II 1948



КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

CONSTANTIN-CYRILLE PHILOSOPHE

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ACADEMIE BULGARE DES SCIENCES —
CENTRE DE LINGUISTIQUE ET DE LITTERATURE
UNIVERSITE DE VELIKO TIRNOVO „CYRILLE ET METHODE"
INSTITUT SLAVISTIQUE PRES DE L'UNIVERSITE DE ROME

CONSTANTIN-CYRILLE PHILOSOPHE

RAPPORTS ET INTERVENTIONS DES CONFERENCES SCIENTIFIQUES TENUES A L'OCCASION DU 1150E ANNIVERSAIRE DE SA NAISSANCE A VELIKO TIRNOVO, 10—11. XI. 1977, ET A ROME, 12—13. XII. 1977

SOFIA · 1981

EDITIONS DE L'ACADEMIE BULGARE DES SCIENCES

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ —
ЕДИНЕН ЦЕНТЪР ЗА ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“
ИНСТИТУТ ПО СЛАВИСТИКА ПРИ УНИВЕРСИТЕТА В РИМ

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНИТЕ КОНФЕРЕНЦИИ
ПО СЛУЧАЙ 1150-ГОДИШНИНАТА
ОТ РОЖДЕНИЕТО МУ — ВЕЛИКО ТЪРНОВО,
10—11. XI. 1977 г., И РИМ, 12—13. XII. 1977 г.

СОФИЯ • 1981

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

възстановена

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ ПО СЛУЧАЮ
1150-ГОДОВЩИНЫ. С ЕГО РОЖДЕНИЯ—
В. ТЫРНОВО, 10—11. XI. 1977 Г., И РИМ, 12—13. XII. 1977 Г.

ИЗДАТЕЛЬСТВО БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК. СОФИЯ, 1981

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Е. Георгиев, Г. Данчев, Г. Димов, С. Грачиоти, Д. Мирчева

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ДАР

Б 4597/81

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

II 4948

© БАН — Единен център за език и литература
Великотърновски университет „Кирил и Методий"
Институт по славистика при Университета в Рим
1981
c/o Jusautor, Sofia

БАН БИБЛИОТЕКА

8(05)

Emile Guéorguiev (Sofia)

L'ETAT DE LA PROBLEMATIQUE SCIENTIFIQUE DE CYRILLE ET METHODE VERS LE 1150e ANNIVERSAIRE DE CONSTANTIN-CYRILLE LE PHILOSOPHE

NOTES PRELIMINAIRES

Cette année s'accomplit le 1150e anniversaire de la naissance de Constantin-Cyrille le Philosophe (827—1977). Son oeuvre, à la création de laquelle participe aussi son frère Méthode, est de caractère et d'importance exceptionnels, elle est restée vivante à travers les siècles jusqu'à nos jours et ouvre des voies pour la connaissance des peuples slaves, de leurs langues et leurs littératures, de leur vie culturelle et historique, de leur esprit national et de leurs mérites pour le développement de toute l'Europe. Pour cette raison l'intérêt scientifique pour cette oeuvre a derrière soi une histoire séculaire. Le but de cet intérêt est de projeter plus de lumière sur le début de la culture littéraire slave et du caractère de l'écriture slave, sur la fondation de la vie littéraire slave, sur la plus ancienne littérature slave et le premier langage littéraire slave, utilisé par plusieurs peuples slaves même de nos jours, sur la création d'une église et d'une école slaves, sur la nouvelle étape du développement de la société slave ayant adopté l'écriture et la culture littéraire, etc. Bon nombre de problèmes sont liés aussi avec les personnes, la vie et l'activité de Constantin-Cyrille et Méthode, pour autant, que ces personnes, leur vie et leur oeuvre réunissent en soi la sagesse, les aspirations et les efforts de toute une époque historique. Pendant plus de deux siècles la question de Cyrille et Méthode occupe une place centrale dans la science slave et surtout dans la philologie slave. Nous disons „question de Cyrille et Méthode", car la vie et l'oeuvre de ces deux frères ont donné naissance et à une problématique scientifique extrêmement grande et variée, la solution de laquelle forme l'objet des efforts investigateurs de générations entières de slavistes. Les bibliographes des livres et des études, concernant la vie et l'oeuvre des frères de Salonique, notent ou peuvent en noter près de 5000 titres. Evidemment, en présence d'une si vaste et abondante activité investigatrice une grande partie des problèmes posés furent résolus. Malgré cela, il en reste encore bon nombre de problèmes, pas les moindres, qui attendent leur solution définitive. Il faut noter aussi, qu'en réalité un grand nombre de ces problèmes ont été résolus

à notre époque, mais à cause des opinions exprimées dans le passé par des slavistes jouissant d'une certaine autorité, ces solutions ne sont pas assimilées, popularisées ou implantées dans les travaux scientifiques, afin de provoquer une réaction en chaîne dans les domaines non encore prospectés. Surtout que cet état des choses exige souvent, que l'on concentre l'attention sur les problèmes considérés comme résolus ou non résolus, sur les opinions exprimées dans le passé ou à une époque plus récente, sur l'état de la problématique scientifique qui nous intéresse.

I. ETAT DE LA SCIENCE DES SOURCES

Pour la vie et l'activité de Cyrille et Méthode nous disposons d'un grand nombre de sources: vies, panégyriques, services, documents. Il est question de leur oeuvre aussi chez des anciens écrivains connus, comme c'est surtout le cas de Jean Exarque de Bulgarie et Tchérnorizetz Hrabar. Nous disposons aussi d'oeuvres des frères eux-mêmes, principalement de Cyrille. Les sources, écrites en vieux bulgare, latin ou grec, sont publiées dans des recueils ou séparément. On connaît les recueils de V. Bilbassov, F. Pastarnek, N. Yastrebov, Al. T.-Balan. Les sources ont fait l'objet de travaux d'investigation considérables. Dans la science prédominent les opinions de Jos. Dobrovski, A .Gorski, P. Jos. Safarik, A. Voronov, A. Leskin, V. Yagitch, P. A. Lavrov, Fr. Dvornik, etc. Il faut noter aussi que la plupart des soi-disant sources sont des oeuvres de l'ancienne littérature bulgare ou des anciennes littératures slaves, de sorte que leur étude réscud d'importants problèmes non seulement de la question de Cyrille et Méthode, mais en général des anciennes littératures bulgare et slaves, au sein desquelles la création de l'écriture slave et l'oeuvre de Cyrille et Méthode constituent un thème considérable, d'une grande importance socio-historique.

Les principales sources sur la vie et l'activité de Cyrille et Méthode sont leurs *Vastes vies,* connues aussi sous le nom de *Légendes de Pannonie* („Légende" — du latin lego „je lis": ouvrage pour lire). Dans le passé furent déployés de grands efforts pour prouver, que les deux Vies concernent une époque précoce. Si l'on pouvait prouver cela, leurs informations auraient pu être considérées au rang des faits. Une preuve essentielle de leur origine précoce c'est leur description de l'atmosphère historique, conduisant à l'époque décrite, ce qui pouvait être aussi le résultat de l'érudition et de la probité de l'auteur des vies, et le récit véridique, qui est parsemé, cependant, de moments hagiographiques. Nous manquions encore de preuves décisives et c'est seulement il n'y a pas longtemps, que nous sommes tombés sur des faits établissant l'époque des monuments. Après l'analyse approfondie de la Légende, dite italienne, il fut établi, que la Vie de Cyrille avait servi à l'écriture de la première version de cette Légende. Et puisque cette première version de la Légende italienne ne pouvait être écrite que jusqu'à 882, l'année de la mort du pape Jean VIII[e], à qui cette oeuvre fut dédiée, on comprend aisément, que la Vie de Cyrille était antérieure à cette date, probablement de la première décade après la mort de Cyrille. A cette époque le frère de ce dernier — Méthode était vivant (il est mort en 885) et pouvait donner des informations véridiques, concernant la vie et l'activité de son frère. Il en est de même des allusions du texte de la Vie et les

considérations basées sur ce texte, que la Vie soit l'oeuvre d'un contemporain, respectivement contemporains, élève, respectivement élèves de Cyrille, qui sont admises comme des faits véridiques. Nous sommes convaincus, que la Vaste vie de Cyrille, ainsi que la Vaste vie de Méthode, qui est en rapport avec elle, appartiennent à l'époque de Cyrille et Méthode et que, par conséquent, les données qu'elles contiennent ont une valeur historique.

Dans le passé la Vie brève de Constantin-Cyrille était négligée en tant que source historique pour sa vie et son activité. Or, elle contient de très importantes informations: sur son origine slave et sur le début de son activité civilisatrice et littéraire en langue slave au sein des Slaves bulgares, habitant le long de la rivière Brégalnitza. Après une analyse approfondie de cette Vie il appert qu'il est originaire de l'Ecole d'Ohrid (de Clément d'Ohrid) et même que son auteur est Clément lui-même. Ainsi, par exemple, la caractéristique de Cyrille qu'elle contient correspond de tout point à la caractéristique que Clément donne de son maître slave dans son Panégyrique de Cyrille. La Vie contient aussi des informations sur la naissance de l'„Ecrit pour la foi juste" („Napissanié za pravata viara") de Cyrille, naissance qui ne pouvait être connue que des élèves les plus proches de Cyrille qui ont assisté à sa mort à Rome. Il est évident, que la révision de l'époque du monument éclaire d'un jour nouveau la personne et l'activité de Cyrille, de sorte que les spécialistes doivent en tenir obligatoirement compte.

Les arguments concernant la naissance de la Vie brève de Cyrille au sein de l'Ecole de Clément sont valables aussi en ce qui concerne la V i e b r è v e d e M é t h o d e. Cette vie contient l'information — unique — de la tombe de Méthode, information qui ne pouvait être donnée que par un de ses élèves ayant assisté à l'enterrement. Cet élève était Clément qui, venu en Bulgarie, a écrit des vies brèves pour ses maîtres. Le fait que ces vies ont été écrites en Bulgarie est confirmé par les informations concernant l'origine bulgare de Cyrille et son activité au sein des Slaves bulgares. Il faut ajouter, qu'à l'époque de l'activité de Clément en Bulgarie se forme la nationalité „bulgare", ce qui est attesté aussi par la Vaste vie de Clément de Théophile d'Ohrid ou Bulgare.

Cette Vaste vie de Clément d'Ohrid, écrite par Théophile d'Ohrid ou le Bulgare, est une importante source pour l'activité de Cyrille et Méthode. De cet ouvrage nous puisons nos informations sur la lutte pour l'oeuvre de Cyrille et Méthode en Grande Moravie après la mort de Méthode. Bien que le monument inspirait toute confiance, certains de ses passages étaient plutôt obscurs. Cependant, ces derniers furent élucidés par le fait, que la Vie brève de Cyrille est ancienne et qu'elle précède la Vie de Clément, raison pour laquelle ce n'est pas cette dernière qui a servi de source pour son écriture, mais c'est elle qui a servi de base à la rédaction de la Vie de Clément.

Parmi les sources de la question de Cyrille et Méthode il faut ranger aussi la *Vie brève de Clément*. Cette vie avait suscité dans le passé beaucoup de perplexité avec les informations qu'elle contient et qui ne correspondent pas à la vérité historique. A nos jours il fut établi, que cette oeuvre était écrite par l'archevêque bulgare d'Ohrid Dimitar Khomatian qui cherchait à établir une importante tendance socio-politique: confirmer le Centre religieux d'Ohrid comme un centre panbulgare pendant la période précé-

dant le rétablissement du Patriarcat bulgare à Tarnovo et la séparation de l'église serbe de l'église bulgare et, plus spécialement, du Centre religieux d'Ohrid, séparation effectuée par la personnalité ecclésiastique et littéraire serbe Saint Sava.

Parmi les sources latines, la lettre découverte il n'y a pas longtemps, adressée par Anastassii le Bibliothécaire à Gaudérich Vélétriiski, a élargi son rôle dans le domaine des travaux d'investigation et a permis d'éclairer d'un jour nouveau l'originale activité littéraire de Cyrille. Entre autre elle a mis à jour le don poétique du civilisateur slave et nous a donné le courage de le présenter comme un éminent représentant de la poésie religieuse médiévale, ainsi que comme le premier poète slave.

Longue vie dans la slavistique a aussi, en tant que source pour la question de Cyrille et Méthode, la *Légende dite italienne*. Considérée jusqu'à la découverte des Vies de Pannonie comme la plus importante source sur cette question, après la découverte de ces dernières elle a commencé à susciter le doute en ce qui concerne sa valeur de source historique. Cependant, à nos jours les investigations scientifiques ont précisé, que les informations qu'elle contient sont véridiques, vu que ces informations remontent au prototype engendré à une lointaine époque et dont la rédaction avait nécessité l'utilisation des monuments les plus sérieux — la Vie de Pannonie de Cyrille, l'„Obrétenié" des restes du saint Clément de Rome, écrit par Cyrille, et la lettre d'Anastassii le Bibliothécaire adressée à Gaudérich Vélétriiski.

II. ETUDE DES BIOGRAPHIES DE CYRILLE ET METHODE

L'historiographie et la philologie ont posé depuis fort longtemps la question de la nationalité de Cyrille et Méthode. Les créateurs de l'écriture slave étaient-ils Grecs ou Slaves? Les opinions des spécialistes diffèrent: les deux solutions possibles à la question posée ont leurs adeptes.

La réponse de la question ne doit pas rester uniquement dans le domaine du patriotisme, dans un comportement sentimental envers les frères. Elle a de l'impotance aussi pour la science: pour l'explication de l'exploit vital des frères de Salonique et pour le caractère de leur oeuvre philologique. Evidemment, l'historien n'aurait pas pu expliquer pleinement l'exploit vital des zélateurs de l'église et du livre slave s'il ne résolvait pas préalablement la question qu'ils ont travaillé au sein des Slaves en qualité de compatriotes ou d'„agents étrangers". D'un autre côté, le philologue n'aurait pas pu ne pas se demander si les premiers livres slaves étaient écrit par des gens auxquels la langue slave était la langue natale ou par des gens qui parlaient cette langue en tant que langue étrangère.

Les faits donnent la possibilité d'affirmer, que les grands civilisateurs slaves étaient liés par le sang avec les Slaves, qu'ils étaient originaires d'une famille en partie ou entièrement slave qui, bien que paraissant extérieurement être grecque par sa dévotion chrétienne et son éducation et sa culture, avait conservé au fond de soi sa conscience et sa langue slaves. Selon une opinion très répandue, seule la mère était d'origine slave.

Le lien sanguin de Cyrille et Méthode avec les Slaves est attesté, en premier lieu, par le fait, que les frères connaissaient à la perfection la langue slave, qu'ils comprenaient et parlaient et à laquelle ils rédigeaient leurs oeuvres — traductions, ouvrages, création de l'alphabet. Ce dernier, créé par Cyrille, reproduisait à la perfection les sons de la langue slave, les textes traduits par Cyrille et Méthode offrent une morphologie et un lexique slaves d'une telle variété et avec des nuances, que l'on connaît uniquement en sa langue natale. En sachant qu'à cette époque la connaissance parfaite d'une langue étrangère, sans manuels et sans dictionnaires, était une chose presque irréalisable, l'oeuvre littéraire de Cyrille et Méthode en langue slave constitue incontestablement la preuve de leur sang slave.

L'origine slave de Cyrille et Méthode est en outre attestée par l'abnégation, avec laquelle ils vouent toute leur vie et toutes leurs forces — jusqu'au sacrifice — à l'éducation des Slaves, au service liturgique slave, à la création et à l'imposition de l'écriture et de la littérature slaves. Aux Slaves ils servent non seulement avec de l'enthousiasme chrétien ou missionnaire, mais aussi avec passion, avec inspiration, avec dévouement patriotique.

La Vie brève de Cyrille contient l'information expresse de l'origine slave du zélateur: „Le vénérable père notre Cyrille avait comme patrie la trois fois glorieuse et grande ville de Salonique, dans laquelle il naquit de souche bulgare" („Сего прѣподобнаго отца нашего Курила отечьство имѣше тръславныи и великыи градь Солоунь, в немже и роди сѧ, родом сын блъгаринь"). Nous avons déjà vu, que la Vie brève de Cyrille a été rédigée à l'Ecole d'Ohrid de Clément d'Ohrid et même qu'elle a été écrite par lui. Clément, disciple de Cyrille et Méthode, leur plus proche compagnon, connaissait le mieux la nationalité de son grand maître. Au cours de l'activité de Clément à Ohrid la nationalité bulgare était déjà formée et l'indication „Bulgare" dans les monuments signifiait en faite „Slave".

Il est évident que l'origine slave de Cyrille n'est pas une thèse d'engouement patriotique, c'est une thèse scientifique.

Lors de la précision des personnes de Cyrille et de Méthode les efforts des investigateurs sont orientés vers l'instruction que possédaient les deux frères, surtout Cyrille. On souligne l'amour de l'étude et les dons de Cyrille, on décrit l'organisation et l'enseignement de l'établissement scolaire du palais de Magnaoura, où Cyrille avait reçu son instruction supérieure. Il est peut-être utile de pénétrer un peu plus profondément dans l'atmosphère qui a présidé à la formation de Cyrille et Méthode.

Pour que Cyrille devient enseignant à l'université de Magnaour, il est évident qu'il avait brillé parmi les étudiants par son savoir et ses talents. Il avait été nommé dans cette université à l'une des plus importantes chaires, la chaire de Photios, au moment où ce dernier s'était vu nommé patriarche et devait, par conséquent, libérer la chaire.

Lorsqu'il est question de l'instruction de Cyrille et Méthode et de la place qu'ils occupent dans la vie culturelle contemporaine, il faut élucider surtout leurs conceptions du monde afin de comprendre pleinement les prémisses et les impulsions de leur activité en tant que civilisateurs slaves, activité qui ne s'était pas déroulée sans lutte.

Les conceptions du monde de Cyrille et Méthode sont, incontestablement, profondément religieuses, telles qu'étaient les conceptions du monde de toute l'époque, dans laquelle ils vivaient. Ces conceptions, ayant trouvé leur plein développement, leur argumentation et leur défense dans les oeuvres d'Athanase d'Alexandrie, Grégoire le Thaumaturge, Jean Chrysostome, Ephrem Sirin, Aréopage Pseudodionysos, etc., posaient devant l'homme la tâche de surmonter la nature matérielle peccable et d'obtenir sa place dans le „royaume céleste". La foi, l'église, la prière, le service divin, l'amour du prochain, les occupations spirituelles aboutissent à la communion avec Dieu, à la délectation du bonheur éternel, au salut. Voici pourquoi plusieurs choisissent la voie de cette pratique. Cependant, tandis que l'activité de plusieurs des confrères de Cyrille et Méthode s'épuisait par la contemplation passive de la divinité, par un amour passif pour le prochain, tandis que l'ascétisme régnait sans réserve sur l'activité publique et plusieurs quittaient les „places publiques" de la vie, c'est-à-dire de la vie sociale, Cyrille et Méthode étaient adversaires à la contemplation et à l'amour passifs, ils optaient pour l'activité positive, pour l'amour actif de l'homme, visant son élévation. A l'aspiration des serviteurs contemporains de l'église et de la vie spirituelle de sauver uniquement leurs âmes en se détachant du monde, ils opposaient l'oeuvre pour le bien de l'homme, de la société, du peuple. Cela apparaît très nettement dans les paroles prononcées par Cyrille au moment de mourir, paroles, par lesquelles il lègue à Méthode de ne pas lâcher pour la montagne, c'est-à-dire pour le monastère, leur doctrine, leur oeuvre.

Cette réalité, trait distinctif des conceptions de Cyrille et Méthode, les engage à créer leur propre oeuvre, avec laquelle ils inscrivent leurs noms dans l'histoire des Slaves et dans l'histoire culturelle de l'humanité en tant que grands zélateurs révolutionnaires.

La problématique qui motive l'activité de Cyrille et Méthode jusqu'à la création de l'écriture slave, présente de l'intérêt pour l'investigateur, car cette activité trempe la volonté créatrice et combattive des futurs civilisateurs slaves dans la grande oeuvre historique, qui leur assure l'immortalité dans l'histoire bulgare, slave et européenne.

L'activité de Cyrille jusqu'à la création de l'écriture slave est élucidée de manière plus explicite dans les sources. Cependant, l'auteur de sa Vie passe sous silence certains moments, de sorte que le récit contient des lacunes, dans son ouvrage il ne fait que mentionner certains faits, que l'investigateur doit interpréter.

Cyrille est nommé bibliothécaire patriarcal et secrétaire de l'église „Sainte Sophie"; pourquoi quitte-t-il ces hautes fonctions. Il se voit confier une chaire de philosophie, probablement la chaire de son professeur Photios qui quitte à cette époque (850—851) l'école de Constantinople et se consacre à l'activité et à la carrière politiques et ecclésiastiques; pourquoi quitte-t-il aussi la chaire?

La biographie de Méthode pour la période qui nous intéresse est fort pauvre. Que savons-nous de son activité de gouverneur d'une principauté slave? Presque rien. Nous ne savons même pas quelle est la région ou les régions formant la principauté gouvernée par lui, là-dessus nous nous livrons à des conjectures.

La „principauté" de Méthode devait faire partie du Thème de Salonique, c'est-à-dire de Macédoine, où faisaient la loi les proches du jeune gouverneur. La „principauté" était slave, ce qui était d'une très grande importance pour la future activité, opiniâtre et pleine d'abnégation de Méthode au sein des Slaves. Le gouverneur de la principauté „slave" était, incontestablement, visité souvent par son frère cadet Constantin, le futur Cyrille, qui pouvait très bien passer de la „principauté" de son frère dans la vallée de la rivière Brégalnitza (qui faisait partie de l'Etat bulgare) pour baptiser et éduquer des Slaves. La Brève vie de Cyrille parle de ces „visites" et ses informations nous permettent d'établir à nouveau où se trouvait la „principauté" de Méthode.

Méthode était une personne séculière, il avait sa famille, comme nous l'apprend un monument „Le Service de Méthode". Son entrée au monastère n'était pas dictée par l'enthousiasme et la conviction religieux. Homme de l'ordre et du devoir, tel qu'il nous apparaît pendant son activité à Moravie, il ne pouvait pas délaisser sa famille.

Il est sans conteste, que l'interruption de sa carrière, ainsi que celle de Cyrille doit être liée aux grandes luttes politiques de l'époque, auxquelles les deux frères ne pouvaient pas être étrangers.

Les premières missions de Cyrille posent de nombreuses questions; à la seconde — chez les Sarrasins et les Khazars — avait participé aussi Méthode. Et malgré que nous connaissons beaucoup de choses sur ces missions, choses racontées par un grand nombre d'investigateurs, tels que I. Malichevski, V. Lamanski, F. Dvornik, le chercheur bulgare Y. Trifonov, etc., presque chaque pas de Cyrille au cours de ses deux missions n'est expliqué que par des suppositions.

Dans la description des deux missions — celles des Sarrasins et des Khazars — que nous donne la Vaste vie de Cyrille, on note certaines différences qui nous avaient conduits dans le passé à douter de l'existence de la première mission. Aujourd'hui ces différences ne peuvent pas étonner, sachant que Méthode était la principale source du biographe de la vie et de l'activité de Cyrille depuis son plus jeune âge et surtout qu'il n'avait pas participé à la première mission.

Pour élucider plus pleinement et plus équitablement les deux missions et la troisième — en Moravie, il faut les lier le plus étroitement possible avec la constellation politique en Byzance et dans des terres lointaines ou proches de l'époque.

III. CONSTANTIN CYRILLE — EMINENT REPRESENTANT DE LA LITTERATURE BYZANTINE DE SON EPOQUE

Constantin-Cyrille est entouré de gloire à cause de son activité au sein des Slaves et pour son mérite de fondateur dans le domaine des littératures slaves. Notre étude a justement pour but d'établir sa contribution à la culture slave. Cependant, avant de commencer son activité parmi les Slaves et avant de créer son oeuvre dans le domaine de la culture slave, il avait inclus son activité à la vie culturelle byzantine et sa création — à la littérature byzantine. Son oeuvre littéraire, écrite en langue grecque, est considérable et lui vaut le droit d'avoir sa place au sein de la littérature byzan-

tine en tant que l'un de ses éminents représentants. Cette oeuvre se distingue par des idées émouvantes pour l'époque, la diversité des genres et le style propre à l'auteur.

C'est seulement maintenant, de nos jours, que l'on se rendit compte que Cyrille avait écrit aussi des prières. Trois de ses prières sont incluses dans sa Vie. Pour les chercheurs la plus intéressante est la priemière qui est en même temps une louange dédiée à Grégoire le Thaumaturge. Elle est intéressante tout d'abord par le voeux du tout jeune encore Cyrille de s'adonner à la vie spirituelle et à la création littéraire. En second lieu, elle présente de l'intérêt par sa construction: la recherche a établi son rythme de versification, conservé par son traducteur slave. Et, enfin, elle est intéressante aussi en tant qu'oeuvre lyrique.

La recherche découvre de plus en plus, progressivement, Cyrille en tant qu'éminent représentant de la *littérature polémique et apologique* du Moyen âge. Ses oeuvres de caractère polémique et apologique sont incluses, entièrement ou en partie, dans sa Vaste vie. La première de ces oeuvres avait comme origine sa discussion avec le patriarche iconoclaste destitué Jean VII. Dans cette oeuvre Cyrille défend l'iconolâtrie contre l'iconoclasme. En créant des images concrètes, l'iconolâtrie est plus proche des conceptions religieuses populaires par rapport à l'iconoclasme. La deuxième oeuvre polémique et apologique de Cyrille naît au cours de sa discussion avec les mahométans au temps de sa mission chez les Sarrasins. Cette oeuvre oppose le christianisme au mahométisme. Selon Cyrille le christianisme est une religion supérieure, parce qu'elle s'inspire de vertus plus élevées: abstention des passions, rage, lubricité, tandis que le mahométisme incite à la vulgaire sensualité. Une troisième oeuvre polémique et apologique contient *des causeries et des discussions avec des Juifs et des mahométans au temps de sa mission chez les Khazars.* Les causeries et les discussions avec les Juifs traitent des différences essentielles entre le christianisme et le judaïsme. Cette oeuvre de Cyrille est incluse dans la littérature antijudaïque médiévale et y occupe une place éminente.

Le biographe indique que Cyrille a enregistré seul uniquement la discussion et ses causeries de sa mission chez les Khazars, sans prétendre la même chose pour ses autres causeries et discussions. Pour cette raison la plupart des investigateurs ne considèrent pas les deux premières discussions comme des oeuvres littéraires de Cyrille, quelques-uns contestent même la réalité des discussions elles-mêmes. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'il faut douter de l'existence d'oeuvres littéraires respectives de Cyrille, car il est impossible que le biographe puisse citer une fois des expressions, réponses et objections de Cyrille et, une autre fois, les imaginer et mettre dans la bouche de Cyrille.

L'établissement de l'existence d'oeuvres polémiques et apologiques de Cyrille, doit inévitablement conduire aussi à l'analyse littéraire de ces oeuvres. Il faut, cependant, noter que Cyrille avait développé à la perfection son style polémique et apologique. Selon l'expression du biographe, ses discussions devenaient du „feu verbal" qui „foudroyait tout" et forçait les interlocuteurs à se taire.

Une longue discussion accompagne l'inclusion de Cyrille dans la littérature médiévale en tant qu'éminent représentant de ses *hagiographie, homélitique et poésie religieuses.* Comme on le sait, au cours de son séjour

à Herson Cyrille découvre des restes que l'on considérait comme les restes du saint romain Clément. Cette découverte lui sert d'occasion pour écrire trois oeuvres, dont chacune représente l'un des genres notés: *un récit sur la découverte des restes,* c'est-à-dire un ouvrage hagiographique, *un discours solennel,* prononcé au cours de la cérémonie qui avait suivi la découverte des restes, c'est-à-dire une oeuvre homélitique, et un *hymne à la gloire du saint.* La Vie de Cyrille atteste l'existence d'une oeuvre littéraire de Cyrille concernant la découverte des restes de Clément, la lettre adressée par Anastassii le Biobliothécaire à Gaudérich Vélétriiski précise qu'il n'est pas question d'une seule oeuvre, mais de trois, en déterminant quelles sont ces oeuvres. La discussion avait porté aussi sur l'existence de l'„*Obrétenié*" de Cyrille, dont il est question dans la Vie de Cyrille et dans l'ancienne littérature bulgare. Cette discussion a permis d'établir de manière définitive, que les trois oeuvres de Cyrille existent dans l'ancienne littérature bulgare.

Les oeuvres énumérées jusqu'ici sont rédigées en grec. Il faut résoudre définitivement la question comment ces oeuvres sont passées dans l'ancienne littérature bulgare. Nous avons quelques raisons à croire, que leur rédaction en vieux bulgare était l'oeuvre de Méthode. Le biographe communique que Méthode, veillant à la mémoire de son frère, avait traduit les „livres" de Cyrille, écrits en grec, en vieux bulgare. Les „livres" de Cyrille traduits et rédigés par Méthode contenaient huit de ses „discours". Ce sont: Discussion de Cyrille avec le patriarche iconoclaste Jean VII le Grammairien; Discussion de Cyrille avec les Sarrasins; Une des premières oeuvres traduites de Cyrille „Les huit parties de la grammaire", de laquelle nous parlerons plus loin; Histoire sommaire de la découverte des restes du Saint Clément de Rome; Discours solennel pour Clément de Rome; Hymne à la gloire de Clément de Rome; Les „Causeries" de Cyrille chez les Khazars; Discussion de Cyrille à Venise avec les soi-disant trilinguistes, dont on parlera plus loin. (Les oeuvres sont rangées dans l'ordre de leur parution).

IV. LES OCCUPATIONS PHILOLOGIQUES DE CONSTANTIN-CYRILLE AU TEMPS DE SA MISSION CHEZ LES KHAZARS

Au cours de son séjour à Herson Cyrille manifeste ses intérêts philologiques qui suscitent l'intérêt des chercheurs pour autant que la création de l'écriture slave était motivée par ces intérêts.

L'information de la Vaste vie de Cyrille que ce dernier avait trouvé à Herson un *Evangile et un Psautier,* écrits avec des lettres russes ou rosses („rouski ili roski pismena"), avait suscité de vives discussions. Quelles sont ce lettres *(pismena)*?

Cette question a plusieurs solutions.

La supposition qu'il était question d'une intercalation dans la Vie avait eu son droit d'existence jusqu'à la découverte d'un grand nombre de copies de l'ouvrage. Aujourd'hui nous connaissons plus de 20 copies, de sorte que cette supposition appartient au passé.

D'une grande popularité jouit l'hypothèse, que l'expression „roski pismena" est employée pour indiquer l'écriture gothique, connue de la traduction de Wulfila. Cependant, la Vie communique encore que Cyrille avait

commencé immédiatement à lire et à interpréter les livres trouvés, or il ne connaissait pas la langue gothique. En outre, il avait rencontré aussi une personne parlant la langue des livres trouvés. Si les livres contenaient la traduction gothique de Wulfila, du IV^e^ s., était-il possible de trouver, au IX^e^ s., c'est-à-dire cinq siècles plus tard, un homme parlant cette langue? On sait, que Wulfila avait créé son écriture au sein des Goths danubiens et non pas chez les Goths de Crimée. Entre ces deux groupements ethniques il y avait eu très peu de relations; les Goths danubiens étaient arianistes, les autres (de la Crimée) — orthodoxes. Et enfin, parmi les livres traduits en langue gothique et arrivés jusqu'à nous, n'existent pas des ouvrages de l'ancien Testament, tel qu'est le Psautier.

A notre époque jouit d'une certaine popularité l'hypothèse, selon laquelle le terme „rouski" dans l'expression „rouski pismena" était une forme obtenue par la métathèse (par mégarde ou par „redressement compétent" du copiste) de la forme initiale „sourski", c'est-à-dire syrien. Cette hypothèse aurait pu avoir droit de cité si la forme initiale de l'expression était „rouski pismena". Cependant, la forme „roski pismena" que l'on trouve dans les copies de la Vie ne nous autorise pas à considérer la forme „rouski pismena" comme initiale. Le remplacement de la forme „roski" par la forme „rouski" est conforme pour une époque plus récente, lorsque les anciens „Rosses" reçurent le nom de „Rousses". Mais comment expliquer la forme „roski" si la forme initiale était „rouski"? Plus tard cette forme („roski") n'était pas utilisée et aucun écrivain slave n'aurait pu remplacer par cette forme la forme „rouski".

De plus en plus acceptée est la thèse que l'Evangile et le Psautier — trouvés par Cyrille à Herson — était slaves. Si nous acceptions, que les deux livres ont été écrits en dialecte slave et en écriture proche de l'écriture grecque (en écriture grecque slavinisée), le texte de la Vie devient parfaitement clair: Cyrille qui connaissait un dialecte slave aurait pu très facilement „lire" et „interpréter" un texte slave. A Herson il aurait pu rencontrer aussi un Slave, vu que pas loin de la ville, située au bord de la mer Noire, habitaient des Slaves.

L'information du biographe concernant l'Evangile et le Psautier, écrits en „roski pismena", attestent que les Slaves avaient déjà essayé de se servir de cette écriture. Comme nous le verrons plus loin, la grande oeuvre historique du grand civilisateur slave a des racines aussi dans la tradition culturelle des Slaves.

Une deuxième information concernant les occupations philologiques de Cyrille à Herson a suscité un intérêt beaucoup moins grand. Selon cette information, à son arrivée à Herson, Cyrille „avait appris la langue et les lettres juives" et avait traduit les „huit parties de la grammaire".

Les questions que la science slavistique pose en rapport avec l'information de la Vie sont: 1. Cyrille a-t-il fait une telle traduction, et 2. S'il avait fait une telle traduction, est-elle arrivée jusqu'à nous.

V. Lamanski s'était comporté de manière sceptique envers la communication de la Vie; elle fut, cependant, défendue par E. Goloubinski.

Le biographe de Cyrille n'invente pas des épisodes de ce caractère; l'information mérite d'être prise au sérieux.

Si vraiment Cyrille avait fait une telle traduction, nous sommes obligés de chercher à préciser son sort.

La traduction était faite en grec, mais nous pouvons la rechercher aussi dans la plus ancienne littérature slave. Nous savons que Méthode avait traduit les ouvrages grecs de Cyrille en vieux bulgare. Si Cyrille avait trouvé nécessaire à traduire la grammaire juive en grec, Méthode, le fidèle compagnon de Cyrille, avait trouvé la même nécessité de la traduire en slave. Certaines données nous autorisent à considérer que le célèbre ouvrage grammatical ancien bulgare „Sur les huit parties du langage" conduit vers la traduction faite par Cyrille. Jagitch établit „l'étrange confusion" de cette oeuvre qui n'a pas son prototype dans la littérature byzantine. „L'étrange confusion" peut être expliquée par les efforts des anciens littérateurs bulgares d'adapter la grammaire de la langue hébraïque non indo-européenne à la structure des langues indo-européennes — le grec et le vieux bulgare.

V. QUAND ET OU COMMENCE L'ACTIVITE CIVILISATRICE DE CYRILLE ET METHODE AU SEIN DES SLAVES?

La thèse que Cyrille a commencé son activité éducatrice au sein des Slaves, au moment de sa mission en Moravie, est la plus répandue tant dans la science slave que non slave. La science bulgare cherche le début de l'activité éducatrice de Cyrille, basée sur l'écriture parmi les Slaves bulgares.

Des philologues et des historiens qui affirment que Cyrille avait commencé son activité civilisatrice au sein des Slaves au moment de sa mission en Moravie ne tiennent pas compte des informations de certains monuments importants qui situent le début de l'activité de Cyrille parmi les Slaves à une plus ancienne époque.

Ainsi Tchernorizetz Hrabar indique comme date de la création de l'alphabet slave par Cyrille l'an 6363 de la création du monde, c'est-à-dire l'an 855 de n. ère. La mission en Moravie est d'une époque plus tardive — de l'an 862—863.

La Vie brève de Cyrille nous informe, que Cyrille s'était rendu, bien avant ses lointains voyages en accomplissement d'importantes missions d'Etat, dans la région de Brégalnitza, où il convertit au christianisme un grand nombre de Slaves, en leur rédigeant aussi des „livres" en langue slave: „По томь же шедь вь Бръгалницѫ, и обрѣть оть словѣнскаго ѧзыка нѣколико крьщенѣхъ. И елицѣхь же не обрѣть крьщенѣхь, он'же кристивь ихь и приведе на православнѫѧ вѣрѫ. И написавь имь книгы словѣнскимь ѧзькомь. И сихь, иже обрати на вѣрѫ христіанскѫѧ, ид тысѫщѧ".

L'année de la création de l'alphabet slave par Cyrille, indiquée par Tchernorizetz Hrabar, est très souvent négligée. Cependant, plusieurs chercheurs ne voulaient pas se mettre d'accord avec cette négligence et essayèrent de la conformer à la thèse, selon laquelle Cyrille s'est orienté vers l'alphabet et le livre slaves au moment, où il était chargé de la mission en Moravie. Selon certains chercheurs l'année indiquée par Hrabar devait être déterminée non pas selon la chronologie ordinaire qui sépare la nouvelle ère de 5508 années de la création du monde, mais d'après la chronologie d'Alexandrie qui ne la sépare que de 5500 années. Or, la réunion de diffé-

rentes sources d'indications de calendrier d'après la chronologie d'Alexandrie à l'appui de cette thèse ne prouvent rien. Contre ces indications, introduites dans la littérature slave avec différentes oeuvres étrangères, restent inébranlables les monuments originaux bulgares, originaires de la chancellerie des souverains bulgares Boris et Siméon et des écrivains bulgares de cette époque, compagnons de Tchernorizetz Hrabar, avec des indications de calendrier d'après la chronologie ordinaire de Constantinople, qui sépare la nouvelle ère de 5508 années de la création du monde.

Quelle est la valeur de l'information de la Vie brève? Nous avons vu que la Vie est originaire de l'Ecole d'Ohrid de Clément. L'auteur de cet ouvrage n'avait pas pu omettre, selon les données de Clément, ce moment de l'activité de Cyrille, vu que tous ceux qui ce dernier avait converti au christianisme et pour lesquels avait écrit des „livres", étaient „encore vivants" dans sa circonscription éducatrice et ecclésiastico-spirituelle. L'activité de Cyrille le long de la rivière Brégalnitza est attestée aussi par la Légende de Salonique.

La rivière Brégalnitza se trouve en Macédoine. A l'époque où Cyrille avait déployé son activité le long de cette rivière sa vallée faisait partie du territoire bulgare.

L'information des monuments est attestée aussi par le fait que la langue des textes de Cyrille et Méthode est le vieux bulgare. Cette dernière est une langue littéraire qui ne peut pas être le résultat d'un acte unique, mais le résultat d'un long processus. En tant que vieux bulgare la première langue littéraire slave ne pouvait être formée, qu'à la suite d'un long travail éducateur et littéraire au sein des Slaves bulgares.

Les Vastes vies de Cyrille et Méthode ne disent rien — c'est là un fait — de l'activité de Cyrille parmi les Slaves bulgares. Ces ouvrages présentent les faits avec une certaine tendance ou, pour mieux dire, en développant l'idée fondamentale suivante: écrits au sein des Slaves occidentaux, leur tâche était d'affermir l'oeuvre de Cyrille et Méthode parmi ces Slaves, de sorte que, d'un côté, ils ne manifestent pas un intérêt plus spécial en ce qui concerne l'activité des deux frères parmi les Slaves bulgares, russes et de l'Asie mineure et, de l'autre, orientent l'éminente oeuvre de la création de l'écriture, le livre et l'église slaves face aux Grands moraves.

VI. PROBLEMES DE LA MISSION EN GRANDE MORAVIE

L'activité de Cyrille parmi les Slaves de la rivière Brégalnitza n'est que la période initiale de l'activité des deux frères de Salonique au sein des Slaves. L'oeuvre éducatrice et littéraire de Cyrille et Méthode est devenue un important fait historique tout d'abord en Grande Moravie. Pour cette raison la mission dans ce pays de Cyrille et Méthode ne pouvait ne pas être un important moment au sein des travaux d'investigation consacrés aux grands éducateurs slaves et à leur oeuvre.

La première question à laquelle la recherche doit répondre en rapport avec la mission en Moravie, c'est la raison qui a motivé cette mission. Nombreux sont ceux qui pensent que Cyrille et Méthode sont allés en Grande Moravie en tant qu'„agents" de Byzance, ayant pour tâche de propager dans ces contrées, parallèlement au christianisme aussi l'influence byzantine.

Cependant, il faut noter qu'ils sont allés dans ce pays à la demande du prince morave Rostislav, c'est-à-dire à la demande des Slaves qui aspirent à résister aux convoitises étrangères envers leur Etat, en le dotant de sa propre église, de ses propres écriture et culture slaves. Il faut rappeler aussi, que Cyrille et Méthode n'étaient pas venus en Grande Moravie comme de simples missionnaires, ayant comme tâche unique de propager la foi chrétienne. Cela n'était même pas nécessaire puisque les Grands moraves étaient déjà convertis. Cyrille et Méthode devaient remplir une mission assez inhabituelle pour l'époque: implanter aussi bien le christianisme que la culture et toute la pensée d'alors au sein du peuple par la langue nationale slave; civiliser les couches populaires en donnant des prêtres, des instituteurs, une écriture et des livres; les aider à se libérer de l'esclavage politique et culturel d'autres tribus et d'autres peuples.

Dans cette activité leurs liens avec Byzance sont très faibles, presque inexistants. Les deux frères ne défendaient pas les intérêts byzantins, ils défendaient les intérêts des Slaves. Parti pour la Grande Moravie, Cyrille ne voit plus jamais sa patrie, tandis que Méthode meurt, après vingt ans de luttes en dehors de sa patrie, dans le lointain pays slave. Dans ces conditions il est évident que l'on doit cesser de considérer les frères de Salonique comme agents byzantins; pour être dans le vrai, il faut les considérer comme des militants slaves, apôtres de la culture et l'instruction slaves, zélateurs enthousiastes de la nationalité slave.

Il est intéressant de noter le silence total des biographes et des documents officiels byzantins au sujet de l'activité historique de Cyrille et Méthode. Ce silence ne peut être expliqué que d'une seule manière; pour la raison, que l'oeuvre de Cyrille et Méthode prend rapidement les proportions d'une oeuvre historique pour le monde slave. En donnant une suite favorable à la demande du kniaz morave Rostislav, la Byzance officielle envoya les deux frères de Salonique comme éducateurs en Moravie et ne s'intéressa plus grandement à leur activité. De cette activité Byzance ne pouvait pas tirer grand profit pour soi-même. De plus, l'oeuvre de l'écriture et de l'éducation slaves avait commencé à jouer le rôle de bouclier tourné contre ses aspirations au sein des Slaves.

L'activité de Cyrille et Méthode, surtout de Méthode (et de ses élèves) en Grande Moravie, doit être examinée sur le fond de l'apparition de conceptions politiques chez les Slaves concernant leurs individualité, indépendance et lutte contre les visées de l'étranger pour leurs terres. Notez: lorsque les Slaves se consolident et s'opposent avec succès au conquérant étranger, l'oeuvre de Cyrille et Méthode s'affermit et progressa aussi; lorsque les Slaves sont oppressés et subissent les coups du conquérant étranger, l'oeuvre de Cyrille et Méthode est soumise à des persécutions, Méthode est jugé et jeté en prison.

Parallèlement aux questions, j'aurais dit cardinales, de la mission en Grande Moravie il y a aussi bon nombre de questions, que l'on peut considérer comme „privées", qui attendent leur solution. Par exemple, lorsque Cyrille et Méthode quittent la principauté de Rostislav, où vont-ils — à Constantinople ou à Rome? Dans le passage de la Vie de Méthode consacré à ce moment on trouve l'expression „rentrèrent de Moravie". Il paraît que Cyrille et Méthode et le groupe qui les accompagnait s'étaient dirigés vers Constantinople. Or, pourquoi se sont-ils trouvé à Rome? Est-

БАН
БИБЛИОТЕКА
БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

elle suffisante la supposition qu'à Venise ils avaient appris les changements intervenus à Constantinople: la montée au trône de Byzance de Basile Ier le Macédonien après l'assassinat de l'empereur légitime Michel IIIe, et la déposition du patriarche Photios du trône patriarcal? Le nouveau occupant du trône patriarcal Ignace était ennemi de Photios, de sorte que très longtemps l'écriture et le service divin slaves et, en général toute l'oeuvre à laquelle Cyrille et Méthode avaient consacré leur vie, était privée du sage et hardi soutien de Photios, qui recouvra son trône de patriarche plusieurs années après.

Une autre question: Où étaient-ils et qu'ont-ils fait les disciples de Méthode pendant le temps de sa détention dans la prison des évêques allemands? Ce temps était assez long.

Il est hors de doute qu'en présence des monuments, dont nous disposons, ces questions peuvent recevoir leurs réponses sans formuler des hypothèses.

VII. ETAT DES TRAVAUX CONCERNANT L'ETUDE DES ALPHABETS BULGARES

Les travaux concernant l'étude des alphabets bulgares sont très vastes et quelques-uns considèrent qu'ils ne sont pas encore terminés. A mon avis, pour la plupart de ces auteurs la tradition est plus importante que les faits.

Tout d'abord il faut dire que les deux alphabets bulgares — *le cyrillique* et le *glagolique* — sont des systèmes de signes d'écriture édifiés sur un très haut degré. Ils reproduisent pleinement les sons du langage slave.

Puisque les anciens monuments bulgares sont écrits avec les deux alphabets — avec le cyrillique et avec le glagolique — la science de Cyrille. et Méthode pose la question lequel des deux alphabets a été créé par Cyrille. Les arguments invoqués en faveur de la thèse que Cyrille avait créé le glagolique sont convaincants. A mon avis un seul suffit. Les régions dans lesquelles avaient travaillé Cyrille et Méthode et leurs plus proches élèves nous ont légué des monuments glagoliques.

Dans ce cas quelle est l'origine du cyrillique? Quelques-uns sont partisans de la thèse qu'il a été créé au sein du cercle de Siméon, d'autres précisent qu'il a été créé par Clément d'Ohrid. Cependant, très important est aussi le fait que la région dans laquelle avait travaillé Clément nous a légué des monuments glagoliques les plus anciens et les plus importants pour l'ancienne philologie bulgare: l'Evangile de Zographe, l'Evangile de Mariin, etc. Le plus fidèle élève de Cyrille et Méthode qui, selon sa Vie, s'était posé comme exemple la vie de Méthode et la suivait dans tout, ne pouvait pas renoncer, c'est l'évidence-même, de l'écriture de ses grands maîtres.

La question posée peut être résolue par l'analyse de l'alphabet cyrillique. Son origine historique est évidente. Il est né de l'emploi de l'alphabet grec, progressivement slavinisé, comme c'est le cas de tous les alphabets, restés au nombre des conquêtes durables de l'humanité: aussi bien l'alphabet phénicien, que les alphabets grec et latin.

Suit la question des liens existant entre les alphabets glagolique et cyrillique.La plupart des investigateurs sont d'avis que le créateur du cyrillique avait utilisé lors de la création des lettres indiquant les sons man-

quant dans le langage grec et n'ont pas des signes dans l'alphabet grec, les lettres respectives glagoliques. Cependant cette opinion est contredite par le fait que ces lettres apparaissent dans l'alphabet cyrillique modifiées, or le créateur de cet alphabet ne change pas les lettres qu'il emprunte; les lettres empruntées à l'alphabet grec sont les mêmes. L'art de modifier des lettres connaît uniquement le créateur de l'alphabet glagolique: chaque lettre qu'il emprunte est modifiée, stylisée. La comparaison des dessins respectifs des lettres modifiées conduit à la conclusion que les lettres cyrilliques sont plus anciennes que les lettres glagoliques. Ainsi la lettre ѱ représente la ligature de ѡ et T. La lettre ѡ cyrillique conduit à la ligature de ѡ et T, tandis que la lettre ⰱ glagolique n'est pas une ligature et peut être expliquée en tant que stylisation de la lettre cyrillique. La lettre ѳ, de toute évidence iotacisée, est obtenue par l'iotacisme de OY, en négligeant un peu la deuxième partie de la lettre. Seule la lettre cyrillique ѳ conduit à un tel iotacisme, dans la lettre glagolique ⰲ il n'y a pas d'iotacisme ni de ressemblance avec la lettre glagolique ⰱ elle aussi est une stylisation de la lettre cyrillique ѳ, etc., etc. A notre époque la recherche considère l'ancienneté de l'alphabet cyrillique comme „évidente".

Je ne crois pas que le fait évoqué est loin de sous-estimer l'oeuvre de Cyrille. Au contraire, il rehausse la valeur de cette oeuvre. En créant son alphabet Cyrille s'est basé très sagement et avec raison sur la tradition culturelle ancienne bulgare et ancienne slave, dont le fruit est l'alphabet dit cyrillique.

Ici se pose la question pourquoi l'alphabet cyrillique porte le nom de Cyrille? Ce vocable n'est-il pas la preuve que Cyrille est l'auteur de cet alphabet?

L'explication est simple. La rumeur que Cyrille avait créé l'alphabet slave, s'était répandue rapidement à travers le monde slave. Ayant entendu que c'est Cyrille qui a créé l'écriture slave, il donna son nom à l'alphabet qu'il employait et qui, créé à la suite d'un processus historique, n'est pas lié au nom d'un créateur quiconque.

Une volumineuse littérature s'occupe de l'origine et de la façon dont fut créé l'alphabet glagolique. Sachant que l'alphabet grec tire son origine de l'alphabet phénicien, l'alphabet étrusque de l'alphabet grec, l'alphabet latin des alphabets étrusque et grec et l'ancien bulgare cyrillique de l'alphabet grec, on cherche une pareille origine aussi pour l'alphabet glagolique: très populaire est la thèse selon laquelle son origine doit être recherchée dans l'écriture minuscule et cursive grecque. Cependant, le cas de l'origine de l'alphabet glagolique n'est pas identique. Les alphabets cités s'étaient formés par la voie historique. Dans l'alphabet créé par Cyrille il faut rechercher surtout la manifestation d'une création individuelle. Evidemment, dans cette création individuelle il ne faut pas exclure l'influence des lettres que le zélateur slave connaissait.

La thèse proposée par nous, défendue à notre époque aussi par d'autres slavistes, est la thèse du caractère original de l'alphabet glagolique. Il correspondait aux efforts des Slaves d'avoir leur propre culture et de s'opposer, par leur propre écriture et leur propre église, à la pénétration étrangère dans leurs terres.

En rapport avec les problèmes que les deux alphabets anciens bulgares posent, on discute aussi le problème de l'origine et de l'importance de l'ancienne dénomination des lettres: азъ, боукы, вѣдѣ, etc.

Dans le passé on manquait d'une solution satisfaisante de ce problème. Aujourd'hui nous pouvons considérer qu'il est résolu. Les anciennes dénominations des lettres représentent les premiers mots et, par endroits, des parties des premiers mots d'une ancienne prière alphabétique. Il faut tenir compte du fait que les prières alphabétiques, dont le prototype avait été créé par Cyrille lui-même, étaient utilisées par des anciens pédagogues bulgares et slaves pour des buts didactiques: les élèves les apprenaient par coeur et retenaient ainsi les lettres et leur ordre dans l'alphabet.

VIII. PROBLEMES DU FONDS LITTERAIRE FONDAMENTAL DES SLAVES ET DE LA PLUS ANCIENNE LANGUE LITTERAIRE SLAVE, CREES PAR CRYILLE ET METHODE

Le fonds littéraire fondamental des Slaves, concernant les traductions des livres nécessaires à l'église et à la vie spirituelle, et la langue littéraire slave, créés par Cyrille et Méthode, sont étudiés de la manière la plus complète. Les anciens manuscrits, contenant les traductions de Cyrille et Méthode, sont connus depuis longtemps et publiés sans cesse à notre époque. La science a ajouté dernièrement aussi un nouveau code antique — l'Apôtre d'Enina. Des discussions ont lieu sur les livres traduits par Méthode — *Nomocanon et Paternik*. Tandis que la discussion concernant le Nomocanon se poursuit sur des précisions de caractère textologique et génétique, on ne sait pas encore avec certitude suffisante quels sont les livres, que le biographe nomme „Paternik".

Dans le passé on accordait une attention relativement minime à l'oeuvre littéraire originale de Cyrille et Méthode et plus spécialement à leur oeuvre en vieux bulgare. A notre époque cette oeuvre suscite une attention beaucoup plus grande, entre autres aussi pour le fait, que depuis quelque temps est devenu clair, que Cyrille et, après lui aussi Méthode, étaient convaincus, que les nouveaux peuples européens doivent faire connaissance avec l'héritage culturel et littéraire de l'humanité en leur langue nationale et dans le but de leur faire rattraper le niveau culturel, spirituel et littéraire, ils ont entrepris à créer les littératures slaves et puisque les plus anciens peuples culturels avaient aussi des oeuvres littéraires originales, ils considéraient que leur tâche ne serait pas accomplie pleinement s'ils ne créaient pas aussi des oeuvres littéraires originales. Cette activité littéraire originale de Cyrille et Méthode sera analysée plus loin.

La langue des plus anciens monuments, arrivés jusqu'à nous, a été étudiée fort bien jusqu'à présent. A son étude prirent part presque tous les éminents slavistes en commençant par Bobrovski et Vostokov et pour arriver à nos jours.

On peut dire que la discussion concernant sa patrie a pris fin depuis longtemps déjà. En se basant sur la Vaste vie de Clément, Dobrovski a indiqué la Bulgarie comme sa patrie. Or, très longtemps Dobrovski n'avait pas eu une idée très nette de la langue bulgare et allait jusqu'à la considérer un certain temps comme une branche de la langue serbe. L'opinion

que la patrie de la langue était la Bulgarie a été soutenue aussi par Vostokov qui a découvert en elle du nasalisme. En parlant des Slaves bulgares, P. J. Şafarik ne manque pas de souligner que la langue de ces Slaves a été rehaussée par Constantin-Cyrille et Méthode au niveau de la plus ancienne langue littéraire slave. La vérité de la langue de Cyrille et Méthode en tant que vieux bulgare est entrée en lutte avec la théorie de son origine pannono-ancienne slave. Bien que cette théorie ait été défendue par de très éminents slavistes — Jerney Kopitar et Franz Miklosic, elle n'a pas résisté à la vérification du temps. Une argumentation décisive au bénéfice du caractère vieux bulgare de la langue de Cyrille et Méthode a été apportée par V. Jagic dans son remarquable ouvrage „Histoire de l'origine du vieux slave d'église", tandis que son élève Oblak est allé en Macédoine pour se convaincre de son origine, de son caractère bulgare. Dans ses publications populaires „Manuel de vieux bulgare" et „Grammaire de vieux bulgare", A. Leskin a imposé, même avec les titres de ses ouvrages, à gagner du terrain la vérité sur le caractère de la plus ancienne langue littéraire slave.

Progressivement furent établis les arguments suivants en faveur du caractère bulgare de cette langue.

1. Particularités phonétiques: C'est uniquement dans la langue bulgare, que les groupes préslaves tj et dj se sont développés en št et žd (Щ et ЖД): bulgare — свыща, межда; russe — свеча, межа; serbo-croate — свећа, међа; slovène — sveča, meja; tchèque — svíce, meze; polonais — świeca, miedza. Les anciens monuments glagoliques possèdent pour les deux signes cyrilliques ѣ et ꙗ une seule lettre — ⱑ. Il est évident que Cyrille et Méthode ont écrit à un dialecte qui ne fait pas de différence entre les sons ѣ et ꙗ. Tel est le dialecte bulgare entre Salonique et Constantinople. L'emploi des deux Ъ et Ь dans les plus anciens monuments glagoliques, tels que l'Evangile de Zographe, où est conservée la conformité des syllabes dure et douce, caractéristique pour les langages bulgares, est un autre argument en faveur du caractère vieux bulgare de l'écriture de Cyrille et Méthode. La langue bulgare avait des voyelles nasales: ѫ, ѧ; le son aspiré nasal disparaît par la suite, tout en continuant à être employé dans les régions de Salonique et Kostour. Le caractère bulgare du langage des textes de Cyrille et Méthode est attesté par la présence du son S (dz) qui trouve son expression dans les anciens monuments et de la lettre glagolique qui exprime avant tout le son sud-slave, ainsi que de la lettre M labial, les groupes tort, tolt et ort, olt, etc.

2. Particularités morphologiques: La formation du futur avec хощѫ, qui a son héritier dans le futur de la langue bulgare moderne avec la particule *ще, ща* (dans les autres langues slaves le futur composé est formé avec l'emploi de l'héritier préslave бѫдѫ). Le début de la décomposition de la forme infinitive en *да* et *verbum finitum,* etc.

3. Particularités syntaxiques: L'emploi du cas datif possessif à la place du génitif pour la possession. C'est une particularité qui a trouvé un grand développement dans la langue bulgare.

4. Particularités lexicales: identité entre le fonds lexical de base des textes de Cyrille et Méthode et le fonds lexical de la langue bulgare. L'étape précédente de ce fonds c'est le fonds lexical de base de la langue contempo-

raine bulgare. Ici il faut prendre en considération les variantes lexicales, la formation des mots, les nuances du sens dans les monuments des écrits de Cyrille et Méthode et dans la langue bulgare. Les nombreux emprunts grecs des monuments conduisent aussi aux terres bulgares, voisines des terres byzantines ou même entrant pour certaines périodes dans les limites de Byzance.

Si la langue littéraire slave créée par Cyrille et Méthode était le *vieux bulgare,* sa désignation sous d'autres noms — *vieux slave* ou *vieux slave d'église* n'est pas justifiée. Le terme „vieux slave" ne convient pas parce qu'il est indéterminé: en général cette langue n'est pas du vieux slave, à l'époque elle était différenciée comme une langue à part des particularités fondamentales de la langue bulgare. Cette dénomination donne l'impression comme s'il s'agissait d'une langue commune pour tous les peuples slaves (Jan Los). Le nom „vieux slave d'église" ne convient pas non plus. Ce n'est pas une langue artificielle créée pour les besoins de l'église, c'est la langue d'un peuple. En outre, en tant que langue littéraire elle n'a pas été employée uniquement pour les besoins de l'église.

IX. L'ACTIVITE LITTERAIRE ORIGINALE DE CYRILLE ET METHODE EN VIEUX BULGARE

Il ne sera pas exagéré de dire que toute l'activité originale de Constantin-Cyrille en vieux bulgare est placée sous le signe des controverses et des discussions. Le passé n'avait légué aux nouvelles générations de slavistes que plus de scépticisme et peu de résultats des investigations faites. J'ose soutenir qu'aujourd'hui ceux qui posent le signe d'interrogation devant et après le nom d'auteur de Constantin-Cyrille dans les titres de ses oeuvres se basent sur la tradition et non pas sur la lecture attentive des textes.

Les informations arrivées jusqu'à nous attestent de manière non équivoque que Cyrille trouvait l'occasion dans chaque événement, dont il était le témoin ou avait vécu et même dans chaque incident se dressant sur sa route, d'écrire une oeuvre plus ou moins longue. Il avait écrit de telles oeuvres même avant d'avoir créé l'écriture slave. Nous avons indiqué ses lointaines prières, ses discussions avec le patriarche iconoclaste déposé, avec les Sarrasins, les Khazars. Nous avons indiqué aussi qu'en apprenant la langue juive il traduisit une grammaire juive. Ayant créé l'écriture slave il avait eu de nombreuses occasions pour écrire des oeuvres originales.

En créant l'écriture slave il avait ressenti le besoin de prier pour le „discours", dont il parle souvent dans ses causeries et pour lequel il prie même dans sa dernière prière avant la mort. Il avait besoin de ce „discours" pour le transmettre aux Slaves en leur propre langue. Ainsi est née une prière que l'on peut nommer „Alphabétique", vu que l'auteur place dans ses limites les lettres de son alphabet l'une après l'autre.

Le talent d'auteur de Cyrille est attesté de manière catégorique par les anciens littérateurs. Parmi ses oeuvres figurent des oeuvres telles que: „Молитва Константина Философа, сътворена азбоукою"; „Азбоука Кирила Философа"; „Също рече сѧтый Кириль: Азь словомь симь молюсѧ богоу"; la Prière alphabétique, etc.

Cependant, puisque la Prière alphabétique se trouve aussi dans le manuscrit de l'Evangile didactique (Outchitelno évangélié) de Constantin de Preslav, les chercheurs du XIX^e^ s. l'avaient attribuée à cet auteur. Or, le manuscrit de cet Evangile n'est qu'un recueil, de sorte que la présence de la Prière alphabétique ne doit pas signifier qu'elle est de l'auteur du manuscrit, même si Constantin de Preslav aurait été l'auteur de tout le recueil. L'étude attentive du recueil indique, que l'auteur de recueil Constantin de Preslav avait soin de ne pas se taire sur les noms des auteurs des oeuvres qu'il avait utilisées ni même son nom pour les parties de l'Evangile, dont il était véritablement l'auteur. Comme il mentionne son propre nom — „Константина пресвутера ська (съказание)", de la même façon il mentionne aussi le nom de Constantin le Philosophe comme auteur de la Prière alphabétique: Молитва Константина Философа, сътворена азбоукою". A l'instar d'une des premières prières de Cyrille écrite en vers — fait attesté par la recherche — la Prière alphabétique était rédigée aussi en forme versifiée.

Ayant traduit l'Evangile en langue slave, c'est-à-dire en vieux bulgare, Cyrille avait ressenti le besoin de faire appel aux Slaves de l'écouter en leur propre langue. Ainsi est né le poème „Proglas kam Evanguélieto", dont les copies mentionnent dans leurs titres le nom de son auteur. On ne peut plus mettre le signe d'interrogation devant le nom d'auteur de Cyrille, après que les travaux d'investigation ont établi que toute l'oeuvre est édifiée sur ses pensées que nous connaissons d'autres de ses ouvrages. Entre autres l'oeuvre contient aussi une de ses paraboles, dont l'introduction dit textuellement: „Dire aussi ma parabole. . ."

De plus en plus s'impose l'opinion, selon laquelle la *défense de l'écriture en langue nationale,* contenue dans la Vaste vie de Cyrille et qu'il avait exposée à Venise devant les soi-disant „Trilinguistes", c'est-à-dire devant ceux qui soutenaient, que l'écriture et le service divin sont admissibles uniquement en trois langues — en langue hébraïque, en grec ou en latin, était rédigée par Cyrille lui-même. Cette défense contient les arguments, avec lesquels Cyrille et Méthode et leurs disciples défendaient au IX^e^ s. l'introduction de la langue vivante dans le service divin et la littérature et constitue, pour cette raison, l'une des plus précieuses pages de la Vaste vie de Cyrille. Voici quelques arguments qui attestent que c'est Cyrille lui-même qui a écrit sa défense de l'écriture slave et, en général, de l'écriture en langue nationale contre les trilinguistes. Pour pouvoir présenter de manière si pleine et si vivante la défense de Cyrille à Venise, l'auteur de sa Vaste vie a dû avoir sous main un document préparé d'avance, comme il en avait eu pour les autres discussions de Cyrille. Le besoin d'une telle oeuvre aurait dû être très pressante, vu que les „pilatnitzi" ne cessaient d'accuser les frères de Salonique et leurs élèves de ne pas utiliser pour l'office divin le langage sacré. Dans ces conditions, si Cyrille a noté lui-même ses discussions avec les représentants des autres religions, pourquoi ne pas inscrire aussi ses discussions avec les trilinguistes. Les réponses aux accusations formulées fort souvent contre les grands zélateurs slaves et leurs disciples figurent peut-être aussi dans des lettres adressées par Cyrille à des personnalités officielles. Cela est attesté par le fait suivant: dans sa lettre de l'an 880 que le pape Jean VIII^e^ adresse au kniaz Svetopolk pour permettre l'office divin en langue slave, il utilise les arguments que Cyrille

avait utilisés dans sa réponse aux trilinguistes de Venise. La défense de Cyrille de l'écriture et de l'office divin slaves à Venise porte très nettement les traits spécifiques de la pensée et du style de Cyrille et se distingue du style du biographe. On doit mentionner aussi la pleine coïncidence des pensées de la défense (y compris les citations) avec les pensées des oeuvres de Cyrille (surtout du „proglas" de l'Evangile).

Et enfin, „L'écrit pour la foi juste" devait être écrit ou, en cas d'impossibilité pour raison de maladie dicté. Ce qui importait pour Cyrille c'est de défendre sa „foi juste", son oeuvre. L'accusation d'hérésie, qui accompagnait toute son activité de civilisateur slave, était de nature à détruire tout le magnifique édifice, qu'il avait édifié avec tant de talent et tant d'efforts.

Les oeuvres, dont il est question, reflètent la sagesse et la grandeur de Cyrille, raison pour laquelle elles doivent entrer dans l'histoire de la littérature bulgare et slave en tant qu'oeuvres qui lui appartiennent incontestablement.

X. L'OEUVRE LITTERAIRE DE METHODE

Dans le passé Méthode était connu surtout comme traducteur. A présent il est considéré aussi comme homme de lettres original.

Ainsi on lui a attribué *l'Homélie du recueil de Klotz,* qui n'a pas son pendant dans la littérature byzantine. Parmi les différentes obligations que la „loi divine" imposait au chrétien, l'attention du prédicateur fut attirée surtout par les rapports entre l'homme et la femme et, plus spécialement, le mariage. Ici on peut entendre les recommandations ordinaires, telles que — de ne pas dissoudre ce que Dieu a créé, ou que le mari doit se contenter de sa femme. Cependant, le prédicateur ne se limite pas aux seuls préceptes, il adresse aussi de sévères avertissements, tels que de ne pas délaisser la femme de jeunesse, car la répudiation de la femme la condamne à la luxure, respecter la femme que l'on désire, ne pas mêler le parrain et la filleule, vu que le rite du baptême doit être entouré d'un grand respect, etc. Les enseignements du prédicateur concernant l'observation de la loi divine par des princes et les liens du mariage, conduisent vers l'activité prédicatrice de Méthode qui démasque sévèrement Svetopolk et son entourage pour la dépravation de leur vie. L'un des élèves de Méthode nous apprend, que lorsque un richard et conseiller de Svetopolk s'était marié pour sa belle-soeur, Méthode avait essayé par tous les moyens de les convaincre, lui et elle, de divorcer. Le sermon de la légalité chrétienne correspond aux soins et aux efforts de Méthode de l'implanter dans la vie. A cet effet il traduisit le Nomocanon.

La paternité de Méthode de la Homélie est attestée aussi par le fait que l'auteur ou les auteurs du monument, dans lequel elle est publiée, le recueil dit de Klotz, et en général des plus anciens recueils slaves de sermons, ont cherché à inclure dans ces ouvrages surtout des textes écrits par d'éminents représentants de l'église ou du genre, tels qu'étaient parmi les éducateurs slaves uniquement Cyrille et Méthode. Il est peu probable que ces auteurs aient décidé d'inclure dans leurs recueils, parallèlement

aux oeuvres de „saint" Jean Chrysostome, „saint" Athanase et „saint" Epiphane, des sermons d'un prédicateur slave autre que les deux frères.

Oeuvre de Méthode est aussi le Canon de Démètre de Salonique, protecteur de la ville natale de Cyrille et Méthode. Le Canon de Démètre de Salonique se trouve aussi dans les plus anciens livres liturgiques. Il faut considérer que ce culte a été inculqué aux Slaves par les grands frères de Salonique qui sont aussi les auteurs du Canon. Par ce dernier ils expriment leur nostalgie, parcourant de terres lointaines et poursuivis par les „rudes soldats des païens et des hérétiques". La chanson-canon fait connaître au lecteur la vie martyre de ceux qui voulaient opérer une véritable révolution culturelle au IX^{e} s. médiéval, en créant une église populaire et une écriture en langue populaire pour les grandes nations slaves, en démocratisant l'église et la littérature. L'ouvrage se lie à l'annonce de la Vie de Méthode, selon laquelle Méthode avait effectué, après avoir terminé la traduction des livres bibliques, avec son clergé une liturgie à la mémoire de Saint Démètre. D'un autre côté, il conduit aussi au passage du Panégyrique de Cyrille et Méthode selon lequel Méthode, archevêque en Moravie, „avait orné" les églises „avec des chants et refrains religieux".

Le Canon de Saint Démètre témoigne que non seulement Constantin-Cyrille, mais aussi Méthode était poète. Le Canon se range parmi les premières oeuvres poétiques originales de l'ancienne littérature bulgare.

XI. LE CARACTERE DE L'OEUVRE DE CYRILLE ET METHODE

Le caractère de l'oeuvre de Cyrille et Méthode fut déterminé à peine maintenant, à notre époque. C'est à la slavistique et au journalisme bulgare que revient le mérite d'indiquer, que dans les conditions qu'il est né et avec les tâches qu'il devait résoudre, l'oeuvre de Cyrille et Méthode s'est transformée rapidement d'une simple oeuvre éducatrice en une grande lutte socio-culturelle et national-politique qui occupe une grande place non seulement dans l'histoire des peuples slaves mais aussi dans l'histoire de l'Europe médiévale.

Cyrille et Méthode avaient entrepris la lutte pour imposer le droit des Slaves et, en général, des nouveaux peuples, sortis sur l'arène historique en Europe après le crépuscule de l'Antiquité, de se rallier à l'héritage culturel de l'humanité. L'idée de créer un office divin slave avec sa propre écriture slave, basés sur le langage populaire vivant fut extrêmement téméraire à son époque et cachait en soi le danger, comme le souligne Cyrille lui-même, „de considérer comme hérétique chacun qui aurait porté sa pensée sur elle". Or, nous savons très bien quelle était l'attitude envers les hérétiques au Moyen âge. Comme il appert des paroles citées ci-dessus de Cyrille, lui et son frère Méthode avaient créé la nouvelle écriture et le service divin slave en parfaite connaissance du danger qui les menaçait.

Les grands apôtres de l'écriture et de la culture slaves, fondées sur le nouvel alphabet, poursuivaient bravement leur oeuvre, en se dressant avec leur immense énergie, leur profonde pensée et leurs vastes connaissances contre l'Europe réactionnaire, intéressée à maintenir l'ordre établi. Pour arrêter le progrès, dont les deux frères étaient porteurs, cette même Europe

leur opposait sa théorie du soi-disant trilinguisme, selon laquelle le service divin ne pouvait être fait qu'en trois langues — l'hébreux, le grec et le latin. Cyrille et Méthode entamèrent la lutte contre les trilinguistes. La lutte contre ces derniers était la lutte pour le progrès, pour frayer la route au développement culturel et social des nouveaux peuples, qui s'étaient engagés impétueusement dans l'histoire de l'Europe. La lutte contre les trilinguistes était la lutte pour l'égalité entre les peuples. Cyrille et Méthode n'admettaient pas que certains peuples se considèrent comme les „élus de Dieu" et qu'ils aient le droit de se servir de l'écriture et du livre en leur propre langue, tandis que les autres soient traités de „barbares" et on leur refusait le droit à l'éducation et d'avoir leur propre église. En combattant pour le service divin slave, pour l'écriture slave et pour la culture littéraire slave, Cyrille et Méthode combattaient aussi pour l'égalité des droits des Slaves et, en général, de tous les peuples sur le plan de la culture.

La lutte de Cyrille et Méthode contre les „trilinguistes" poursuivait aussi un but démocratique: rendre possible, par le truchement de l'écriture et du service divin slaves et, en général par l'écriture et le service divin en langue populaire, l'adhésion à la culture des vastes couches populaires.

La lutte de Cyrille et Méthode visait aussi la consolidation et le développement de la nationalité. Leur oeuvre aidait la nationalité d'édifier sa propre vie culturelle et, en même temps, de ne pas permettre aucune pénétration culturelle ou politique. Leur oeuvre était le bouclier des Slaves, tourné contre l'agression des féodaux étrangers — germaniques et byzantins, qui aspiraient à asservir et assimiler les tribus et les peuples slaves. En déployant leur activité en Moravie, où ils coupent par elle la voie aux féodaux germaniques vers les Slaves, les frères de Salonique se placent à l'avant-garde des plus âpres contradictions de classes et nationales de l'Europe médiévale.

Il est évident, que l'oeuvre de Cyrille et Méthode a le caractère et les dimensions d'une grande cause révolutionnaire. Par son exaltation combattive et révolutionnaire l'oeuvre des immortels apôtres de l'écriture slave est unique par son genre pour toute la vie culturelle, sociale et politique de l'Europe du IX^{e} s.

XII. L'OEUVRE DE CYRILLE ET METHODE DANS LES TERRES SLAVES. LA BULGARIE — BERCEAU DE L'ECRITURE SLAVE ET DE LA CULTURE MEDIEVALE SLAVE

La connaissance de Cyrille et Méthode aurait été incomplète si l'on n'analysait pas la propagation de leur oeuvre dans les terres slaves. Comme on le sait leur activité ne produisit pas ses effets uniquement au sein des Slaves avec lesquels ils avaient un contact direct. Leur oeuvre avait trouvé de différentes voies pour se répandre parmi presque tous les peuples slaves, en formant la base de leur vie culturelle.

L'étude de la propagation et l'influence de l'oeuvre de Cyrille et Méthode — écriture, littérature, langue — dans les différents pays slaves se poursuit depuis de longues années. De nombreuses questions dans ce domaine restent, cependant, litigieuses et non encore résolues.

Le sort de la tradition de Cyrille et Méthode en Moravie après la mort de ce dernier a encore besoin d'éclaircissements complémentaires. Où vont-ils, quelle activité déploient-ils et quelles traces laissent-ils derrière eux les élèves de Méthode, dont le sort n'est pas mentionné dans la Vaste vie de Clément et la Vie de Naoum? Dernièrement se pose aussi la question du sort de Gorazde que Méthode avait désigné comme son remplaçant. De temps en temps on discute si l'activité de Cyrille et Méthode avait touché ou non la Pologne, etc.

Les monuments nous donnent plus d'informations sur le passage des élèves de Cyrille et Méthode, respectivement de Méthode, en Bulgarie. Cependant, les informations des monuments doivent être jugées et utilisées attentivement. On ne peut évidemment pas formuler des objections contre les informations, selon lesquelles l'oeuvre de Cyrille et Méthode fut transférée en Bulgarie de la Grande Moravie du vivant de Méthode. Cependant, si l'on tourne ces informations, reste ouverte la question comment les livres créés par Cyrille et Méthode sont venus de la Grande Moravie en Bulgarie et chez les Slaves de l'est et du sud. Après la mort de Méthode la plupart de ces livres ont été détruits, tandis que Clément, Naoum et Anguélari étaient partis pour la Bulgarie même sans leurs vêtements.

En général il faut accorder une plus grande attention au développement de l'oeuvre de Cyrille et Méthode en Bulgarie et à l'importance de la Bulgarie pour la création dans plusieurs autres pays d'une vie culturelle basée sur l'écriture. Pour différentes raisons l'église slave ne fut pas fondée en Grande Moravie. Il en fut de même de l'écriture slave, créée par Cyrille et Méthode, qui n'eut pas de succès ici. L'église slave fut édifiée en Bulgarie, le peuple bulgare fut le premier à accepter l'écriture en sa langue nationale en tant qu'écriture nationale et officielle de l'Eglise et de l'Etat. Le peuple bulgare créa les premières écoles littéraires en langue nationale et le premier „Siècle d'or" de la littérature et de la culture dans l'histoire des peuples européens. La Bulgarie devint le berceau de l'écriture slave. C'est d'elle que cette écriture s'est répandue dans presque toute l'Europe de l'est.

On peut dire, que grâce à Cyrille et Méthode et leurs élèves et disciples en Europe, dans laquelle existaient à cette époque deux grandes cultures fondées sur l'écriture, — l'une en langue grecque, l'autre en langue latine,—est apparue une troisième culture fondée sur l'écriture — celle du vieux bulgare.

Et, enfin, il faut accorder la plus grande attention aussi à la tradition de Cyrille et Méthode dans les pays slaves d'une époque plus récente. Elle a son importance au Moyen âge pour la conservation et le développement de la vie nationale slave. A l'époque de la Renaissance slave elle joue un rôle éveilleur: avec elle Bulgares, Tchèques, Slovaques, Slovènes, Croates et autres prennent conscience en tant que peuples slaves, ils s'opposent à ceux qui désirent les inclure dans leur vie culturelle et nationale, ils édifient leur propre culture nationale. La tradition de Cyrille et Méthode a de l'importance aussi pour le développement des relations mutuelles slaves, édifiées sur la base d'une tradition commune. Même à une époque encore plus récente la tradition de Cyrille et Méthode n'a pas perdu son importance. La culture, le progrès et l'humanisme ne peuvent pas être édifiés sur un espace vide: l'appréciation équitable de la tradition, liée dans plusieurs peuples slaves avec l'oeuvre de Cyrille et Méthode, contribue grandement au développement et au progrès contemporains.

Dimitre Angelov (Sofia)

L'ETAT BULGARE ET LA LITTERATURE ET CULTURE SLAVES

La Bulgarie est le premier pays qui était devenu, à l'époque médiévale, le centre de l'écriture et de la culture slaves et dans lequel l'oeuvre de Cyrille et Méthode et de leurs disciples avait trouvé des fondements solides et plus durables. Au sein de l'Etat bulgare, dans les écoles d'Ohrid et de Preslav, fut édifié le premier système de l'enseignement du vieux bulgare. Ici fut posé le début d'une littérature riche et variée qui se répand dans tous les coins du pays et trouva, par la suite, un terrain propice de propagande aussi dans d'autres pays slaves — en Russie et en Serbie. Le rôle de la Bulgarie en tant que premier et principal centre dirigeant de l'éducation et de la culture slaves pendant la période du Moyen âge est incontestable. Les raisons en sont nombreuses et résident dans l'ambiance historique et concrète de la fin du IX^{e} et le début du X^{e} s. Cependant, les facteurs principaux et décisifs du processus de notre développement historique pendant la période envisagée qui méritent une attention spéciale sont au nombre de deux — d'un côté, ce sont l'expansion territoriale et la consolidation politique de l'Etat bulgare et, de l'autre, la formation et l'affermissement de la nationalité bulgare.

L'inclusion des Slaves du groupe bulgare dans les limites de l'Etat et sa consolidation et centralisation intérieures constituent un processus long et complexe. Au début, l'Etat bulgare, édifié en l'an 681 avec capitale Pliska, était relativement limité dans ses frontières territoriales. Il ne comprenait que quelques tribus slaves de l'actuelle Bulgarie du nord-est, dont les kniaz avaient recherché la coopération avec le khan protobulgare Asparouk pour entreprendre des actions communes contre l'Empire byzantin. Au point de vue administratif et militaire l'Etat était fort morcelé. Parallèlement au pouvoir du gouverneur suprême du pays (le khan) un important pouvoir était dévolu aux kniaz des différentes tribus slaves, qui disposaient de leurs propres armées et de leurs propres appareils administratifs.[1] Un tel kniaz autonome, dont il est question en rapport avec les événements vers l'an 760, était, par exemple, le chef de la tribu slave des

[1] М. Андреев, Д. Ангелов. История на българската феодална държава и право. С., 1972, p. 85.

Sévères Slavoun.[2] Les régions gouvernées par les kniaz slaves portaient le nom de Slavinii; tout l'Etat était nommé la Bulgarie. Pendant cette période précoce de la formation de l'Etat les Slaves et les Protobulgares vivaient de manière isolée les uns des autres, chacun d'eux possédant sa propre langue, religion et coutumes. Comme langue officielle était utilisé le grec, fait attesté par les inscriptions rupestres conservées des khans protobulgares de ce temps.

Progressivement l'Etat bulgare avait commencé à élargir ses frontières initiales et incorporer à son territoire d'autres tribus slaves du groupe bulgare. C'est une politique, que les khans avaient poursuivie durant de longs siècles et dont l'un des résultats avait été de les engager dans des âpres luttes contre l'Empire byzantin.[3] Les premiers succès de l'accomplissement de cette politique furent enregistrés lors du gouvernement du khan Tervel (702—718), lorsque la Bulgarie avait annexé la région de Zagoré, au sud de Stara planina, entre les villes actuelles Sliven et Nessèbre. Après une période de désordres intérieurs qui ébranlaient l'Etat pendant la deuxième moitié du VIII^e^ s., de nouvelles acquisitions territoriales furent conquises au temps du khan Kroum (803—814) et du khan Omourtag (814—832). Au territoire bulgare fut annexée encore une partie de la Thrace orientale, peuplée en majorité par des Slaves. L'élargissement territoriale avait eu lieu aussi en direction sud-ouest par l'annexion de la ville de Serdica (Sredetz). A la suite d'actions victorieuses contre les Avars et grâce à l'entente avec les souverains francs l'Etat bulgare avait élargi au début du IX^e^ s. son territoire aussi du côté nord-ouest en annexant une vaste région au sud et au nord du Danube jusqu'à la rivière Tissa.

Au temps de l'héritier d'Omourtag, le khan Malamir (832 — 836), l'Etat bulgare avait arrondi ses acquisitions territoriales au sud de Stara planina par l'annexion de la région rhodope et la plaine de Thrace le long du cours moyen de la rivière Maritza. A la même époque fut ralliée à la Bulgarie aussi la grande ville de Plovdiv (la ville thrace Poulpoudeva). De cette façon presque toutes les tribus slaves en Thrace furent incluses dans leur centre politique naturel. Peu de temps après, au temps du gouvernement du khan Pressian (836—852) avait commencé l'annexion des tribus slaves peuplant l'actuelle Macédoine. Le processus de l'annexion de ces Slaves avait continué aussi au temps du kniaz Boris (852—889), lorsque le territoire de son Etat s'était enrichi de plusieurs importants centres urbains, tels qu'Ohrid et Prilep. A cette époque les frontières de la Bulgarie incluaient aussi une partie des terres albanaises, peuplées par les Slaves du groupe bulgare. Lors du règne de Siméon (893—927) l'Etat avait réalisé de nouvelles acquisitions territoriales en Macédoine du sud, de sorte que la frontière entre la Bulgarie et la Byzance fût située à une vingtaine de kilomètres au nord de Salonique. Au début du X^e^ s. l'Etat bulgare était devenu l'un des plus puissants facteurs politiques et militaires dans les Balkans. Son principal noyau territorial était formé par les régions de la Mésie, la Thrace et la Macédoine, en 893 la ville de Preslav devint sa capitale. A la suite de l'équitable politique des souverains bulgares presque tous les Slaves du groupe bulgare étaient inclus dans les confins de l'Etat, en évitant ainsi

[2] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I. Ч. 1. С., 1918, p. 222.

[3] История на България. I. С., 1961, p. 86 sq., p. 110 sq.

le danger d'être soumis et progressivement assimilés par l'Empire byzantin. Sous le pouvoir de ce dernier étaient restés les Slaves des environs de Salonique et de la Grèce du nord, centrale et du sud, presque hellénisés au VIII^e—IX^e s. et ayant perdu avec le temps leur sentiment de groupe ethnique autonome.

Parallèlement à l'inclusion des Slaves dans les frontières de plus en plus vastes de l'Etat bulgare, avait commencé aussi, au VIII^e—IX^e s., à se développer le processus de l'édification des rapports féodaux.[4] Au fond de ce processus résidait la décomposition de la commune rurale libre et l'appauvrissement d'une partie des paysans qui étaient tombés dans une subordination économique et, par la suite aussi hors économique. La phase précoce du féodalisme, caractéristique pour l'histoire de l'Etat bulgare au VIII^e—IX^e s., avait comme corollaire la destruction évidente des assises de l'organisation clanale et tribale et l'apparition d'une nouvelle aristocratie administrative féodalisante d'origine protobulgare ou slave, qui était étroitement liée au palais et à sa politique intérieure et extérieure. Cette nouvelle aristocratie avait besoin d'un pouvoir central fort, d'une solide administration civile et militaire afin de pouvoir consolider sa condition et d'élargir progressivement ses droits par rapport aux communes rurales et aux paysans placés en position de subordination. Un pouvoir central fort était nécessaire pendant la période qui nous intéresse aussi en vue des fréquentes et lourdes guerres poursuivies contre la Byzance et d'autres voisins. L'organisation tribale morcelée et la présence de diverses unités militaires, conduites par des kniaz slaves locaux, entravaient le déploiement avec l'envergure nécessaire de la puissance défensive et offensive du pays, ne lui permettant pas d'unir pleinement toutes ses forces.

La politique de la centralisation de l'Etat, motivée par le processus en voie de développement de féodalisation et la gravité des événements de la politique extérieure, se manifeste pour la première fois de manière plus explicite au début du IX^e s. lors du gouvernement de Kroum (803—814). Il est le premier souverain bulgare, pour lequel nous savons avec certitude qu'il avait pris des mesures visant l'élargissement du pouvoir du khan dans les régions périphériques de l'Etat et la suppression de l'autonomie des kniaz slaves locaux. Ce fait est attesté par le texte de l'inscription dite de Hambarli, provenant de l'époque de Kroum.[5] Dans cette inscription il est question des régions de la Thrace orientale incluses dans les frontières de l'Etat bulgare à la suite des guerres victorieuses contre la Byzance et dans lesquelles le khan établissait comme gouverneurs de hauts dignitaires choisis au sein de l'aristocratie protobulgare.

La politique de centralisation de Kroum se manifeste aussi dans les quelques lois promulguées par lui et dont parle le dictionnaire encyclopédique byzantin Svida.[6] Le but de ces lois était d'octroyer un droit commun pour tous les citoyens du pays et d'établir un système de dispositions juridiques pénales valables pour tout l'Etat. Indépendamment du caractère

---

[4] История на България, p. 80 sq.; D. Angelov. Genèse et développement du régime féodal en Bulgarie (VII^e—X^e s.). — Etudes balkaniques, 3, S., 1973, p. 37 sq.

[5] V. Beševliev. Die protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963, p. 220 sq.

[6] В. Н. Златарски. Op. cit., p. 421; М. Андреев, Д. Ангелов Op. cit., p. 26 sq.

forcément limité de la législation de Kroum, cette dernière marque incontestablement un pas en avant vers la suppression du morcellement tribal et la création d'une base juridique en vue d'une plus grande centralisation.

La politique de centralisation, amorcée par Kroum, fut continuée par son successeur Omourtag (814—832). Pendant son gouvernement, aux termes du récit du chroniqueur allemand Einhard, fut supprimée l'autonomie des tribus slaves Timotchans, Branitchevs et Abordits qui habitaient dans les confins nord-ouest de l'Etat bulgare (dans la région des rivières Dounav et Tissa). A la tête de ces tribus, à l'instar de toutes les Slaviniis, étaient placés des kniaz, considérés comme des alliés du khan et disposant d'un pouvoir administratif et militaire considérable. Pendant la période qui nous intéresse l'autonomie de ces kniaz locaux représentait un danger réel pour le destin de l'Etat slavo-bulgare car, selon les dires du chroniqueur allemand, ils avaient renoncé à leur union avec les Protobulgares (a Bulgarorum societate desciverant)[7] et recherchaient la collaboration avec l'empereur franc. Pour éviter un tel développement des choses, Omourtag avait envoyé des troupes qui chassèrent de la région indiquée les kniaz des trois tribus slaves, en les remplaçant par des organes directs du souverain (expulsis eorum ducibus, bulgaricos super eos rectores constituerunt).[8]

L'oeuvre de consolidation de l'Etat slavo-bulgare, commencée par Kroum et Omourtag, fut continuée par Malamir, Pressian et surtout par Boris (852—889). Sous ce rapport un grand rôle revient à l'adoption, au cours du règne de Boris, de la religion chrétienne comme religion officielle de l'Etat. La conception soutenue par l'église chrétienne, que le souverain est délégué par le père divin et qu'il doit gouverner seul ses sujets, donnait un puissant appui aux aspirations centralisatrices et minait les tendances particularistes, existant encore en rapport avec l'organisation clanale et tribale. Les idées théocrato-autocratiques, propagées par les prédicateurs du christianisme, avaient gagné du terrain surtout au temps du règne de Boris et le roi Siméon (893—927). La conception que le souverain est le représentant du père divin et doit exercer son pouvoir sur la terre aussi pleinement et sans restriction que dieu exerce le sien au ciel, s'était formée définitivement et avait reçu une base religieuse.

A la suite de la politique conséquente de centralisation, poursuivie pendant la deuxième moitié du IX^{e} s. dans le domaine de l'organisation administrative de l'Etat bulgare, eurent lieu de nombreuses modifications essentielles. Le principe, existant depuis des siècles, de la division du territoire de l'Etat en conformité de la présence des différentes tribus, fut délaissé pleinement et définitivement. La rangée des Slavinii (des tribus des Sévères, Berzites, Dragouvitchs, etc.) qui avaient existé durant de longues années en Mésie, en Thrace et en Macédoine en tant que régions soumises à l'autorité des différents kniaz locaux, disparurent à jamais. A leur place apparurent, pendant la période qui nous intéresse (à partir du temps de Boris), de nouvelles unités militaires et administratives qui reflétaient le processus déjà accompli de la centralisation de l'Etat. Ces unités sont connues sous le nom de comitat.

A la tête de chaque comitat était placé le comit (comes, κόμης). Dans les sources de la deuxième moitié du IX^{e} s. il est question de plusieurs co-

[7] Извори за българската история. VII. С., 1960, p. 35.
[8] М. Андреев, Д. Ангелов, Op. cit., p. 105.

mits; tel était, par exemple, Tiradin qui gouvernait au temps du règne de Boris très probablement la région de Brégalnitza. Tel était aussi Dometa (ou Dobeta), nommé par le roi Boris comme gouverneur de la région de Koutmitchevitza, au nord du lac d'Ohrid, ainsi que Drastar, comit au temps de Siméon dans la région au nord de Salonique, dont il est question dans l'inscription du village de Narach.[9]

Parallèlement aux comits il y avait aussi d'autres hauts dignitaires gouvernant les régions — les tarkhans, terme très probablement d'origine protobulgare. Pendant le règne du roi Boris il est question d'un boritarkhan à Belgrade et pendant le règne de Siméon — d'un olgutarkhan qui partageait avec le comit Drastar de hautes fonctions dans la région frontalière au nord de Salonique.[10]

Dans l'esprit des principes concernant l'organisation et le gouvernement de l'Etat, réalisés au temps de Boris et Siméon, fut introduit aussi un autre système de normes juridiques valables pour toute la population du pays. Ce système fut adopté et développé d'après le modèle du droit byzantin, il trouva son expression dans la célèbre „Loi pour le jugement des gens", rédigée en Bulgarie probablement peu de temps après la conversion au christianisme. Cette loi a grandement contribué à l'unification de la vie juridique du pays, à l'unité des dispositions pénales, à l'égalisation des sujets par des lois et des règles laïques et ecclésiastiques polyvalentes.

En relation étroite avec le processus de centralisation de l'Etat bulgare eut lieu, au IX^{e}—X^{e} s., aussi le processus de la formation et de l'affermissement de la nationalité bulgare. Ce processus consistait, d'un côté, dans la liquidation progressive du morcellement tribale des Slaves et leur cohésion interne et, de l'autre — dans la suppression des différences entre les Slaves et les Bulgares, dans l'union des deux groupes ethniques en une seule nation.[11]

La liquidation du morcellement tribal des Slaves fut facilitée par l'affinité existante entre les différentes tribus des Slaves du „groupe bulgare", qui habitaient le territoire de l'Etat commun et avaient la possibilité d'être en contact permanent entre elles. Ce rapprochement s'était opéré surtout pendant la première moitié et le milieu du IX^{e} s., lorsque le territoire de l'Etat s'était vu agrandi par presque toute la Thrace et la Macédoine. Le contact ainsi établi entre les Slaves locaux sur une base économique, politique et militaire contribua à la suppression relativement rapide des différences insignifiantes existant entre eux, à leur transformation en une communauté ethnique presque monolithe.

Parallèlement à la fusion des tribus slaves s'opérait progressivement aussi le mélange des Slaves et des Protobulgares et leur soudure dans une nationalité commune, à la conscience nationale unique. Au VII^{e} s. et, dans une grande mesure, aussi au VIII^{e} s. ce processus se trouvait encore dans sa phase initiale. Les Slaves et les Protobulgares habitaient assez éloignés les uns des autres, ils avaient des religions différentes, des langues et des coutumes différentes. Cependant, avec le temps avait commencé un rapprochement de plus en plus souligné et plus effectif entre eux. Le principal

---

[9] М. Андреев, Д. Ангелов. Op. cit., p. 109.
[10] Ibidem.
[11] Д. Ангелов. Образуване на българската народност. С., 1971, p. 238 sq.

facteur de ce rapprochement était la présence d'un même Etat, poursuivant une même politique extérieure visant à faire face à des ennemis dangereux, en premier lieu à la Byzance. Cette politique commune, trouvant son expression dans des campagnes militaires communes, dans des initiatives de défense pour la fortification des frontières, dans la construction de forteresses et de routes, avait pour effet de rapprocher les deux groupes nationaux et créait des conditions pour surmonter les différences de coutumes, de foi et de religion.

Au cours de la première moitié du IX^{e} s. le processus de fusion des Slaves et des Protobulgares était déjà considérablement avancé. Il était grandement facilité aussi par la politique déjà mentionnée des souverains bulgares visant la centralisation de l'Etat. La fusion portait, d'un côté, surtout sur les classes dirigeantes des boyards protobulgares et slaves, qui formaient une classe féodale commune, et, de l'autre, sur les gens du peuple, c'est-à-dire sur la paysannerie — la masse fondamentale de l'Etat.

L'adoption du christianisme en tant que religion officielle de l'Etat contribua grandement à l'affermissement de la nationalité bulgare. Cette religion créait des conditions favorables à la propagation d'une morale commune pour tous les sujets de l'Etat, à l'établissement des normes uniques de conduite publique et individuelle, des mêmes habitudes, traditions et conceptions. Devant le „dieu chrétien" commun disparaissaient de plus en plus des différences existant entre les Protobulgares et les Slaves dans le domaine des croyances religieuses, des coutumes, des vêtements, etc., tous étaient égaux au nom de la foi unique qui s'était imposée dans le pays. Sous ce rapport la conversion au christianisme de l'Etat avait joué un grand rôle, dans certains cas décisifs, au sein du processus de l'édification de la nationalité bulgare.

La fusion des Slaves et des Protobulgares dans un peuple unique s'était opérée, de toute évidence, avec une prédominance de l'élément slave au point de vue quantitatif. Cette prédominance existait déjà au stade précoce de l'histoire de l'Etat slavo-bulgare à la fin du VII^{e} et au début du VIII^{e} s. et devint encore plus soulignée au cours du IX^{e} s., lorsque le territoire de l'Etat s'était vu aggrandir par des régions de la Thrace et de la Macédoine, peuplées surtout par des Slaves. A la suite de la prédominance numérique des Slaves il fut parfaitement naturel, que la langue protobulgare disparaisse pendant le processus de mélange des deux groupes ethniques et finisse par disparaître à la fin définitivement. Et c'est ce qui arriva. La preuve nous est fournie par les premiers ouvrages de la littérature bulgare, datant de la fin du IX^{e} et le début du X^{e} s. Dans ces ouvrages le triomphe de la langue slave est complet, tant au point de vue morphologique, que lexical et syntaxique. De la langue protobulgare turkmène, jadis très répandue, n'est resté presque rien, sauf, peut-être 40 — 50 mots. Cette langue avait conservé des positions plus durables dans la terminologie juridique de l'Etat, utilisée en Bulgarie médiévale au IX^{e}—X^{e} s. avec des vocables tels que alobogatour, tarkan, boil, etc. Comme héritage des Protobulgares est resté aussi le nom de Bulgarie pour l'indication de l'Etat et le terme Bulgares pour indiquer tous ceux qui appartenaient à la nouvelle communauté nationale. Au IX^{e}—X^{e} s. le terme bulgare était employé dans tous les coins du pays — en Mésie, en Thrace et en Macédoine — tandis que les anciens

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА
БАН БИБЛИОТЕКА

indications tribales locales (Sévères, Rinhinis, Dragouvitchs, etc.) disparurent progressivement.

Dans ces conditions fut introduite en Bulgarie l'écriture slave, grâce à l'activité de Clément et Naoum qui avaient trouvé refuge dans le pays après avoir été chassés de la Grande Moravie. La propagation de l'écriture et de la littérature slaves était devenue possible grâce à la présence d'un peuple bulgare déjà formé qui était par son essence, sa langue et toute sa culture matérielle et spirituelle slave. Ainsi, le terrain pour la vaste activité civilisatrice et littéraire de Clément et de Naoum était déjà mûr. Cette activité avait contribué aussi à l'affermissement définitif de la nationalité bulgare, à la fusion plus complète des Protobulgares et des Slaves par le truchement de la littérature et de la culture communes, dont les deux écoles d'Ohrid et de Preslav en étaient le centre. En ceci réside aussi le grand et inappréciable service historique, rendu par Clément et Naoum, en tant que continuateurs de l'oeuvre des frères de Salonique en Bulgarie.

Un rôle essentiel pour la réussite de la féconde mission des élèves de Cyrille et Méthode en Bulgarie fut joué par l'Etat bulgare intérieurement consolidé et centralisé au temps du gouvernement du kniaz Boris et de son héritier Siméon. Grâce à l'aide accordée par l'Etat il était devenu possible de préparer, dans un délai relativement assez court les conditions pour le déploiement d'une vaste activité didactique et littéraire, ainsi que pour la prise des mesures nécessaires pour la propagation de l'écriture et de la littérature slaves dans tous les coins du pays.

Les plus précieuses données concernant la contribution de l'Etat à l'organisation de l'activité de Clément et Naoum sont contenues dans la Vaste vie de Clément, écrite vers la fin du XI^{e} s. par l'archevêque d'Ohrid Théophilacte à la base d'un original bulgare, non parvenu jusqu'à nous et rédigé après l'an 916. Il ressort de ce récit, que dès le début de leur arrivée en Bulgarie Clément et Naoum bénéficièrent des grands soins de la part du kniaz Boris en vue de l'amélioration de leurs conditions matérielles, ce qui avait comme conséquence de leur permettre de déployer librement et tranquillement leur activité de prédicateur et civilisatrice. Le souverain bulgare — lit-on dans la Vie — „leur avait donné des vêtements convenant à des prêtres, accordé tous les honneurs et ordonné qu'on leur donne des logements, réservés pour ses meilleurs amis. Il leur avait assuré l'abondance de tout ce dont ils pouvaient avoir besoin, sachant bien, que le souci pour le moindre besoin corporel déviait beaucoup de la pensée pour dieu."[12] Les efforts de Boris visant à assurer la condition matérielle des principaux militants de la propagation de l'écriture slave dans le pays apparaissent encore plus nettement après l'envoi de Clément dans la région de Koutmitchevitza (en Bulgarie du sud-ouest) et après la fondation de l'école d'Ohrid. L'auteur de la Vie raconte, que tous les habitants de la région étaient tenus „de recevoir le saint (Clément) avec respect, de mettre à sa disposition avec abondance et généreusement tout, de lui faire des cadeaux et répandre par des choses visibles le trésor d'amour enfermé dans l'âme." De son côté, le kniaz Boris lui-même „fit don au tribienheureux Clément de trois maisons à Devol, qui se distinguaient par leur luxe et appartenaient

[12] А л. М и л е в. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, XVI, p. 121 sq.

au clan des comes. En outre, il lui offrit aussi des endroits de repos à Ohrid et Glavinitzi"[13].

Boris déploya des soins spéciaux aussi par rapport aux jeunes gens éduqués par Clément pendant sept ans et dont le nombre était 3500 personnes. Les mieux formés d'entre eux devinrent des instituteurs ou des prêtres. Avec leur aide furent fondées des écoles pour l'instruction slave et la propagation de la religion chrétienne. Pour ces élèves de Clément la Vie dit: „Dans chaque région il se servait de trois cents élèves sans leurs auxiliaires. Ils ne payaient rien au kniaz (*μηδὲν τῷ ἀρχόντι συντελούσιν*) ils servaient dieu et étaient tenus de s'aquitter à lui ou plutôt de le remercier." Il ressort de cette information, que les principaux collaborateurs de Clément d'Ohrid au cours de son activité de prédicateur et d'instruction étaient exonérés de tous les impôts d'Etat, ce qui, d'après la pratique établie, était considéré comme obligation envers le souverain suprême (le kniaz). Ce privilège était accordé aux élèves de Clément en conformité des idées déjà indiquées du kniaz Boris concernant l'assurance matérielle en tant qu'important facteur pour l'accomplissement de tâches grandes et importantes. Nous sommes ici en présence d'une politique bien réfléchie, ne pouvant être mise en pratique qu'en présence d'un Etat fort, intérieurement consolidé et centralisé, comme c'était le cas de la Bulgarie pendant la deuxième moitié du IX^e^ s.

L'exécuteur direct des tâches assignées par Boris concernant l'organisation de l'activité didactique et civilisatrice de Clément d'Ohrid était le gouverneur d'alors de la région de Koutmitchevitza, le boyard Dometa. Il fut nommé par le souverain bulgare comes de cette région peu de temps avant l'arrivée de Clément dans la région; pour son activité on lit dans la Vie: „*Il* (Boris) remit le bienheureux Clément à Dometa ou, plus exactement, Dometa à Clément ou, pour être encore plus précis, il les remit l'un à l'autre, l'un obéissant à tout, l'autre — pour se servir du premier en tant qu' aide lors de la prise de ses décisions."[14] Ce passage atteste l'existence pendant cette période du mécanisme centralisé du gouvernement de l'Etat. Le souverain avait son propre organe (comes) dans l'une des régions administratives du pays, auquel il assignait une tâche déterminée et lui donnait des directives pour son accomplissement.

Dans l'esprit de la politique de son père, Siméon continua les soins et les efforts pour mener à bien l'oeuvre des élèves de Cyrille et Méthode. A cette époque Clément fut nommé évêque et déploya une vaste activité didactique et littéraire et construisit plusieurs églises et monastères à Ohrid. Dans tout cela il était aidé activement par le souverain bulgare, qu'il considérait comme le dirigeant suprême non seulement des affaires temporelles, mais aussi ecclésiastiques. Grâce à son soutien l'école d'Ohrid connut un grand développement ultérieur. De grands soins furent déployés de la part du pouvoir d'Etat aussi pour l'école à Preslav. A la fin du IX^e^ et au début du X^e^ s. dans cette dernière furent formés un grand nombre de talentueux écrivains, tels que l'évêque Constantin, Jean, Tchernorisetz Hrabar, Jean l'Exarque, etc., qui posèrent les fondements d'une riche lit-

[13] А л. М и л е в. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, XVII, p. 125.
[14] Ibidem.

térature médiévale variée et riche de contenu. Ainsi la Bulgarie était devenue un véritable centre de la littérature et de la culture slave, un pays au sein duquel l'oeuvre de Cyrille et Méthode avait obtenu une base solide pour son développement ultérieur. En ceci réside justement la grande différence entre la Bulgarie et la Grande Moravie. Dans cette dernière l'oeuvre des frères de Salonique échoua, leurs élèves furent chassés du pays. C'est en Bulgarie qu'il trouva un fondement solide et reçut la plus vaste propagation possible pour cette époque. Tout cela était dû au fait, que l'oeuvre de Cyrille et Méthode fut appuyée et orientée en Bulgarie par un Etat fort, dont les souverains avaient le désir et la possibilité de déployer une politique civilisatrice bien organisée. Cette politique correspondait aux besoins et aux aspirations de la nationalité bulgare, édifiée pendant la période envisagée. Son heureux accomplissement avait eu de grandes et de très fertiles conséquences pour tout le peuple à l'époque du Moyen âge.

Angiolo Danti (Roma)

L'ITINERARIO SPIRITUALE DI UN SANTO/ DALLA SAGGEZZA ALLA SAPIENZA NOTE SUL CAP. III DELLA VITA CONSTANTINI

0.1. Nel passare in rassegna le posizioni più recenti della storiografia cirillo-metodiana[1] mi ha colpito una certa fissità e ripetitività degli argomenti trattati; e, per contro, la dimenticanza di altri temi, anche emergenti nel dibattito culturale degli ultimi anni. Senza impegnarmi in una seria ricerca delle cause — e del resto dubito che ne sarei capace — mi pare di poter dire che il mancato rinnovamento della storiografia cirillo-metodiana rappresenta il prezzo, probabilmente, da pagare alla splendida tradizione di questi studi che ha caratterizzato il nostro secolo. E anche senza pretendere di proporre all'attenzione degli specialisti un elenco completo di omissioni e di desiderata, per avvalorare il mio convincimento mi limito a rilevare un solo aspetto della questione, che, però, mi sembra importante. Non si è prestata finora la dovuta attenzione, mi pare, al rapporto — essenziale per ogni biografia, anche laica, tant'è che affonda le sue radici ben dentro il mondo classico[2] — tra racconto biografico e narrazione storica. Non si è insomma riflettuto abbastanza, a proposito delle *Vitae* dei primi Apostoli slavi, sulla „posizione ambigua" dell'opera agiografica, collocata com'è tra la narrazione di fatti reali o verosimili e il loro significato traslato; in stretto rapporto, questo, con lo scopo che l'agiografo si prefigge. Nel nostro caso, com'è stato detto autorevolmente, „elevare a dignità di esempio le vicende terrene dei primi učiteli"[3] (maestri).

Certo, ad un libro come *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, ci si deve accostare sempre con l'attenzione dovuta ad un classico. Del resto è difficile sfuggire al fascino delle suggestive indicazioni circa il valore storico delle *Vitae*. Ma d'altra parte è anche difficile non accorgersi che, a conti fatti, la ricerca erudita della filologia positivistica — i cui grandi meriti sarebbe impossibile e comunque ingiusto sottovalu-

[1] Per la bibliografia più recente cf. S. Nicolova. Nouvelles recherches sur la vie et l'oeuvre de Cyrille et Methode. — In: Palaeobulgarica, Sofija, 1977, I, 4, p. 34—49.

[2] Ho presente un lavoro classico come il volume di A. Momigliano. The development of Greek Biography. Cambridge, 1971, p. 127 (trad. it. Torino, 1974).

[3] R. Picchio. Compilazione e trama narrativa nelle Vite di Costantino e Metodio. — In: Ricerche Slavistiche, VIII, 1960, p. 61—95. La frase citata è a p. 71.

tare — non riesce a far luce su una problematica che non può essere elusa, e neppure a spiegare la contraddittorietà di dati che proprio tale ricerca contribuisce a mettere di volta in volta in evidenza. Il rilievo che uno studioso come il Lemerle muove alle *Légendes* e ad altri saggi di padre Dvorník („attaché à en montrer l'entière historicité, il a fait dans un savant commentaire un sort à chaque mot"[4]) potrebbe essere in qualche modo generalizzato.

E' infatti certamente significativo che il Grivec concluda la sua analisi minuziosa, e per certi aspetti acuta, del capitolo terzo della *Vita Constantini* (su di esso ci fermeremo, ché della sua struttura e interpretazione intendo parlare) con il dubbio che „je Cirilov životopisec razverstitev zmešal, kakor tudi na nekaterih drugih mestih ni povsem točen." Infatti secondo lui „psihologično je utemeljena sledeča razverstitev : odpoved mladostnim zabavam, posvetitev svetemu Gregoriju, mistična zaroka. Brez dvoma pa je med posvetitvio sv. Gregoriju in med mistično zaroko neka nostranja zveza"[5]. E che lo stesso Lemerle, studiando la formazione di Costantino, sottolinei il carattere fortemente agiografico del racconto del terzo capitolo che, però, secondo lui, „éveille d'autant plus la méfiance que les données successives se juxtaposent sans vraiment s'enchaîner et qu'on ne nous explique pas, pour commencer, pourquoi et comment Théoktistos fut amené à s'intéresser au jeune Constantin".[6] Del resto anche Dvorník subito dopo avere affermato che *„tout ce qu'il* [l'agiografo] *nous dit de l'éducation de Constantin est donc parfaitement véridique"* ammette che „moins clair nous semble être ce qu'il dit de l'impossibilité dans laquelle serait trouvé Constantin de continuer ses études à Thessalonique. N'est-il pas quelque peu étrange que, dans la plus importante ville de l'Empire après Constantinople, on ne pût atteindre un plus haut degré de culture?"[7]

Ecco, dunque, un elenco — certamente non completo — di contraddizioni, sospetti, dubbi che si insinuano anche nelle pagine dei maggiori studiosi, impegnati a recuperare con la loro sensibilità e preparazione ogni possibile indicazione da un racconto che si presenta loro sostanzialmente o addirittura perfettamente „véridique". Esistono poi opere di studiosi meno attenti, o che hanno avuto il torto di non sapersi mantenere entro i limiti di una ragionevole finezza; col risultato che i loro lavori (forse non tutti) meritano di essere ricordati come esemplari solo per la serie di incomprensioni e di ipotesi, che è il caso di definire amene, frutto di un malaccorto adattamento della critica storicistica. Ma su questi non ci soffermeremo.[8]

---

[4] P. Lemerle. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971, p. 164.

[5] F. Grivec. Zaroka Sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo. — Bogoslovni Verstnik, XV, 1935, p. 86.

[6] P. Lemerle. Op. cit., p. 162.

[7] F. Dvornik. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, p. 31.

[8] Cito solo l'articolo, che riguarda direttamente il III capitolo, di I. Anastasiou. L'éducation de Saint Constantin-Cyrille le Philosophe. — In: Konstantin Kiril Filosof. Dokladi ot Simpoziuma, posveten na 1100-godišninata ot smъrtta mu. Sofija, 1971, p. 79—90. Particolarmente infelici, per quanto ci riguarda, mi paiono le pagine (82 e 83) dedicate a spiegare perché Costantino non comprendeva la „profondità" di molti discorsi di Gregorio e a contestare l'affermazione della Vita che a Salonicco Costantino non poté trovare un maestro di grammatica.

Anche nei casi migliori, tuttavia, la storiografia cirillo-metodiana di ispirazione positivistica ha acquisito sì, come abbiamo detto, una serie di dati essenziali per la comprensione dei testi, ma ha anche accertato (quantomeno in questo terzo capitolo della *Vita Constantini*) la presenza di dati che paiono confusi, contraddittori, poco credibili. La colpa di tutto questo viene di solito attribuita all'agiografo o a disattenti copisti, comunque a sfavorevoli vicende di trasmissione testuale. Ma si può dar credito a queste ipotesi, tenuto conto della indiscussa *auctoritas* di cui hanno sempre goduto le *Vitae*? A me pare che sarebbe forse il caso di chiedersi se inadeguato non sia soprattutto il nostro modo di leggere e di interpretare questi testi. Con ciò — si capisce — non si pretende minimamente di annullare con un colpo di spugna i risultati, ripeto davvero importanti, della precedente storiografia. Anzi, pur assumendoli tutti come punti di riferimento obbligati nella prospettiva che è loro propria (quella, voglio dire, della critica storica), occorrerà pure porre a questi testi altri quesiti. Considerarli, cioè, non solo documenti di una storia tutta esteriore ed umana e chiedersi se è possibile recuperare anche il loro significato „latente"; intravedere, almeno, ed il fine per cui sono stati composti ed il messaggio spirituale che in essi hanno „letto" intere generazioni di monaci, che per secoli, da un capo all'altro della Slavia, su questi testi hanno continuamente meditato e si sono formati.

0.2. Ci muoveremo dunque alla ricerca del significato „allegorico" racchiuso nel dettato del terzo capitolo della *Vita Constantini*. Ma prima, almeno un'altra avvertenza. La scelta di questo testo non è dovuta tanto alla constatazione dei limiti della filologia precedente, quanto alla presenza, concordemente riconosciuta dagli studiosi,[9] in esso di elementi tipici del racconto agiografico, sorretti e sottolineati da un reticolo ben visibile di citazioni, reminiscenze, riferimenti biblici e patristici.

Ma è ovvio che un siffatto modo di „leggere" i testi, se ha una sua validità, non riguarda soltanto il terzo capitolo della *Vita Constantini,* ma coinvolge certamente altri capitoli della stessa opera e molte altre opere del lungo Medioevo slavo-ortodosso con caratteristiche simili. Per comprendere la mentalità di certi autori, la funzione di un' opera in una determinata epoca ed in un certo ambiente, le ragioni stesse della sua fortuna e delle frequenti migrazioni da un paese all'altro della Slavia, come anche le rielaborazioni e i rifacimenti subìti, sarà necessario qualche volta andare a scoprire, nell'ottica dell'esegesi allegorica cristiana, quelle „verità" che, per citare la fortunata formula di Giovanni di Salisbury, „sub verborum tegmine latent". Questa ampiezza di prospettive, se da un lato rafforza la validità teorica del nostro discorso particolare, dall'altro esige un minimo di ulteriori precisazioni.

Prenderemo le mosse da un recente lavoro di Riccardo Picchio, perché riguarda proprio quelle opere della Slavia ortodossa che sono al centro del nostro interessamento. Il Picchio, dunque, sostiene che molte opere della letteratura slava ortodossa (e tra queste naturalmente anche la *Vitae*

[9] Sulla presenza di element agiografici nel III capitolo della Vita ha richiamato ultimamente l'attenzione anche Ch. Kodov nel suo commento. Cf. Kliment Ochridski. Sъbrani sъčinenija. T. III. A c. di B. St. Angelov e Ch. Kodov, Sofija, 1973, p. 142—143.

dei primi due apostoli slavi) possono essere considerate (e quindi lette e interpretate) come esempi di esegesi scritturale. Egli sottolinea che „within the limits of traditional types of Christian elocution, such as historical narration (chronicles, *povesti*), homiletics (sermons, and gnomic didactics as well) and biography (hagiography and Lives of other heros of the Orthodox tradition), any writer could have recourse to the rich gamut of formal devices that was provided by the scriptural models". La funzione semantica di questi artifici letterari dipendeva dunque da un referente che si trovava al di fuori dei singoli testi; e ciò implicava la possibilità di „un doppio livello di lettura". Del resto, continua il Picchio, „any well-trained reader would have known that these two levels of meaning, which correspond to the 'senses' of the Scripture, were equally true."[10] Il Picchio passa poi ad esaminare uno di questi artifici letterari, molto diffuso anche nella letteratura slava medievale, il *thema* (o, per usare la sua espressione inglese, „thematic clue"). Per gettare un ponte tra la differenza semantica dei due livelli ed aiutare, quindi, il lettore ad intendere il senso spirituale dell'espressione verbale, l'autore ricorre in molticasi ad una citazione biblica, posta all'inizio della expositio in posizione marcata.

Ai fini della nostra ricerca pare importante ricordare, anche sulla scia del lavoro del Picchio, che il senso letterale — che rappresenta comunque il momento iniziale di comprensione (perché non citare l'autorità di Dante?[11]) — e quello spirituale non sono tra loro in antitesi, ma si dispongono, nello svolgimento della narrazione, in un continuo rapporto dinamico, che, direi, riflette, almeno per quanto riguarda l'agiografia, quel dualismo divino-umano, ineffabile-razionale che è l'essenza delle vite dei santi.[12] In-

[10] R. P i c c h i o. The function of biblical thematic clues in the literary code of „Slavia Orthodoxa". — In: Slavica Hierosolymitana. I. Jerusalem, 1977, p. 1—31. I passi citati sono a p. 5.

[11] D a n t e A l i g h i e r i. Il Convivio. Ed. critica a c. di M. Sinonelli. Bologna, 1966.

[12] Le letture imposte da questa problematica sono immense e non penso minimamente di avere la padronanza di tutte. Spero solo di non aver tralasciato nel lavoro di spoglio nessuna opera veramente importante, anche se nel compilare queste note mi sono dovuto, per forza di cose, limitare nelle citazioni all'essenziale. Sull'agiografia bizantina in generale il punto di partenza obbligato è H. G. B e c k. Kirche und Theologische Literatur in Byzantinischen Reich. München, 1969, p. 267—275, con un'ampia bibliografia alla quale si rimanda. Quanto poi si debba nello studio dell'agiografia sul piano dell'apporto metodologico e delle infaticabili ricerche agli studiosi bollandisti è ben noto. Tra i loro molti lavori di cui mi sono servito ricorderò solo H. D e l e h a y e. Les legendes hagiographiques. Bruxelles, 1905; La methode historique et l'hagiographie. Bruxelles; F. H a l k i n. L'hagiographie byzantine au service de l'histoire. — In: Recherches et documents d'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1971, p. 260—269; B. De G a i f f i e r. Mentalité de l'hagiographie médievale d'après quelques travaux récents.— Analecta Bollandiana, 86, 1968, p. 391—400. Per quanto riguarda l'utilizzazione delle fonti b ibliche nel Medioevo, soprattutto occidentale, cf. La Bibbia nell'Alto Medioevo (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, X), Spoleto, 1963 e soprattutto il bel saggio di J. L e c l e r. L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du Haut Moyen Âge, p. 103—128, dove vengono studiati, con il conforto del materiale agiografico occidentale, molti dei temi che ci interessano da vicino per l'interpretazione del III (e naturalmente non solo del III) capitolo della Vita Constantini. Ma è soprattutto a due lavori ormai classici della storiografia esegetica medievale che anch'io debbo il debito maggiore: J. L e c l e r c q. L'amour des Lettres et le désir de Dieu. Paris, 1957 (ma vedi anche la seconda edizione pubblicata col titolo Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. Paris, 1963) e H. D e L u b a c. Exégèse médiévale. Le quatre sens des l'Écriture. 4 voll. Paris, 1959—1964.

somma, i fatti narrati dall'agiografo posseggono senza dubbio un loro significato immediato (il *sensus* storico e letterale). Ma ne posseggono anche un'altro latente, che, mediato dal primo, inerisce ad una realtà trascendente. La sua validità si situa, dunque, su un piano che non è più quello della *historia in factis* o della *littera in verbis,* ma quello della *sententia.* L'agiografo, infatti, sceglie il materiale del suo racconto senza badare troppo se confonde o addirittura falsifica i fatti esterni, perché ciò che gli importa fissare sulla carta non sono tanto date, avvenimenti o circostanze della vita del santo, ma, soprattutto, la „lezione" che da essa potrà trarre il lettore. E'il carattere — come lo ha definito uno studioso bollandista — „souvent *peu historique,* parfois *non historique,* presque toujours *suprahistorique* de l'agiographie."[13]

Se le opere agiografiche sono composte come modello di un programma morale e di un ideale religioso completamente realizzato dal santo che si vuole celebrare, ad edificazione degli altri uomini, il lettore tradizionale di questi scritti, il monaco, per il quale la *theoria* non poteva mai essere disgiunta dalla *praxis*[14], per il quale comprendere non significava semplicemente conoscere, ma implicava un modo di vivere la sua esperienza terrena su quel modello, era, per la sua stessa cultura, facilmente in grado di superare il senso letterale e di intendere il senso allegorico, morale o anagogico del testo che aveva davanti. Ma oggi, a distanza di secoli, in un quadro culturale totalmente modificato? Se è lo studioso che cerca di recuperare il messaggio latente di qualche testo, la sua lettura ha generalmente un fine solo ermeneutico. Esige, però, per un verso prudenza e per un altro attenzione e rispetto ai dati testuali e storici; ma anche, credo, una certa dose di „simpatia".[15]

1.0. Il primo capitolo della *Vita Constantini*[16], in armonia con la tradizione medievale, contiene la necessaria premessa dottrinale e l'indica-

[13] B. de Gaiffier. Hagiographie et Historiographie. — In: La storiografia altomedievale (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XVII. I. Spoleto, 1970, p. 162 e ora ristampato anastaticamente nella raccolta dei suoi studi Recueil d'Hagiographie. Bruxelles, 1977. Cf. anche J. Leclercq. L'amour des lettres. . ., p. 156—160.

[14] Molti dei lavori citati ritornano più volte su questo argomento, ma cf. anche J. C. Dhotel. Écriture sainte et vie spirituelle. — In: Dictionnaire de Spiritualité. IV. Paris, 1961. p. 149—150.

[15] Uso questo termine nel significato di „legame con l'oggetto della ricerca" che gli dà H. I. Marrou in: De la connaissance historique. Paris, 1954, trad. it. Bologna, 1975, p. 99 e segg., facendo mia nel contempo la sua avvertenza che „spirito critico e simpatia non sono per loro natura contraddittori". La validità dell'esegesi „spirituale" ha sempre suscitato, com'è noto, riserve. Ma si possono leggere con grande utilità le pagine iniziali del libro di De Lubac. Éxégèse médiévale, le considerazioni di F. Halkin in: L'hagiographie byzantine. . . ed. infine la discussione a più voci ma soprattutto tra J. Danielou e J. Gribomont in; La Bibbia nell'alto Medioevo, p. 312—315. D. Obolensky ha ricostruito il „pensiero latente" di alcuni passi della Cronaca Russa in relazione alla tradizione cirillo-metodiana ed esaminando il contesto delle referenze bibliche e delle citazioni scritturali. La sua avvertenza che questo metodo tipologico deve essere usato con estrema prudenza, quando cioè occorrono le condizioni oggettive, deve essere condivisa. Cf. D. Obolensky. Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves. — In: La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XIV). Spoleto, 1967.

[16] Per il testo della Vita Costantini e delle sue varianti mi sono servito soprattutto di P. A. Lavrov. Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti. Ed. anastatica. The Hague-Paris, 1966; Constantinus et Methodius Thessaloni-

zione dello scopo perseguito dall'agiografo nello scrivere brevemente la vita del Santo: „da iže choščet', to se slyši podobit' se jemu. . . jakože reče apostol': podobni mně byvaite, jakože i az' Christou"[17]. Il secondo capitolo è invece tutto dedicato al tropo della nobiltà e della pietà dei genitori.[18] Col terzo, finalmente, si prende a narrare la vita di Costantino fino al momento della sua partenza da Salonicco.

Chi ha studiato la struttura di questo capitolo e non è propenso a dar corpo ai dubbi del Grivec, parla di un „capitolo bene articolato nel succedersi degli episodi", che formano „sei" (o sette) „riquadri, un affresco illustrante la vita del Santo".[19] In realtà non è per attenzione a dati puramente formali che la struttura del racconto va considerata costituita da tre nuclei narrativi, o, se vogliamo, tre temi, svolti ciascuno in tre episodi della vita di Costantino. L'intero capitolo è infatti segnato da tre successivi interventi divini che determinano di volta in volta le scelte della vita del Santo. In un autore medievale difficilmente, credo, questa può essere considerata una circostanza fortuita. In altri termini gli interventi divini marcano, per volere stesso dell'agiografo, l'inizio dei tre nuclei narrativi, che, se esaminati attentamente, mostrano di essere collegati tra di loro da una chiara concatenazione logica e ideologica.

1.1. La saggezza terrena (III, 1—9)

1.1.1. La visione del sogno (III, 1—3). Costantino ha sette anni (e non sfugga il valore simbolico del numero)[20] quando sogna di scegliere per

---

censes. Fontes Recenserunt et illustraverunt F. Grivec et F. Tomšić. — In: Radovi Staroslavenskog Instituta. Knjiga 4. Zagreb, 1960; Kliment Ochridski. Sъbrani sъčinenija, III; e inoltre A. Vaillant. Textes vieux-slaves. Paris, 1968, 2 voll. con traduzione francese. Cito il testo slavo dalla edizione di Grivec-Tomšić perché posso avvalermi utilmente della paragrafazione da loro proposta. Mi servo anche della loro traduzione latina che riporto in nota.

[17] „Vita vero eius ostendit, etiam paululum narrata, qualis fuerit, ut qui voluerit, hoc audiens similis fiat ei. . . sicut dixit apostolus: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi." Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 95 e 170. Si tratta del noto tropo della brevità compositiva delle vite dei Santi, le quali non devono essere necessariamente complete (cf. J. Leclercq. Initiation. . , p. 155 e segg.) Il che significa che l'agiografo sceglie quei fatti che più gli sembrano adatti ad illustrare il tipo di edificazione che egli vuol dare al suo racconto (Cf. De Lubac. Exégèse médiévale. . . passim). Da segnalare anche il tema dell' „imitatio Christi" (cf. J. Leclercq. Écriture sainte. . ., p. 115).

[18] Per limitarmi alla agiografia bizantina cito solo E. Patlagean. Agiografia bizantina e storia sociale. Trad. it. in Agiografia altomedievale. A c. di S. Boesch Gajano. Bologna, 1976, p. 194.

[19] R. Picchio. Compilazione. . ., p. 73. Successivamente il Picchio ha studiato le strutture prosodiche di questo capitolo (cf. R. Picchio. Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e X della Vita Constantini. — In: Ricerche Slavistiche, XVII—XIX, 1970—1972, p. 419—445), che ha diviso „per comodità del lettore, in sette parti, ciascuna corrispondente ad un episodio narrativo ovvero ad un 'riquadro' della sequenza agiografica" (p. 429).

[20] Com'è noto fino dall 'antichità si ritiene che il numero sette e i suoi multipli governino, tra le altre cose, anche la vita dell'uomo. Per Ippocrate, ad esempio, il bambino à tale fino alla nascita dei denti a sette anni; poi diventa un fanciullo fino alla produzione del seme a quattordici anni (2 volte 7) e così via. (Cf. Ippocrate, De Septemmadis. — In: Oeuvres complètes. A c. di E. Littré. VIII. Amsterdam, 1962, p. 636). Mediata da Filone (cf. De opificio mundi, 103—106. — In: Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt. Berolini, 1886, I, p. 35—38) e da altri filosofi questa concezione si trasferisce nella pedagogia medievale, secondo la quale i sette anni rappresentano giusto l'età della coscienza. Cf. Ch. Butler. Number Symbolism. London, 1970.

ordine dello stratega come moglie la più bella ragazza della città, di nome Sofia. Il sogno rappresenta il primo intervento divino nella sua vita.[21]

Secondo la tradizione biblica Dio può, se vuole, servirsi di questo mezzo per manifestarsi agli uomini e rivelare loro la propria volontà. Ma i sogni mandati da Dio non riguardano la vita privata dei singoli, bensì la salvezza del suo popolo. Per il solo fatto di aver avuto questo sogno, dunque, Costantino può essere considerato un uomo prescelto da Dio per compiere grandi cose, anche se dal racconto fatto ai genitori apprendiamo che Dio non si è manifestato direttamente a lui, non gli ha parlato, né gli ha espresso chiaramente la sua volontà. Durante il sogno Costantino ha solo visto una serie di immagini ed ha udito la voce dello stratega che gli ordinava di scegliere la sposa. Sogni allegorici come questo sono nell'Antico Testamento addirittura più numerosi di quelli teorematici. Si tratta di avvertimenti più che di vere e proprie apparizioni divine; il sogno riflette ciò che chi sogna ha potenzialmente in sé, senza insegnargli niente di più. Si impone così l'esigenza della interpretazione del sogno, che può essere data solo da un membro autorevole del popolo eletto.[22]

1.1.2. L'interpretazione dei genitori (III, 4—8). Nella *Vita Costantini* sono i genitori a spiegare il sogno del figlio. E lo fanno con una serie di citazioni bibliche che determinano in una serie di norme di comportamento il senso e il contenuto della Sofia sognata dal figlio. In sostanza gli propongono un modello di saggezza tutta terrena e profana, che sia guida e moderazione nello sue azioni, nel solco, appunto, della parte introduttiva dei *Proverbi* (1—9; raccomandazioni di un padre al figlio) e della *Sapienza* 6—9, i due libri da cui sono tratte le citazioni.[23] Anche formalmente le brevi sentenze pronunciate dai genitori di Costantino, e non collegate tra di loro da un nesso logico, rimandano al modello delle „Istruzioni", che è un gnere classico della saggezza antica, pagana, giudaica e poi cristiana, da cui derivano nel Medioevo raccolte del tipo dello *Slovo někoego otca k*

La notizia che Costantino aveva giusto sette anni quando ha sognato le nozze con Sofia, posta com' è proprio all'inizio del capitolo e dunque in posizione fortemente marcata, ha un valore simbolico e non indica, come vorrebbero autorevoli studiosi, un preciso quanto sicuro dato biografico.

[21] Sui sogni e la loro interpretazione nell'antichità e nel mondo del cristianesimo primitivo cf. la voce ὄναρ in Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, hresg. von G. Friedrich. V. Stuttgart, p. 220—238 (con relativa bibliografia). Trad. it. Grande Lessico del Nuovo Testamento. VIII. Brescia, 1972, p. 617—670.

[22] Per quanto attiene ai rimandi biblici più noti cf. Gen. 40, 5—13; 41, 1—36 (Giuseppe interpreta i sogni rispettivamente del coppiere e del panettiere del Faraone) e Dan. 2,1 e segg.; 4,1 e segg. (Daniele interpreta i sogni di Nabucodonosor). Tutti i sogni ricordati nel Nuovo Testamento sono, al contrario, „teorematici" e in quanto tali non hanno bisogno di alcuna interpretazione (cf. Teologische Wörterbuch, V, p. 235). Non va dimenticata neppure la grande fortuna di cui godeva nella società bizantina l'oneirokritis. Cf. per questo, a titolo puramente indicativo L. B r é h i e r. La civilisation byzantine. Paris, 1970, p. 235 e segg. e, per un orientamento più preciso D. D e l C o r n o. Ricerche sulla onirocritica greca. — Rendiconti dell'Istituto Iombardo di scienze e lettere, classe di letteratura, 96, 1962, p. 334—366.

[23] Cf. Introduction à la Bible. A c. di A. Robert et A. Feuillet. I. Paris, 1959, p. 624—642; E. S é l l i n, G. F o h r e r. Einleitung in das alte Testament. Heidelberg. 1969, p. 331—352; J. A. S o g g i n. Introduzione all'antico Testamento. Brescia, 1974, p. 496—500 con ampia bibliografia.

synu,[24] tanto per citare un esempio ben noto in area slava. Al centro di questi scritti sta una riflessione su come applicare la legge divina a tutti gli aspetti della vita umana; una riflessione sulla „saggezza terrena".

1.1.3. L'obbedienza agli insegnamenti dei genitori (III, 9). Costantino, secondo il tropo della totale sottomissione del santo, segue i consigli dei genitori. Emerge tra i suoi compagni e la sua facilità di apprendimento ha qualcosa di miracoloso. L'Autore della *Vita* non si sofferma a lungo su questo aspetto, gli basta appena accernarvi perché, come vedremo, di ben altri portenti ha da metterci a parte. Ma, intanto, c'è da verificare se l'interpretazione del sogno data dai genitori è esatta, corrisponde cioè al disegno e alla volontà divina. L'uomo avveduto sa dalla Scrittura che in questo campo possono sempre esserci sorprese. L'interpretazione vera dei sogni, infatti, appartiene solo a Dio, che solo conosce il futuro.[25]

1.2. A l l a r i c e r c a d e l „d e s i d e r i o d e l c u o r e" (III, 10—26)

1.2.1. La caccia con lo sparviero[26] (III, 10—16). Mentre Costantino, seguendo i dettami della saggezza profana, partecipa alla bella vita dei fanciulli nobili e ricchi, Dio interviene ancora nella sua vita. Durante una caccia Costantino perde il suo sparviero, portato chi sa dove dal vento che, precisa l'agiografo, si era messo a soffiare per „previdenza divina". Dio, infatti, vuol far capire a Costantino che egli non deve „assuefarsi alle cose di questo mondo" e lo irretisce come un tempo aveva conquistato, durante una caccia al cervo, S. Placida.[27] Il contenuto dei paragrafi 12 e 13 sotto-

---

[24] Sulle caratteristiche stilistiche delle opere sapienziali cf., ad esempio, La Sainte Bible, texte latin. . . a c. di L. Pirot et A. Clamer. Paris, 1946, VI, p. 15 e segg. nonché S e l l i n F o h r e r. Einleitung. . ., p. 340—341. A questo genere letterario si ispirano anche Gregorio di Nazianzo e Basilio. Cf. su questo A. G u i d a. Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno. — Prometheus, 2, 1976, p. 216 e segg. con una ricchissima bibliografia. Sulla fortuna di questi scritti, in varie forme e raccolte, durante tutto il lungo medioevo slavo, esistono, a quanto mi risulta, molti studi particolari, ma non un lavoro di sintesi. Per un orientamento generale si può vedere l'introduzione (p. 7—29) a Izbornik 1076 goda, izd. podg. V. S. Golyšenko, V. F. Dubrovina, V. G. Dem'janov, G. F. Nefelov. Moskva, 1965.

[25] Cf. Gen. 40, 8; 41, 16—30; Dan. 2, 19—23.

[26] Esistono delle difficoltà e perciò delle disparità nella interpretazione della parola slava „kragoui". Secondo A. V a i l l a n t (Slavon kraguilŭ „épervier". — Revue d'Études slaves, XXIII, 1947, p. 155—157) questa parola di origine turca „s'est introduit comme terme de chasse, désignant un oiseau de chasse particulier importé par les Turcs". L'etimologia turca conferna il significato di „sparviero". E infatti Vaillant così appunto traduce (Textes vieux slaves. . ., II, p. 2). Del resto questa forma, che è un ἅπαξ, è indicata col significato di ἱέραξ, accipiter nei lessici più accreditati, da I. I. S r e z n e v s k i j. Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka, I, p. 1310 al Lexicon linguae Paleoslovenicae. II. Praga, 1973, p. 58, anche se il testo della Vita parrebbe indicare un rapace di „alto volo" e non di „basso volo", com'è l'accipiter nisus. Ecco perché alcuni studiosi, tra cui anche G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . ., p. 172, A n g e l o v — K o d o v. Op. cit.. ., p. 121, traducono „falcone". Io mi attengo alle indicazioni semantiche del termine, confermate dalle varianti di alcuni codici che testimoniano la forma rušsa „jastreb" (cf. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . ., p. 98), anche se tengo presente la possibilità che questa traduzione non sia la più precisa.

[27] La caccia era nel medioevo attività tipica degli uomini di mondo, ma non confacente agli uomini di Chiesa. Ne fa fede questo editto di Carlo Magno che vieta la caccia a tutti i servi di Dio: „Omnibus servis Dei venationes et sylvaticas vagationes cum canibus, et ut accipitres et falcones non habeant, interdicimus." C a r o l i M a g n i. Codex diplomaticus. Capitulare generale (An. 769—771). — In: M i g n e, P. L., XCVII, p. 123. Nella tradizione agiografica non è raro il caso in cui la conversione avviene du-

linea in modo, credo, inequivocabile che dopo il sogno e le cosiddette „nozze mistiche" con Sofia, anzi nonostante il sogno e le „nozze mistiche", Costantino ha imboccato una strada, sia pure per suggerimento dei genitori, che non è quella che Dio vuole per lui. Ma non si comprende, a mio avviso, realmente né questo episodio né la funzione che ha all'interno del racconto se non si tiene presente il simbolismo che esso racchiude.

Per motivare questo nuovo intervento divino l'agiografo dice chiaramente che Costantino non doveva „assuefarsi alle cose di questo mondo". Ma a fare bene attenzione, senza forzare il testo e senza indulgere in interpretazioni in chiave psicanalitica,[28] si può leggere in questo episodio anche ciò che l'agiografo esplicitamente non dice. Nel codice figurativo medievale gli uccelli rapaci assumono significati diversi e, a volte, addirittura contrastanti a seconda che l'accento venga posto sulla loro capacità di volare in alto ovvero sulla loro rapacità.[29] In questo caso l'uccello che ghermisce la preda diviene il simbolo del giovane che fa sua la donna amata. Le mie ricerche, certamente incomplete, indicano che questo motivo è assai frequente ed è lagato ad ambienti di corte del medioevo occidentale, romanzo e germanico,[30] mentre non posso citare — lo riconosco—testi appar-

---

rante la caccia a significare in modo drammatico l'improvviso e miracoloso cambiamento di status. Dei futuri santi, infatti, si dice — come nella Vita Constantini a proposito della difussisima leggenda di Santa Placida-Eustachio — che da cacciatori sono diventati cacciati (da Dio), ovvero che invece di cacciatori di uccelli — come nel caso della Vita russa del metropolita Alessio — diverranno cacciatori di uomini (Cf. Povest' o Alekšĕ mitropolitĕ vseja Rusi. — In: Nikonovskaja Lĕtopis' 6886, P. S. R. L., XI, p. 30). La caccia al falcone in particolare è l'emblema „de haute naissance ou (ma forse sarebbe meglio dire „e perciò anche") de dissipation mondaine". Cf. L. R é a u. Iconographie de l'art chrétien. III. Iconographie des Saints. Paris, 1959, p. 1513, che dà, sotto la voce faucon l'elenco dei santi raffigurati, prima della loro conversione, nel— l'atto di andare a caccia col falcone.

[28] E' noto che per Freud il volo rappresenta l'aspirazione ad essere capaci di prestazioni sessuali. Cf. S. F r e u d. Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci. — In: Saggi sull'arte. I. Torino, 1969, p. 75—158.

[29] Parlo genericamente di „uccelli rapaci" sia per la difficoltà, di cui sopra, di identificare il „kragoui" costantiniano, sia per l'estrema varietà, spesso contraddittoria, della simbologia che viene attribuita non solo a uccelli diversi (falconi, sparvieri, astorri ecc.) ma anche alle diverse specie dei singoli uccelli. Così se per A r t e m i d o r o (Il libro dei sogni. A c. di D. D e l Corno. Milano, 1975, p. 117) il falco è il simbolo della „donna di condizione regale e ricca", mentre „lo sparviero e il nibbio corrispondono a briganti e pirati", in molti bestiari medievali le varie specie di falconidi simboleggiano vizi e virtù degli uomini, come ad esempio nel Bestiario toscano (Una breve bibliografia sui bestiari si può trovare nell'introduzione di A. M e n i c h e t t i a C. D a v a n z a t i. Rime. Bologna, 1965, p. XVII—XIX). Così anche nel Libellus de natura animalium (ed. anastatica con introduzione di J. J. Davis. London, 1958). Altrove il falcone è simbolo della vittoria sulla concupiscienza e sulle passioni in genere. Cf. J. C h e v a l i e r. Dictionnaire des symboles. Paris, 1969, p. 346.. E. C i r l o t. A Dictionary of Symbols. London, 1967.

[30] Spero che gli spunti da me raccolti possano essere confermati e accresciuti da successive ricerche nell'ambito della letteratura bizantina. Per quanto riguarda, come dicevo, il mondo occidentale va in primo luogo ricordato lo spoglio di W. H e n s e l, forse incompleto ma certamente utile: Die Vögel in der provenzalischen und nordfranzosischen Lyrik des Mittelalters. — Romanische Forschungen, XXVI, 1909, p. 632—645. Ricorre, espresso in vari modi piesso diversi poeti, il paragone tra l'uccello da preda e il comportamento dell'innamorato A mo' di esempio posso qui ricordare i versi di un trovatore che non trovo citato da Hensel:

Amors o fai si com lo bons astors
que per talan no's mou ni no's debat,

tenenti all'area culturale bizantino-slava (ma questo è forse dovuto alla ristrettezza delle mie indagini). Lo stesso motivo, però, ricompare in testi russi, folklorici e letterari, tardi.[31] Queste indicazioni permettono, mi pare, di poter concludere che la perdita (dello sparviero) da parte di Costantino indica una sua rinuncia, e che l'oggetto specifico di questa rinuncia è, per il simbolismo legato agli uccelli da preda, l'amore profano. Del resto Costantino dopo due giorni di abbattimento e di dolore e di digiuno (motivo della continenza), meditando sulla vanità di questo mondo, comprende l'insegnamento e annuncia di voler" seguire un'altra via migliore di questa". La necessaria rinuncia gli impone di ricercare questa „via" ,che in qualche modo esula dal quadro della saggezza terrena tracciato dai genitori.

1.2.2. Lo studio della poesia (III, 17—21). Nel silenzio della sua casa Costantino decide di dedicarsi allo studio delle opere di Gregorio di Nazianzo. I suoi progressi sono notevoli e rapidi secondo il luogo comune per cui il santo deve far bene ogni cosa. Egli non solo impara a memoria le poesie di Gregorio, ma è anche in grado di scriverne un encomio, che gli studiosi hanno fatto oggetto di molte notissime ricerche,[32] alle quali ci si richiama per sottolineare come nella struttura di questo encomio, formata da brevi cadenze simmetriche, per lo più di due membri, che si corrispondono e si contrappongono, sia marcata, nell'anafora iniziale e poi nel richiamo ai Serafini, l'antitesi corpo-anima, uomo-angelo. L'angelo, si sa, è figura del monaco e del vero filosofo, perché la vita ascetica conduce alla conoscenza divina che è l'essenza di ógni vera filosofia.[33] L'invocazione

---

anzeis esta entro c'om l'a gitat
et adoncs pren son ausel quan l'a sors,
et fin'amors esgarda et aten
una donna ab entieira beutat
on tuit li ben del mon son asemblat
e no'i faill ges amors quan tal la pren.

Cf. Rigaut de Barbezieux. Le Canzoni. A c. di M. Braccini. Firenze, 1960, p. 76. Non ho potuto consultare S t o s s e l. Die Bilder und Vergleiche in der altprovenzalischen Lyrik. Marburg, 1886, ma il materiale raccolto da Hensel mi sembra sufficiente per la nostra documentazione. Com'è noto, dalla lirica occitanica la moda delle metafore animalesche passa nei poeti siciliani a nei siculo-toscani. Nell'edizione citata di C. Davanzati trovo un sonetto („Bono sparver non prende sanza artiglio", p. 331) ed uno adespoto da un codice magliabecchiano (p. 405) in cui lo sparviero è preso a termine di confronto per descrivere il comportamento del poeta dinanzi alla donna amata. Nel glossario inoltre (p. 470) è citato un sonetto anonimo „Tapina ahimè, ch'amava uno sparvero" in cui il rapace è identificato con l'amante. E tanto potrebbe bastare per la letteratura italiana se non fosse quasi obbligo citare, a testimonianza di una tradizione che continua anche dopo, almeno due novelle del Boccaccio: quella, notissima, di Federico degli Alberighi e la Nona della Settima giornata, dove l'amante chiede a Lidia, a conferma del suo amore, di uccidere in presenza del marito Nicastro „il suo buon sparviere". Per quanto concerne il Medioevo germanico basterà ricordare il sogno di Crinilde (nella I Avventura del Niebelungenlied) che vede scomparire il proprio falco. Sarà la madre Ute a spiegare che il falco è un nobile guerriero suo sposo.

[31] Cf. D. S. Lichačev. Velikoe nasledie. Moskva, 1975, p. 292—294 a commento della Povest' o tverskom otroče monastyre.

[32] Per l'interpretazione dell'encomio e la relativa bibliografia rimando a R. P i c c h i o. Strutture isocoliche, p. 422.

[33] Sulla „vita angelica" nella tradizione monastica cf. S. F r a n k. *Ἀγγελικὸς βίος*. Begriffsanalitische und Begriffageschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im fruhen Mönchtum. Münster Westfalen <1974> soprattutto alle p. 57—59 e 87—91. Per i riferimenti patristici si veda la voce *ἄγγελος* in G. L a m p e. A. Patristic-Greek

con cui si chiude l'encomio indica l'aspirazione di Costantino a seguire Gregorio non solo nella vita apostolica, ma anche nella vita ascetica; indica un programma completo di santità.

Ma se è così, e se Gregorio rappresenta la più grande autorità teologica ed insieme il cantore più raffinato della poesia religiosa comunque un'auctoritas per l'agiografo, puo destare qualche sorpresa l'atteggiamento negativo di Costantino, la sua „grande disperazione". Si noti che l'espressione „vъ unynie veliko vъpade" (21) è addirittura più forte (per l'eliminazione dell'endiadi e l'introduzione dell'aggettivo) di „vъ unynie i pečal 'vъpad'" (11), usata dall'agiografo per descrivere lo stato d'animo di Costantino dopo la perdita dello sparviero. Perché, insomma,— c'è da chiedersi — dopo aver mandato a memoria le poesie di un santo padre della Chiesa dopo aver egli stesso composto una ispirata preghiera, Costantino cade in uno stato di profonda insoddisfazione personale? Il fatto è che l'espressione usata dall'agiografo per spiegarne il motivo „vъš'd' že vъ mnogyi besědy i um' veli, ne mogyi razuměti glъbinъ"[34] non va interpretata in senso letterale, ascrivendo, cioè, in qualche modo questo fallimento ad una, comunque la si voglia intendere, deficienza di Costantino; sulla quale, quand'anche si fosse realmente verificato, l'agiografo non avrebbe mai richiamato l'attenzione del lettore. L'insoddisfazione, insomma, non ha una causa soggettiva, trova la sua ragion d'essere *in rebus*.

E' lo stesso Gregorio a proposito dei suoi versi ad affermare che essi, pur così numerosi, non offrono nessun vantaggio al di fuori di una *κενὴ γλωσσαλγία* e sono tutti quanti pieni di *ληρημάτων*. Cosa fare? Gregorio indica anche il rimedio:

Πάντων μὲν ἂν ἥδιστα καὶ γνώμην μίαν
Ταύτην ἔδωκα, πάντα βίψαντας λόγον.
Αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μόνον.[35])

Lexicon. Oxford, 1968. Si noti che l'autore della Vita Methodi si serve dello stesso tropo a proposito dei due fratelli di Salonicco: „ouvěděvъ že takova mouža apostolikъ Nikola posъla po nja, želaja viděti ja jako anъgela božija" (VI, 1 „Certior autem factus de talibus viris apostolicus Nicolaus accersivit eos, desiderans videre eos tamquam angelos Dei", Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 156 e 234). Questa frase della Vita Methodi, come anche il richiamo della Vita Constantini, vogliono essere certamente una lode dell'ideale ascetico del monachesimo orientale; in contrapposizione ai monaci occidentali, dediti a problemi più squisitamente terrestri. Questo contrasto è peraltro molto antico perché è già presente nei Dialoghi di Sulpicio Severo, come avverte il Contini (con rimandi a studi di Del Monte e Spitzer) a commento del passo seguente di un testo tipicamente monastico come il Ritmo Cassinese:

Poi ke 'n tanta gloria sedete
nullu necessu n'abete,
ma quantumqu'à Deu petite
tutto lo 'm balia tenete,
†et em quella forma bui gaudete
angeli de celu sete.

(Cf. Poeti del Duecento. A c. di G. Contini. Milano — Napoli, I, p. 7—13).

[34] „Ingressus autem in multos sermones et intelligentiam magnam, cum non posset perspicere profunditates, in moerorem magnum incidit". G. Tomšić. Fontes, p. 172.

[35] Poemata de sipso, XXXIX. Cf. P. G. Migne, XXXVII, 1329—1330:
Omnium quidem suavissime consilium unum
hoc dedi, ut abjecto quolibet-sermone,
solis a Deo afflatis Scripturis incumberent.

In altri termini per comprendere il vero motivo di tanta disperazione di Costantino, e cioè il significato della frase citata, occorre considerare il rapporto tra scienze profane e sapienza divina così come viene impostato da quell'umanesimo cristiano, cui si ispira evidentemente tutta la *Vita* e che prende l'avvio proprio dai grandi padri cappadocesi. I quali non rifiutano per principio le scienze profane e quindi neppure la letteratura e la poesia; anzi ne raccomandano l'apprendimento, a condizione però che esso rappresenti il necessario momento propedeutico alla conoscenza della Scrittura, che è l'unica che conta. Di questo spirito si fa portavoce S. Basilio in un famoso scritto dedicato ai nipoti:

Εἰς δὴ τοῦτον ἄγουσι μὲν Ἱεροὶ Λόγοι, δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες. Ἕως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἷόν τε, ἐν ἑτέροις οὐ πάντη διεστηκόσιν, ὥσπερ ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις, τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προγυμναζόμεθα... καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρός τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι... εἰ μέλλει ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἡ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες, τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων.[36]

Alla „profondità" — e il termine andrà inteso in tutto il suo valore traslatosi perviene con lo studio delle Scritture non con la conoscenza o la p—tica della poesia, e sia pure della poesia religiosa.

Ὡὸς νοεῖν κέλομαί σε λόγοις (da correggere in *λόγους* ?) *Σοφίης βαθυκόλπου*, esclama Gregorio,[37] il quale alla fine della sua vita, ricordando una esperienza analoga a quella del giovane Costantino, definisce „vano eloquio" tutto ciò che non attiene alla Sapienza divina:

Ἄχνους παρειὰ, τῶν λόγων ὅ ἔρως ἐμὲ
Θερμός τις εἶχε. Καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους
Δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους ταῖς γνησίοις,
Ὅς μήτ' ἐπαίροινθ' οἱ μαθόντες οὐδὸ ἓν,
Πλὴν τῆς ματαίας καὶ κενῆς εὐγλωττίας,
Τῆς ἐν ψόφοις τε καὶ λάρυγξι κειμένης,
Μήτ' ἐνδεοίμην πλεκτάναις σοφισμάτων.[38]

---

[36] Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. A c. di F. B o u l a n g e r. Paris, 1935, p. 43: „C'est à cette vie [alla vita ultraterrena, di cui S. Basilio parla nei paragrafi precedenti] que nous conduisent les Saints Livres par l'enseignement des mystères. Mais en attendant que l'âge nous permette de pénétrer dans la profondeur de leur sens, c'est sur d'autres livres qui n'en sont pas entièrement différents, comme sur des ombres et des miroirs, que nous nous exerçons par l'oeil de l'âme. . . poètes, historiens, orateurs, tous les hommes, il faut avoir commerce avec tous ceux de qui il peut résulter quelque utilité pour le soin de notre âme. . . si nous voulons que demeure indélébile notre idée du bien, nous demanderons donc à ces sciences du dehors une initiation préalable, et alors nous entendrons les saints enseignements des mystères. . ." Tra gli altri scritti che affrontano questo problema, oltre a quelli citati in seguito, cf. anche di Gregorio di Nazianzo. Oratio VII in laudem Caesaris Fratris. — In: M i g n e, P. G., XXXV, 761 e 764—765.

[37] Carminum liber I: — In: M i g n e, P. G., XXXVII, 412: „volo intelligere profundae verba Sapientiae".

[38] Poemata de seipso: — In: Migne, P. G., XXXVII, 1037—1038:
Genae absque lanugine, jamque me litterarum amor
Vehemens tenebat. Quaerebam enim veris

Costantino percorre una via già battuta da altri, con identici — né potrebbe essere altrimenti — insoddisfacenti risultati. Ecco perché la sua ricerca deve continuare.

1.2.3. Il rifiuto del „grammatico" (III, 22—26). Deluso dallo studio della poesia non meno che dalla vanità della vita terrena egli si rivolge ad uno „straniero" presente a Salonicco ed esperto di „grammatica". Questa informazione ha posto non pochi interrogativi agli studiosi, i quali si chiedono se si trattava di un maestro delle scuole elementari o delle scuole superiori, se insegnava solo la lingua o la retorica. A dire il vero, questa problematica non mi sembra essenziale a comprendere questo passo della *Vita Costantini*.

Conta piuttosto soffermarsi, *in primis*, sul significato della parola „stranъ", posta all'inizio del periodo e dunque in posizione fortemente marcata. Perché, dunque, l'agiografo ha voluto sottolineare che il „grammatico" da cui si reca Costantino è uno „straniero"? Straniero — io intendo — non solo o non tanto nel senso di proveniente da altre terre, ma soprattutto di non appartenente alla comunità cristiana. E' infatti indubbio che questo termine riflette la distinzione paolina[39] (ma già in Marco 4,11) tra quelli di dentro, i nostri, i cristiani (ἔσω) e quelli di fuori, gli altri, i pagani (ἔξω); distinzione ben presente all'autore della *Vita*, quando ricorda che Costantino fu incaricato di insegnare filosofia agli indigeni e agli stranieri („tozem'ce i stran'nye", IV, 19).[40] E fa bene il Grivec a citare, a commento di questo passo, la *Vita di Clemente*, dove si legge, a proposito del nostro Costantino, che egli era molto esperto nella filosofia „straniera", cioè pagana, ma ancora di più in quella „interna", cioè cristiana. In conclusione se è vero, come risulta anche da molte altre indicazioni, che con ἔξω si indicano tutte le scienze profane,[41] non sarà arbitrario attribuire la stessa accezione al suo corrispondente slavo „stranъ", almeno in questo passo. Il „grammatico" del III capitolo della V. C., dunque, qualsiasi cosa insegnasse, è „straniero" nel senso che è al di fuori della comunità cristiana, è il rappresentante delle scienze profane. Ma come la poesia non permette di comprendere la „profondità" delle cose, queste se considerate come dei

---

Litteris adjutrices dare eas quae falsae sunt,
Ne sese efferrent, qui nihil aliud didicerant
Praeter vanum et inane eloquium,
In strepitibus et gutturibus situm,
Nec ego implicarem nexibus sophismatum.

Vale la pena anche di rileggere la lettera che Gregorio scrisse, verso la fine della sua vita ad Adamantios che gli aveva chiesto i libri di retorica, lettera che si incentra sul concetto che bisogna aspirare alla „vera erudizione" per usufruire al maglio dei libri divini. „Sic porro uteris "— conclude Gregorio — si Dei metus (cf. sotto Vita Constantini, III, 27), — quem ab omnibus et ubiquè coli oportet, vanitatem, quantum fieri potest, superet, etiamsi hanc non omnino excutiamus". Cf. P. G. Migne, XXXVII, 377—380.

[39] 1 Cor. 5, 12; Col. 4,5; 1 Ts, 4, 12; 1 Tm 3, 7.

[40] „. . . rogaverunt eum, ut doctoris cathedram acciperet et doceret philosophiam indigenas et peregrinos, cum omni officio et auxilio". Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 176 e nota 24.

[41] Il primo significato nel Lexicon del Lampe (cf. sub voce, p. 503) è „outside the church", coi soliti numerosi rimandi alla tradizione patristica. La stessa forma con lo stesso significato viene usata, come abbiamo visto, da S. Basilio nel passo citato e altrove nel trattato sulle scienze elleniche. Cf. pp. 44 e 59.

valori assoluti, non sono utili, almeno non servono, al pari della poesia, a raggiungere la vera sapienza. E sarà forse il caso di invocare ancora una volta l'autorità di Gregorio che in un passo di una orazione mette bene in evidenza questo concetto:

Οἱ σοφοὶ, καὶ φιλόσοφοι, καὶ σεμνοὶ τὴν ὑπήνην καὶ τὸ τριβώνιον, οἱ σοφισταὶ, καὶ γραμματισταὶ, καὶ τῶν δημοσίων θηρευταὶ κρότων, οὐκ οἶδα ηῶς ἄν σοφοὶ κληθείητε, τὸν πρῶτον λόγον οὐκ ἔχοντες.[42]

In seondo luogo occorre prendere in considerazione il comportamento del „grammatico" e chiedersi perché mai rifiuti le iterate richieste del giovane Costantino, anzi appaia deciso a non insegnare più a nessuno durante tutta la sua vita. L'agiografo, a saper leggere, ci fornisce anche qui la „chiave tematica" per capire. Quasi di sfuggita trova modo di inserire nel suo racconto un breve, quanto esplicito, riferimento alla parabola dei talenti (Mt. 25, 14—40), che non ha attirato, al di-là della pura identificazione, l'attenzione degli studiosi (per quanto ne so io), ma che merita invece di essere valutato perché prova la condanna morale del comportamento del grammatico e spiega, così, perché egli sia stato presentato fin dall'inizio come „straniero". Nella esegesi patristica della parabola è addirittura topico rapportare il comportamento del servo inutile, che sotterra il suo unico talento, a quello di chi rifiuta di insegnare e di ammaestrare, di mettere cioè i doni ricevuti da Dio a profitto degli altri. La *Glossa ordinaria* così interpreta Matteo XXV, 25 „*Abscondi talentum tuum*" „Non praedicavi quod te donante intellexi". E il versetto seguente: „*Sciebas quia,* etc. Quare ista cogitatio non incussit tibi timorem ut scires me mea diligentius quaesiturus? Quod dixit pro excusatione vertitur in culpam."[43] Ma in termini pressoché analoghi formula il suo commento Giovanni Crisostomo:

Ὁ χάριν λόγου καὶ διδασκαλίας εἰς τὸ ὠφελεῖν ἔχων, καὶ μὴ χρώμενος αὐτῇ, καὶ τὴν χάριν ἀπολεῖ ὁ δὲ σπουδὴν παρεχόμενος, πλείονα ἐπισπάσεται τὴν δωρεάν· ὥσπερ οὖν ἐκεῖνος καὶ ὃ ἔλαβεν ἀπόλλυσιν...

Τάλαντα γὰρ ἐνταῦθά ἐστιν ἡ ἑκάστου δύναμις, εἴτε ἐν προστασίᾳ, εἴτε ἐν χρήμασιν, εἴτε ἐν διδασκαλίᾳ, εἴτε ἐν[97] *οἵῳ δήποτε πράγματι τοιούτῳ. Μηδεὶς λεγέτω, ὅτι Ἓν τάλαντον* [755] *ἔχω, καὶ οὐδὲν δύναμαι ποιῆσαι. Δύνασαι γὰρ καὶ δὶ ἑνὸς εὐδοκιμῆσαι.*[44]

---

[42] Oratio XXXVI. De seipso. — In: M i g n e, P. G., XXXVI, 279: „Sapientes, et philosophi, et barba ac pallio venerandi, vosque sophistae et grammatistae, publicique plausus captatores, haud scio quonam pacto sapientes appellari possitis, primario sermone ac doctrina carentes."

[43] P. L. M i g n e, CIV, 165. Gli stessi concetti vengono ripetuti a commento del passo analogo del Vangelo di Luca. Cf. P. L. Migne, CIV, 328.

[44] S. Joannis Chrysostomi. Matthaeum homilia LXXVIII al. LXXIX. — In: M i g n e, P. G., VII, 714 „Qui gratiam verbi et doctrinae ad utilitatem aliorum accepit, nec illa usus est, gratiam ipsam perdet: qui autem studium suum adhibuit, maius sibi attrahet donum; cum contra ille quod acceperat perdiderit. . . Talenta enim hic vocantur, quae in cujusque potestate sunt, sive patrocinium, sive pecuniae, sive doctrina, sive aliud quidquam hujusmodi. Nemo itaque dicat, Unum habeo talentum, nihilque possum facere. Potes enim cum uno rem probe gerere".

Il senso è sempre quello: se viene a mancare quel „protos logos" di cui parla Gregorio a la „charis" di cui parla Giovanni Crisostomo, la scienza è priva di valide risposte, non può che chiudersi in se stessa, in un silenzio che è semplicemente impotenza. Su questa stessa linea esegetica si potrebbe ancora citare il commento a Luca di Eusebio di Cesarea,[45] o quello, forse ancora più esplicito, di Eutimio Zigabeno a Matteo:

καὶ διαλαμβάνει περὶ τῶν λαμβανόντων ἐκ θεοῦ χαρίσματα διδασκαλικά· ταῦτα γὰρ νῦν ἐκάλεσε τάλαντα διὰ τὸ τίμιον αὐτῶν, καὶ ἢ χρωμένων αὐτοῖς καὶ κερδαινόντων, ἢ κατοχρυπτόντων καὶ μηδὲν κερδαινόντων.[46]

L'elenco delle citazioni — a queste si può aggiungere una lettera di S. Nilo[47] — sarebbe facilmente allungabile con una ricerca appena più accurata nella letteratura patristica. Ma per dire della continuità e della forza di certe interpretazioni bibliche ci si può tranquillamente spostare nella Serbia del XV secolo e trovare lo stesso motivo esegetico nelle pagine di Konstantin Kostenečki. Egli fa quattro volte riferimento nello *Skazanie izyjavljenno o pismenech* alla parabola dei talenti (capp. I, II, III, XXIX).[48] In questo capitolo — il cui titolo può essere così interpretato: „Concerning certain heresies to which some people in their ignorance adhere. For those <acts> which have been prohibited by the holy Fathers are regarded as heresies. Heresy expresses division; and <the heretics> through there <heresies> divide him"[49] il riferimento alla parabola dei talenti, avvalorato dalla „auctoritas" del Crisostomo, si collega direttamente al rifiuto di rispondere a chi ti interroga. Scrive il Kostenečki: ИАІ ПАКЫ ГЛѢШИ НЄ ПОВѢДАТИ ВЪПРАШАЮЩИ; ТО СЛЫШИ ЗЛАТАГО ЇЄЗЫКОМЬ ЧТО ГЛЇЄТ ТИ, ВЪ ВЪСАКЫИ СВОЙ ВЪПНЄ ВЪСАКОМЪ ОУЧЙТИ. АЩЄ БО, РЄ, И ЄДИНЬ ТАЛАНТЬ ВЪ-

[45] Eusebius Caesarensis. Commentaria in Lucam. — In:Migne ,P. G., XXIV, 593—594. *τῷ δ' ἐγκρύψαντι τοὺς λόγους καὶ καταδήσαντι παρ' ἑαυτῷ, μηδὲν τε εἰργασμένῳ πονηρῷ δούλῳ καὶ ὀκνηρῷ, ταπίχειρα τῆς πανηρίας ἐποίσει.* „Veruntamen illum qui traditam doctrinam celaverit atque apud se obvolverit, malum scilicet, ignavum nihilque operantem servum, debita nequitiae suae poena prosequetur."

[46] Euthymius Zigabenus. Commentarium in Matthaeum. — In: Migne, P. G., CXXIX, 633—634: „. . . et de his disserit, qui a Deo gratias acceperunt docendi (nam has nunc talenta vocat propter honorem illarum), et vel per earum usum lucrum attulerunt, vel defodiendo nihil lucri fecerunt".

[47] S. Nili. Epistulae. — In: Migne, P. G., LXXIX, 211—212:

„Ὥσπερ ἐγὼ, εἰ μὴ μεταδοίην ἑτέροις τῆς δοθείσης μοι χάριτος, λόγον ὑφέξω ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, ὡς κατορύξας τῇ σιωπῇ τὸ πνευματικὸν τάλαντον, οὕτος καὶ σὺ εὐθύνας ἀπαιτηθήσῃ, ἐὰν μὴ καὶ ἄλλοις ἱκανοῖς χορηγήσῃς τὴν ἐμπιστευθεῖσάν σοι οὐράνιον δωρεὰν τῆς γνώσεως.

„Quemadmodum ipse, si gratiam mihi datam aliis que non communicavero, rationem in die judicii redditurus sum, tamqam quod silentio spiritale suffoderim; ita et tu in jus vocaberis, si et aliis idoneis non elargitus fueris, cognitionis munus coeleste tibi concreditum."

[48] Cf. V. J a g i ć. Codex slovenicus rerum grammaticarum. Berlin, 1896, riprod. an. München, 1968, p. 99, 106, 168.

[49] Cito la parafrasi di H. Goldblatt che ha lavorato a lungo e con molta finezza intorno al testo del Kostenečki. Cf. H. G o l d b l a t t. Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, December 1977, p. 278.

вѣрень тн є; дѣлáн вързчéн'ноé тн, н тнюже мъздоу пріймешн юже н съвръшéн'ныи оучнтель.[50]

La testimonianza di un uomo come Konstantin Kostenečki ben dentro la tradizione dei Padri, ma anche quella cirillo-metodiana (dove per altro non mi sorprenderei di trovare più di una conferma),[51] mi pare di particolare rilievo. Quel semplice inciso, „on že talent svoj pogreb", è una spia indubitabile della condanna di un atteggiamento, quello appunto del grammatico, che è esattamente l'opposto di quello che deve assumere il vero maestro.

L'episodio del grammatico, per concludere, desta dubbi e sospetti, come si è visto, se viene letto secondo il senso „letterale", ma acquista tutto il suo significato e traspare chiaramente la sua funzione se letto secondo il senso spirituale; il grammatico raffigura l'esempio negativo di Costantino. Inutili, anzi dannose, sebbene su piani diversi, erano la caccia con lo sparviero o lo studio della poesia, ma di segno addirittura opposto alla vera filosofia sarebbe stato l'insegnamento di questo „straniero" e „servo inutile". Insomma se il suo silenzio si ritorce a sua condanna, preserva anche il Santo da un falso insegnamento. E nel racconto delle esperienze giovanili di Costantino si avverte una specie di crescendo, sottolineato dalle iterate richieste e dal netto rifiuto.

Ma c'è di più. Quando Costantino offre tutti i suoi averi al „grammatico" in cambio della sua istruzione, torna a muoversi nell'ottica della saggezza umana: mette in pratica un consiglio, frequente nei Proverbi e negli altri libri sapienziali, secondo il quale l'intelligenza cioè la comprensione delle cose del mondo (che è cosa ben diversa dalla Sapienza) vale essa stessa più di tutto ciò che si possiede.[52] Paradossalmente, dunque, è il secondo rifiuto del grammatico che non lascia alternative a Costantino: a quel momento non gli resta che rifugiarsi nella preghiera per conseguire il „desiderio del suo cuore", precisa l'agiografo con un evidente riferimento ai Salmi 19,5 e 20,3. Ma così egli conclude anche la sua travagliata ricerca. Nonostante le precedenti esperienze non ha ancora compreso che la sapienza non si può acquistare perché è un dono di Dio. Nel momento in cui il rifiuto del grammatico gli fa comprendere questa verità e dunque la necessità di rivolgersi direttamente a Dio nella preghiera come Salomone (sap. 8,21), egli è pronto a ricevere questo dono e a vedere appagato „il desiderio del suo cuore". „Dio — commenta infatti l'agiografo citando alla lettera il Salmo 144,19 — è sollecito nell'assecondare chi lo teme".

---

[50] V. Jagić. Codex. . ., p. 167—168: „Oppure mi dicidi non rispondere a chi mi interroga? Ma ascolta ciò che dice il Crisostomo che in tutte le sue [opere] grida di insegnare a ciascuno. Se infatti, dice, hai ricevuto anche un solo talento, fai ciò che ti è stato commesso e riceverai la stessa mercede che riceve un perfetto maestro."

[51] Trovo, per esempio, lo stesso motivo, con il solito riferimento letterale alla parabola dei talenti, nel Žitije Feodosija. Nestore afferma di scrivere la vita del Santo „da ne kъ mně rečeno boudet': „Zъlyi rabě lěnivyi, podobaše ti dati srebro moje tъrž 'nikomъ i azъ priš' bychъ sъ lichvoju istjazal je." („perché non mi sia detto: servo malvagio e infingardo, dovevi dare il mio denaro ai banchieri ed io, ritornato, lo avrei ripreso con l'interesse.") Uspenskij Sbornik XII—XIII vv. A. c. di S. I. Kotkov. Moskva, 1971, p. 73.

[52] Prov. 3, 12—14; 8, 19; 16, 16.

1.3. La Sapienza (III, 27—32)

1.3.1. La chiamata del Logoteta (III, 27—28). Tra la citazione del Salmo 144,19 che apre questo nucleo narrativo e l'invito a corte di Costantino che nel racconto segue immediatamente esiste un preciso rapporto di causa-effetto. Il „timore" di Dio, che è ad un tempo sottomissione e confidenza[53] segna l'inizio e nello stesso tempo il coronamento della Sapienza divina. Ci sono cioè le condizioni perchè Dio intervenga di nuovo nella vita del Santo, e, questa volta, non contro la sua volontà o a sua insaputa, non con una visione di sogni e un silenzio che lasciano spazio all'errore e neppure per procurare dolore e pianto, ma per assecondare pienamente il suo volere. Apparentemente non succede niente. Il Logoteta, anzi invita a corte Costantino perché era venuto a conoscenza della „bellezza", della „saggezza" e della „buona disposizione" allo studio di Costantino, delle sue doti, insomma, di saggezza umana, come risulta chiaro anche da un passo del IV capitolo della *Vita* che esamineremo in seguito. Capisco come agli storici moderni interessi sapere perché realmente Theoktistos si sia interessato a Costantino, ma è difficile trovare una risposta sicura nel testo, perché questo problema non sfiora neppure l'interesse dell'agiografo. Per il quale ciò che veramente conta, al solito, non sono i fatti, ma il significato che egli vi scorge, e cioè testimoniare che il Santo ha ricevuto questo carisma da Dio, ribadire il carattere profetico della sua missione.

1.3.2. La gioia di Costantino (III, 29). La risposta del Santo alla imprevista chiamata del Logoteta è naturalmente completa e sollecita: egli si mette subito in cammino. L'autore dedica all'episodio poche parole, quante gliene servono per sottolineare la gioia („s radostiju") con cui Costantino parte alla volta della capitale, in perfetta opposizione al pianto e al dolore che avevano accompagnato le sue precedenti esperienze. Una gioia che nasce dalla coscienza maturata in lui — e per ora in lui solo — che attraverso la chiamata del Logoteta Dio ha inteso esaudire „il desiderio del suo cuore". Ma questo indubitabile intervento divino, che ha cambiato il suo dolore in gioia, merita, secondo l'insegnamento di alcuni passi biblici, un incessante ringraziamento.[54] Ecco perché Costantino durante il suo viaggio „compone" una preghiera.

1.3.3. La preghiera per ottenere la vera Sapienza (III, 30—32). Il testo della *Vita* riporta alcuni versetti della preghiera di Salomone (e questo significa appunto „mettere insieme"[55] in senso materiale e quindi anche

---

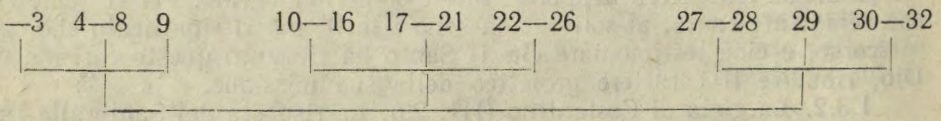
[53] Cf. Prov. 1,7; 9,10; 15,33; Sal. 111, 10; Sir. 1,14. Cf. anche D h o t e l. Écriture sainte. . ., p. 149—150.

[54] Sal. 29,12—13; 125,1—6. Sul significato spirituale della „gioia" (radost' *εὐφροσύνη χαρὰ*) cf. tra l'altro L a m p e. Lexicon. . ., p. 1512.

[55] I. Dujčev, da quel grosso studioso della Vita Constantini e in generale del Medioevo bizantino-slavo che è, ha indagato a più riprese su questo passo della preghiera constantiniana. Egli tende a metterne in risalto l'originalità rispetto al testo biblico. „Costantino qua e là si scosta alquanto da esso. . ." sicché la sua preghiera „costituisce dunque qualcosa di più di una ripetizione del passo biblico. . . una preghiera sua personale, che si dovrebbe annoverare fra i suoi primi saggi letterari". (Cf. I. D u j č e v. Note sulla Vita Constantini-Cyrilli. — In: Medioevo bizantino-slavo. Roma, 1968, II, p. 81). Ma, a parte il fatto che R. V e č e r k a (K Staroslověnským životum Konstantinovu a Metodějovu. — In: Classica atque Medievalia Jaroslao Ludvíkovsý octogenario oblata. Brno, 1975, p. 129—138) ha, mi pare convincentemente, dimostrato che nella Vita Constantini gli elementi biblici non sono, come nella Vita Methodi, delle pure reminiscenze, e cioè parte integrante della struttura testuale, bensì delle vere e proprie

„far proprio" il suo senso spirituale) con i quali Costantino chiede a Dio il dono della vera Sapienza, sì da comprendere quale missione Dio gli abbia affidato. Nello stesso tempo, però, l'agiografo non manca di sottolineare che Costantino recita, strada facendo, anche „il resto" della preghiera di Salomone, che è un accenno, io credo, esplicito alla conclusione della preghiera stessa, dove si mette in evidenza l'attività salvifica della Sapienza.[56] A riprova che Costantino è stato chiamato da Dio „da questa vita turbolenta" per diventare un „učitel'", il primo „maestro" del popolo slavo, un uomo chiamato da Dio per realizzare nella storia il piano salvifico del mondo, in perfetto accordo con la premessa dottrinale del primo capitolo: „Dio misericordioso. . . desideroso che tutti gli uomini siano salvi. . . non abbandona il genere umano. . . ma in ogni epoca e in ogni tempo non cessa di accordarci numerose grazie, come ha fatto all'inizio e anche ora: da prima coi patriarchi e i padri, poi coi profeti, e dopo di essi con gli apostoli e i martiri, i giusti e i dottori, scegliendoli da questa vita turbolenta".[57]

1.4. Graficamente si potrebbe riassumere la struttura compositiva di questo capitolo nel seguente schema:



Ora se le mie proposte hanno una qualche validità — e certamente l'hanno quanto meno a livello dei tre nuclei — c'è da credere che la perfetta struttura tripartita voglia esaltare la perfezione e la sacralità del numero tre, tradizionale della mistica cristiana

2.1. E veniamo all'interpretazione di questo capitolo. Alla luce delle mie precedenti osservazioni risulterà almeno chiaro che non esiste nessuna confusione di episodi all'interno del capitolo e che perciò non c'è alcun bisogno di cambiarne l'ordine e di ipotizzare difficoltà di trasmissione. Quando si è capito che il sogno e le cosiddette „nozze mistiche" sono solo il punto di partenza di un processo destinato a concludersi — com'è giusto che sia- con la preghiera finale, si constata che tutti gli episodi sono nel racconto al loro posto in una chiara successione logica e psicologica. E non solo gli episodi, ma anche le citazioni bibliche e certi particolari sui quali non si è mai fermata, che io sappia, l'attenzione degli studiosi (penso, per esempio, al richiamo alla parabola dei talenti in III, 23, o al riferimento al Salmo 19,5 a mio parere importantissimo, in III, 26), che parevano superflui se non proprio contraddittori, si compongono in una rete di rapporti e di nessi che ci fanno intravedere chiaramente l'interpretazione da attribuire a questo capitolo, il suo significato, particolare ed importantissimo,

citazioni, e cioè delle unità stilisticamente autonome, mi pare evidente che l'autore della Vita sia interessato a sottolineare non tanto l'„originalità" di Costantino, quanto la sua perfetta adesione al„modello biblico".

[56] Cf. Sapienza 9,17—18: „Chi ha riconosciuto il tuo pensiero, se tu non gli hai concesso la sapienza e non gli hai inviato il tuo santo spirito dall'alto? Così furono raddrizzati i sentieri di chi è sulla terra; gli uomini furono ammaestrati in ciò che ti è gradito; essi furono salvati per mezzo della sapienza."

[57] Vita Constantini, I, 1. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . ., p. 95 e traduzione p. 169. Per l'interpretazione di questo passo alla luce di tutti i riferimenti biblici e in connessione con un passo analogo della Vita Methodi (I, 12) cf. R. P i c c h i o. The Function. . ., p. 6—13.

per la comprensione dell'intera *Vita Constanstini*. Si tratta in sostanza della biografia spirituale del futuro „dottore" nel momento della sua formazione, del suo itinerario dalla saggezza terrena alla Sapienza divina, dalla *φρόνησις*, che è di molti, alla *σοφία*, che Dio concede solo a pochi eletti.[58] Le tappe successive di questo itinerario sono la docilità all'insegnamento dei genitori; una costante, a volte difficile, sempre onesta ricerca della propria missione; la consapevolezza, infine, che l'acquisizione della Sapienza è sempre un dono di Dio e non può essere mai il risultato di sforzi umani.

Se le motivazioni interne al testo esaminato non paiono sufficienti il passo seguente della *Služba Kirillu,* un testo liturgico che riassume ma anche esplicita bene il significato profondo del nostro capitolo, ci fornisce una importante conferma di quanto siamo andati dicendo:

Възлюбль изм(л)ада прѣмоудрость. сестроу себе приѣлъ ю іесн. и оумоудрьсѧ богъмь. блажене, ѣвнлъсѧ іесн фнлософъ.[59]

Costantino ha raggiunto la perfezione spirituale, simboleggiata dal suo status di filosofo, non perché ha amato la saggezza fino da ragazzo (condizione, evidentemente, necessaria, ma non sufficiente), ma perché è diventato sapiente in Dio. Lo stesso concetto, del resto, è ribadito in altri autorevoli testi costantiniani.[60]

Se siamo d'accordo con l'interpretazione proposta, il terzo capitolo ci appare un „exemplum",[61] costruito secondo un preciso modello della tradizione biblica. Si legga, infatti, Proverbi 2,1—6 e si troverà lo stesso schema compositivo: un padre ammaestra il figlio e gli fa notare la differenza esistente tра le virtù della saggezza umana e la Sapienza che Dio concede solo a chi, inclinando il cuore alla prudenza e invocando l'intelligenza, dopo aver scavato come per trovare un tesoro, si aprirà finalmente alla co-

[58] E' pur vero che nel testo del III capitolo della Vita Constantini non è rispettata la distinzione lessicale tra *φρόνησις* mudrost' e *σοφία* Premudrost', termine usato due volte (paragrafi 7 e 8) dai genitori durante la spiegazione del sogno, e cioè, secondo la nostra interpretazione, nella accezione di mudrost'. Resta però il fatto che nella sua preghiera Costantino usa esclusivamente Premudrost'.

[59] P. A. L a v r o v. Materialy. . ., p. 110: „Hai amato fin da fanciullo la saggezza l'hai accettata come una sorella e, diventato sapiente in Dio, o beato, ti sei mostrato filosofo".

[60] E' significativo che nella Pochvala za Kiril Filosof il suo allievo Clemente di Ochrida confermi il carattere carismatico della sua Sapienza Прѣмѫдрость бна създа въ срьдьцѣ его храмъ себѣ, и на ѩзыцѣ его ꙗко же на херѹвимѣ почиваше дхъ стыи присно, („La Sapienza si è costruita la casa nel suo cuore [Prov. 9, 1] e sulla sua lingua come in quella di un cherubino abitava lo Spirito Santo"), e poi nel tracciare l'itinerario spirituale di Costantino sottolinei sia la vita angelica e la fuga dalle dolcezze del mondo, sia il suo amore per le scritture e gli insegnamenti divini. Niente è invece detto sull' apporto delle scienze umane Из мла же бы чистотоѭ ꙗко аггль, оукланѣѩсѧ и оубегаѩ ѡ житѣискыихъ сластѣи, прѣбываѩ присно въ ѱалмѣх и пѣнихъ и въ повѣсти дхвнѣ, единъ пѫть гонѧ, имже възыти на нбса. (Cf. K l i m e n t O c h r i d s k i. Sъbrani sъčinenija. . ., I, 426). Lo stesso passo, quasi alla lettera si ritrova nel Kratko Žitije, dove però vengono ricordati anche gli studi di Costantino con Fozio e Leone. Cf. J. I v a n o v. Bъlgarski starini iz Makedonija. Sofija, 1931, ed. anastatica 1970, p. 285.

[61] Cf. la voce Exemplum di H. P é t r é. — In: Dictionnaire de Spiritualité. IV. Paris, 1961, 1885—1892.

БАН
БИБЛИОТЕКА

noscenza di Dio. Anche il capitolo che abbiamo esaminato non è marcato dalla staticità di un dono rivelato col sogno iniziale, ma dalla dinamicità e drammaticità di una conquista che passa necessariamente attraverso lacrime, dolore, apparenti sconfitte, momentanee rinunce.

2.2. Un graduale processo di perfezionamento di un personaggio proposto all'attenzione del lettore come modello di vita; un racconto scandito, oltre che dai momenti salienti dell'intervento divino, dalle successive esperienze del protagonista. La partecipazione del lettore è subito coinvolta: egli segue passo passo questa evoluzione, segnata sul piano formale da continui spostamenti di Costantino nello spazio. E' facile infatti notare nel testo di questo capitolo la presenza di verbi di stato e di moto (ma questi decisamente più numerosi) che segnano, soprattutto nella seconda parte, l'inizio o la fine delle esperienze constantiniane.

Per partecipare alla caccia con lo sparviero andò con gli amici in campagna („izyde. . . na pole", 10), ma a conclusione di questa afferma di voler intraprendere un'altra via migliore di quella („po in' se pout' imou iže jest' sego louč'ši", 16). Stava in casa („sěděaše vъ domu svojem"[17]) per studiare le opere di Gregorio, e penetra così in molti discorsi di cui non afferra la profondità („vъš'd' že vъ mnogyi besědy. . ." 21) Andò a trovare il grammatico („kъ njemou š'd'," 22), ma dopo il suo rifiuto tornò di nuovo a casa („š'd' že vъ dom' svoi", 26). E finalmente, obbedendo alla chiamata del Logoteta, con gioia si mise in cammino alla volta della capitale („se radostiju pouti se jet'", 29). Il significato metaforico di questo linguaggio mi sembra del tutto evidente. In particolare la parola „put'" (*ὁδός*, via) è usata in una accezione comune nei testi patristici, ad indicare la volontà di cambiare radicalmente il proprio modo di vita per seguire un „comportamento imposto all'uomo da Dio".[62] Così, mentre presta attenzione ai movimenti di Costantino nello spazio geografico, il lettore sa di seguire in realtà il suo spostamento lungo la scala verticale dei valori etico-religiosi, o le tappe di un viaggio che ha come mèta ultima la perfezione spirituale.

2.3. Resta un'ultima questione da chiarire: se ciò che viene narrato nel terzo capitolo entri in qualche modo in contraddizione con altri dati della *Vita Constantini*. Abbiamo già visto come il messaggio salvifico della futura attività di Costantino, cui si accenna almeno due volte nel terzo capitolo, si colleghi con la premessa dottrinale del primo. Resta ora da prendere in esame, su precisa indicazione del Lemerle, il quarto capitolo che ha per oggetto la formazione di Costantino una volta giunto nella capitale. Anche da un punto di vista tematico rappresenta dunque l'immediata continuazione del racconto precedente. Ma il tono dei due capitoli è diversissimo: nel quarto i fatti vengono narrati in uno stile quasi cronachistico, scevro da citazioni o reminiscenze bibliche. La *historia* e dunque il *sensus* prende nettamente il sopravvento sulla *sententia,* il letterale sull'allegorico.[63] Il racconto, insomma, da agiografico diviene prevalentemente storico;

[62] Cf. la voce (con ricca bibliografia) *ὁδός* di W. Michaelis. — In: Theologische Worterbuch, V, 42—101.

[63] Si tratta di una distinzione analoga e complementare a quella introdotta da R. Picchio: „compilazione" e „trama narrativa" (cf. Compilazione, cit. soprattutto le p. 71—72) E mi pare che la storiografia costantiniana debba in misura maggiore che nel passato tener conto di queste indicazioni.

БАН
БИБЛИОТЕКА

il che però non deve impedirci di cogliere la convergenza tematica dei due capitoli.

Quando leggiamo nel capitolo quarto della *Vita* che Costantino in tre mesi imparò tutta la grammatica e tutte le scienze del trivio e del quadrivio, non dobbiamo pensare ad una necessaria contraddizione ricordando l'insoddisfazione che egli prova dinanzi allo studio delle scienze „esterne" nel corso del capitolo precedente. Conosciamo, infatti, le ragioni che inducono l'agiografo in quel contesto a sottolineare quella insoddisfazione, in questo a far risaltare lo „scientiae meritum", uno degli elementi costitutivi della santità. Una volta arrivato a Costantinopoli, alla fine del suo „viaggio", dopo aver ottenuto il dono della Sapienza, il giovane Costantino può liberamente dedicarsi allo studio di tutte le „arti elleniche", perché ne conosce esattamente i limiti, sa che esse rappresentano solo un mezzo, ma un mezzo necessario, per raggiungere il fine che si è prefisso, che è appunto quello di „izletěti is telese sego i sъ Bogom' žiti".[64] E non sfugga che, per ricordare i grandi progressi del Santo, la sua attenta scelta tra ciò che poteva essere utile o dannoso alla sua anima, questo suo continuo rapportare l'umano al divino, l'agiografo fa ancora una volta ricorso all'autorità di Gregorio di Nazianzo, parafrasando il suo celebre *Sermone funebre* per la morte di Basilio.[65]

Anche il modello di „vita angelica" che abbiamo trovato nell'encomio a Gregorio e che il lettore attento avrà avvertito anche nel passo, appena citato, di IV, 5, ha grande importanza per la comprensione tutto il quarto capitolo. Ed esso riemerge esplicitamente quando l'agiografo, dopo aver elogiato Costantino per la pronta definizione della filosofia, sottolinea che egli „vъ čistotě že prěbyvaje, vel'mi ougaždaje Bogou. . ."[66]

Eppure nessuno, neppure il Logoteta, ha finora compreso il significato di questo suo atteggiamento. Theoktistios, sempre ammirato della bellezza e della saggezza di Costantino (e si noti che in IV, 13)[67] viene ripetuta la stessa formula di III, 28), gli offre denaro, un buon partito per le sue nozze, la dignità di arconte; il tutto come inizio di una brillante carriera. Theoktistos, insomma, come a suo tempo i genitori, ragiona ancora in termini di „saggezza umana" che non potevano certo soddisfare chi ormai attendeva solo a ricercare, insieme alla scienza, „onori e ricchezze avite" (IV, 14), e cioè, parafrasando ancora Gregorio, la dignità dell'uomo prima del peccato originale.[68]

[64] Vita Constantini IV, 5 (. . . evolaret e corpore hoc et cum Deo viveret Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 99 e 174). Giustamente nel commento Grivec richiama i passi di Gregorio di Nazianzo in cui la verginità è definita ἔκβασις τοῦ σώματος. Ritorna il tema della „vita angelica".

[65] Si sa che questo Sermone funebre rappresenta una delle opere più significative di questo primo „umanesimo cristiano". Cf. Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césare et de Basile de Césarée. A c. di F. Boulanger. Paris, 1908, e P. Lemerie. Le premier. . ., p. 47—48. Ed è certamente significativo anche ai fini della nostra interpretazione che l'autore della Vita Constantini abbia attinto proprio da quest'opera così connessa con gli altri scritti di Gregorio più volte citati.

[66] „In castitate permanens, quo gratior fiebat Deo". Cf. Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 100 e 242.

[67] „Tvoja krasota i mudrost' ot nud' izlicha nudit' me ljubiti te"; „Tua pulchritudo et sapientia exinde valde me cogunt, ut amen te". Grivec — Tomšić. Fontes. . ., p. 100 e 175.

[68] Cf. Vita Constantini, IV, 14: „Dar' oubo velik' trěboujuščiim' jest', a mně bol' šeje oučenia něst' ničtože ino, im'že razoum' sъbrav' prědědь 'njee č'sti i bogat'stva

I motivi tematici del quarto capitolo sono, come si vede, gli stessi del terzo, con la sola differenza che le dolorose rinunce lasciano il posto, com'è giusto che sia nella vita di un santo, al gioioso, consapevole accoglimento di valori totalmente positivi. Non l'anonimo „grammatico" e le sue scienze profane, ma Fozio e Leone[69] e la loro grande tradizione umanistica, non il vano eloquio della poesia, ma la vera filosofia come ascesi e ricerca di Dio secondo la sua stessa definizione (IV, 8) — hanno formato Costantino. E, infine, nessun rimpianto per l'amor profano, ma assoluta dedizione agli „onori e ricchezze avite", come massimo bene cui l'uomo possa aspirare.[70]

E' solo dopo questo eloquente rifiuto dei beni terreni che il Logoteta comprende che Costantino è un uomo di Dio, ne prende atto e lo annuncia alla regina: „quel giovane filosofo non ama questa vita" (IV, 15).L'ascesa spirituale di Costantino è così compiuta anche agli occhi degli uomini; riceve, anzi, un riconoscimento esplicito ed autorevole, che i fatti brevemente narrati nella parte finale del capitolo (IV, 17—20; dove però a fatti storici si accompagnano probabilmente luoghi comuni del racconto agiografico) non fanno che confermare.

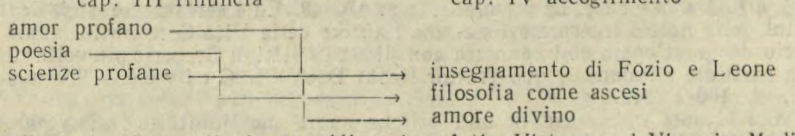
In conclusione, le vicende narrate nei due capitoli concernenti la formazione di Costantino non sono affatto contraddittorie, ma, anzi, complementari. Le esperienze maturate da Costantino nella capitale e riferite nel quarto capitolo sono un completamento di quelle vissute a Salonicco e, nello stesso tempo, una conferma expressis verbis di ciò che nel terzo era adombrato, in un racconto più prettamente agiografico, „sub verborum tegmine". Insieme i due capitoli formano un dittico. E viene in mente la miniaturistica della rinascita carolingia (e il riferimento vuole essere solo tipologico), dove la scena storica è posta accanto alla scena allegorica; suggerista sì questa da quella, ma anche divisa da una linea ben marcata.[71]

---

chošču iskati". (Munus quidem magnum eis, appetunt id, mihi autem doctrina nihil maius est, qua scientiam colligere et avitos honores et divitias volo quaerere" G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . ., p. 100 e 175. Per l'interpretazione di „onori e ricchezze avite", cf. ibidem, p. 242—246.

[69] E' certamente importante stabilire la veridicità storica del discepolato di Costantino presso Leone e Fozio, che alcuni studiosi, com'è noto, mettono in discussione (cf. P. L e m e r l e. Le premier. . ., p. 163 e segg.), così come far luce sui rapporti, secondo alcuni tutt'altro cheidilliaci tra Fozio e Costantino (cf. I. D u j č e v. Costantino Filosofo nella storia della letteratura bizantina. — In: Medioevo bizantino-slavo. II. Roma, 1968, p. 94 e relativa bibliografia). Ma è altrettanto importante capire perché l'agiografo ricorda esplicitamente i loro nomi in quel contesto.

[70] Mi sembra opportuno far rilevare che i motivi tematici del III capitolo (legati alla rinuncia) e del IV (legati all'accoglimento) vengono presentati in modo speculare, a partire dall'amor profano per arrivare all'amor divino. Il lettore ha così l'impressione della circolarità, e dunque della perfezione, di questo itinerario spirituale.



[71] Cf. A. Katzenellenbogen. Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art. London, 1939. Colgo l'occaisone per ringraziare tutti gli amici — e sono tanti — che mi hanno aiutato coi loro consigli e suggerimenti alla redazione definitiva di questo lavoro.

Петр Динеков

ИСТОРИЧЕСКАЯ МИССИЯ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Болгарская литература появляется на самом раннем этапе исторического развития славянских литератур. Ее начало связывается с созданием славянской азбуки и славянской письменности. В этой наиболее общей постановке вопроса необходимо разграничить несколько отдельных проблем. Прежде всего существует одно чрезвычайное явление — праболгарские (протоболгарские) каменные надписи на греческом языке, возникшие, по всей вероятности, вскоре после создания болгарского государства в конце VII в. Бесспорен вопрос о включении этих надписей в историю болгарской литературы, но они не имеют отношения к развитию других славянских литератур и их роль ограничивается рамками болгарской письменности.

Вопрос о появлении письменности у славян и возникновении славянских азбук очень сложен. Все рассуждения и гипотезы о докирилловой славянской письменности находятся еще в области догадок; таков случай с сообщением Черноризца Храбра о „чертах и резах" болгарских славян и сведениями об опытах использовать после крещения греческую и латинскую азбуки. Тоже можно сказать и об отрывке о „росских" буквах из Пространного жития Кирилла, о предположениях о создании славянской азбуки до Кирилла и Мефодия и пр. Несомненным можно считать только факт о деятельности Кирилла и Мефодия и то во всех ее проявлениях: создание славянской азбуки, перевод самых необходимых богослужебных книг, миссия среди западных славян и т.д. Здесь я не касаюсь спорного вопроса о ранней доморавской просветительной деятельности двух братьев на Балканском полуострове и среди болгарских славян. Важнее всего подчеркнуть несомненную связь Кирилло-Мефодиевского дела с началом болгарской литературы. Бесспорно, эта связь отражается на общеславянской деятельности солунских просветителей. Она ярко проявляется после смерти Мефодия и разгрома славянской письменности среди западных славян, когда разными дорогами в Болгарию прибывают ученики Кирилла и Мефодия.

Многократно подчеркивалось, что по своей сути дело Кирилла и Мефодия исторически осуществляется посредством создания и развития древнеболгарской литературы. Если это дело не было принято в Болгарии, где были продолжены традиции возникшей двадцать лет тому назад славянской письменности, имена солунских братьев были бы только в доку-

ментах, вышедших из папской канцелярии, и их деятельность была бы отмечена лишь как эпизод в жизни славян без исторических последствий. Конечно, заслуживают внимания следы Кирилло-Мефодиевой деятельности в Моравии, Паннонии, Хорватии и других местах (например Киевские и Пражские глаголические листы, житие святого Вита и др.), но все-таки в IX—X вв. целостное дело двух братьев сохраняется единственно в Болгарии. Здесь оно не только нашло прием, но и послужило исходным пунктом развития богатой славянской литературы. Об этом свидетельствует прежде всего быстрый культурный расцвет в Болгарии во время правления владетелей Бориса, Симеона и Петра в IX и X вв. Высокие достижения молодой болгарской литературы проявляются в нескольких направлениях: развиваются огромная переводческая и замечательная редакторская и компиляторская деятельность, создаются оригинальные литературные произведения. Большая часть литературной продукции безымянная, поэтому дошедшие до нас имена писателей, действительно известных (Климент Охридски, Константин Преславски, Иоанн Экзарх, Черноризец Храбр, Пресвитер Козьма и пр.), не дают представления о масштабе литературного процесса и книжной продукции.

Первая историческая заслуга древнеболгарской литературы в том, что она сохранила дело Кирилла и Мефодия и превратила его в исходный пункт и стимул для развития одной из славянских литератур — болгарской, с многовековой историей и большими традициями. И из сущности, и из характера литературы, а также и из непосредственных свидетельств древнейших болгарских писателей видно, что эта литература вдохновляется примером и заветами первых славянских просветителей. Иоанн Экзарх в прологе к „Небесам“ выражает свое глубокое почтение к деятельности Кирилла и Мефодия; Черноризец Храбр дает высокую оценку основному моменту в работе Кирилла — изобретению славянской азбуки. Константин Преславски подчеркивает в „Азбучной молитве“, что продолжает дело своего учителя, а Климент Охридски посвящает ему похвальные слова, которые уже больше десяти столетий продолжают восхищать нас верностью характеристики и мастерством при создании поэтического образа Кирилла. Многочисленные безымянные произведения свидетельствуют о почтении, окружавшем дело двух солунских братьев.

Очень важно подчеркнуть культурное окружение, в условиях которого развивается болгарская литература в IX—X и в следующих веках эпохи средневековья. Трудно представить, что она получила в наследстве от праболгарской и славянской дохристианской культур. О письменных традициях можно говорить только имея в виду праболгарские каменные надписи на греческом языке. Они действительно связаны и по языку и по образцам с византийской литературной практикой. Но проф. В. Бешевлиев убедительно показывает, что в данном случае имеет значение и традиция, которую праболгары принесли с собой из своей прародины; отсюда и некоторые различия в структуре византийских надписей и праболгарских каменных надписей. Проф. Бешевлиев указывает тоже, что ряд особенностей праболгарских надписей переносится позже в славянскую болгарскую литературу (например, Тырновская надпись Ивана Асена II 1230 г.).[1] Это является одной из немногих точек опоры,

[1] См. В. Бешевлиев. Културно-историческо значение на прабългарските надписи. — Сп. БАН, XIV, 1969, кн. 3—4, с. 91—103.

дающих нам возможность говорить о моментах преемственности между дохристианской и христианской письменной традициями в Болгарии.

В своем раннем развитии болгарская литература не вступает в контакт непосредственно с западной латинской письменностью. Римское духовенство 60-х годов IX в. задержалось очень короткое время в болгарском государстве и не успело создать традиции в области письменности и книг. О контактах с римской церковью свидетельствуют только несколько документов (прежде всего ответы папы Николая I на вопросы князя Бориса и более поздняя корреспонденция между Калояном и папой Иннокентием III), но они не имели отражения на развитие литературы. Католическая литература в Болгарии создается в связи с проникновением католической религиозной пропаганды на Балканский полуостров во время османского рабства.

Древнеболгарская литература развивается в узком контакте с византийской культурой. Географическая обстановка и исторические обстоятельства обусловливают этот контакт и способствуют процессу приобщения к высокой цивилизации европейского средневековья. Болгарские славяне и праболгары населяют на Балканском полуострове те земли, где наслоилось несколько цивилизаций, но самой могучей и реально действующей является сила притяжения современной византийской культуры. Ее следы вскрываются еще в праболгарской письменности на греческом языке, а затем она превращается в мощный фактор развития болгарской культуры и литературы после крещения болгар. Христианизация болгарского государства совершается при посредничестве Византии, с участием греческого духовенства; необходимые богослужебные и другие книги принимаются из Византии. Даже когда создаются и распространяются богослужебные книги на славянском языке, это происходит посредством дела Кирилла и Мефодия, а оба брата начинают свою деятельность будучи византийскими миссионерами и как таковыми они связаны непосредственно с византийскими культурными и литературными традициями.

Руководители болгарского государства в IX—X вв. имеют полное представление о высоте византийской культуры и о пользотворной роли, которую она может сыграть в развитии молодой болгарской литературы. Князь Борис посылает молодых людей учиться в византийских школах. Среди них и его сын Симеон, который знакомится не только с политическим устройством и военным состоянием Византии, но и с ее философской, научной и художественной культурой. Современники говорят о его большой образованности, называют его полугреком, подчеркивают его интерес к античной литературе и философии. Германский посол в Константинополе епископ Лиутпранд свидетельствует, что Симеон был хорошим знатоком Аристотеля и изучал его в оригинале. На византийском дворе Симеон мог видеть большой интерес к культуре, и в его представлении величие императорской власти сливалось с блеском литературы и образованности. Заняв болгарский престол в конце IX в., Симеон окружает себя просвещенными людьми, поощряет литературную работу и сам участвует в ней. Он вводит в свою страну формы византийской образованности, приобщает болгарское общество к достижениям византийской цивилизации, создает богатую литературу на основе византийских образцов. Главная задача в этот исторический момент — создать пере-

воды из всех областей византийской литературы. И эта задача была выполнена. Независимо от того, что существует большое число исследований отдельных авторов и произведений, я считаю, что все еще не раскрыто в достаточной степени значение огромной переводческой работы, проведенной в Болгарии в первые века существования славянской письменности, не проанализирована и не оценена переводная литература как явление целостное, не определен ее полный объем и не выяснена ее конкретная литературная и культурная важность.

Бесспорно, речь идет об одном большом достижении, о расширении круга воздействия одной большой культуры. Этот период является исключительным моментом в историческом развитии болгарского народа, потому что решается судьба его культуры в веках. Переводы — это только одна сторона процесса; другая — это создание собственной литературы по образцу византийской. Именно в этот момент оформляется облик болгарской литературы и определяется ее исторический путь.

Болгарский народ связывает свое умственное и художественное развитие с византийской цивилизацией. Таким образом он включается в большой культурный круг — византийский, становится участником в создании культуры с многонародностным характером, которая оформляет духовный облик целого ряда народов и государств в Юго-Восточной Европе. По стечению ряда обстоятельств древнеболгарская литература начинает выполнять значительную и в некоторых случаях решающую ролю. Так выясняется еще одна большая историческая особенность болгарской средневековой литературы — выбор, который она делает включением в византийский культурный круг, и значение этого выбора для развития литературы других славянских и неславянских народов (русские, сербы и румыны).

Что касается отношений древнеболгарской и русской литератур, факты очень хорошо известны и многократно исследованы. Д. С. Лихачев описывает возникновение литературы в средневековой России следующим образом: „Появление литературы и притом литературы, в свое время высокосовершенной могло произойти только благодаря культурной помощи соседних стран — Византии и Болгарии. При этом необходимо подчеркнуть особенное значение культурного опыта Болгарии. . . Болгария усвоила византийскую культуру при таких обстоятельствах, которые создались позже в России при усвоении византийской и болгарской культуры: Россия получила византийский культурный опыт не только в его непосредственном состоянии, но и в „адаптированном“ Болгарией виде, приспособленном для нужд феодализирующегося общества, в стадии его перехода к феодализму, непосредственно к средневековью, пропуская рабовладельческую формацию, пропуская античность.“ Д. С. Лихачев добавляет: „При этом необходимо отметить еще одно обстоятельство. Средние века наступают в Византии, как и в Италии, значительно раньше, чем у славян. Десятый век в Византии — век полностью оформившейся средневековой культуры. К этой зрелой культуре средневековья приобщилась и Болгария, а затем непосредственно от Византии и через Болгарию в ее болгарском национальном облике — и Россия.“[2]

[2] Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973, с. 14—15.

Вот путь, по которому Россия приобщается к болгарской и византийской культурах. Ясно, что древняя русская литература создается с непосредственным содействием болгарской литературы. Это период первого южнеславянского, т.е. болгарского влияния на русскую литературу. Связи между русской и болгарской литературами находят новое сильное выражение в XIV и XV вв. во время Патриарха Евфимия, создателя замечательной Тырновской школы, и его учеников, среди которых некоторые работают непосредственно в России. Это так называемое второе южнеславянское влияние на русскую литературу (в нем участвуют и сербские литераторы).

Можно с гордостью отметить ту важную роль, которую древнеболгарская литература сыграла при возникновении и развитии русской литературы. Действительно, в своем дальнейшем развитии русская литература достигла огромных художественных вершин; еще в средние века она создала замечательные произведения. Мировую славу она завоевала в XIX в., когда из недр русского народа родились титаны художественного слова. Но мне кажется, что мы, болгары имеем право гордиться тем фактом, что древняя болгарская письменность сыграла такую решающую роль в самом раннем развитии великой русской литературы, дав ей первый толчок.

В общих рамках многовековых взаимоотношений болгарской и русской литератур особый интерес представляют конкретные факты. Они раскрывают внутренний механизм литературного процесса, показывают чрезвычайно интересные стороны литературных явлений. Я остановлюсь на двух конкретных моментах, ставивших важные вопросы о развитии болгарско-русских литературных связей в средние века: распространении древнеболгарской литературы в России и Симеоновом (Святославовом) сборнике 1073 г., перенесенном из Болгарии в Россию и на русской почве имевшем интересную судьбу. Невозможно понять правильно эту судьбу, если не познакомимся с местом Симеонового сборника в развитии болгарской литературы.

Вопрос о проникновении на Русь древнеболгарской литературы был поставлен еще в XIX в. первыми русскими славистами и с той поры неоднократно привлекал внимание. Недавно Д. С. Лихачев снова рассмотрел его в свете своей концепции развития русской литературы.[3] Здесь я хочу обратить внимание на один важный факт, который был установлен в процессе предпринятого в последние годы исследования литературного наследия нескольких древнеболгарских писателей. Речь идет о выявлении громадного количества русских списков древнеболгарских соединений. В некоторых случаях их число возросло во много раз. Приведу примеры, касающиеся „слов" Климента Охридского, относительно „Сказания о письменех" Черноризца Храбра и „Азбучной молитвы" Константина Преславского. Именно этим писателям в последнее время были посвещены обширные исследования.[4]

---

[3] Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973, с. 14—44.

[4] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. Обраб. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. С., 1970.

Хотя атрибуция „слов" Клименту Охридскому не может считаться окончательно доказанной, огромное количество русских списков этих „слов" остается непреложным фактом. Наибольшее распространение получило Похвальное слово Михаилу и Гавриилу. Если в 1931 г. Йордан Иванов знал только 12 списков этого Похвального слова,[5] то в 1966 г. К. М. Куев указал уже 93 списка памятника, а к 1970 г. число известных списков возросло до 156, причем 126 относились в русскому изводу.[6] Похвальное слово Илье известно в 145 списках (из них 135 — русского извода). Столь же богата рукописная традиция „Поучения на Преображение (120 списков), Похвального слова о Лазаревом воскресении (115), Поучения о евангелисте Марке (90), Поучения о рождестве Христове (74) и т.д.

К. М. Куев нашел и опубликовал 73 списка „Сказания о письменех" Черноризца Храбра (из них 63 — русского извода).[7] „Азбучная молитва" известна ныне в 38 списках только русского извода.[8] Для полноти картины можно указать и другие произведения древнеболгарской литературы, снискавшие на Руси широкую популярность. Но здесь я ограничаваюсь лишь тремя писателями IX—X вв.

Показательно не только количество списков; анализа заслуживают и данные о времени и месте возникновения и распространения этих списков. Обозревая слова Климента, представленные в первом томе его Собрания сочинений, приходится констатировать, что от XII—XIII вв. до нас дошло не так уж много русских списков этих слов (в целом около 70). Но и этого достаточно, чтобы сделать вывод об интенсивном общении между русскими и болгарскими книжниками в этот ранний период. Вот несколько примеров: Похвальное слово пророку Илье сохранилось в списке XII в.; Поучение на Преображение — в 8-и списках XIII в.; Поучение о евангелисте Марке — в 10-и списках XIII в. Но количество списков особенно возрастает в XV—XVI вв. Если взять пять самых популярных слов, то получается следующая картина: 1) Похвальное слово Михаилу и Гавриилу: XV в. — 19 руских списков, рубеж XV—XVI вв.— 4, XVI в. — 58, рубеж XVI —XVII вв. — 4, XVII в. — 36; 2) Похвальное слово пророку Илье: XV в. — 10 списков, рубеж XV—XVII вв. — 9, XVI в. — 65, рубеж XVI—XVII вв. — 7, XVII в. — 31; 3) Поучение на Преображение: XV в. — 10 списков, рубеж XV—XVI вв. —5, XVI в.— 59, рубеж XVI—XVII вв. — 9, XVII в. — 23; 4) Похвальное слово о Лазаревом воскресении: XV в. — 11 списков, рубеж XV—XVI вв. — 4, XVI в. — 52, рубеж XVI—XVII вв. — 8, XVII в. — 27; 5) Поучение о евангелисте Марке: XV в. — 9 списков, рубеж XV—XVI вв. — 3, XVI в. — 46, рубеж XVI—XVII вв. — 6, XVII в. — 10. Добавим к этому данные о русских списках сочинений Храбра и „Азбучной молитвы". Храбр: XV в. — 2 списка, XVI в. — 7, рубеж VI — XVII вв. — 2, XVII в. — 44; Азбучная молитва": XII в. — 1, список, XV в. — 3, ру-

---

[5] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 333.

[6] К. М. Куев. Необнародванная копия Климентового слова о Михаиле и Гаврииле. — В: Климент Охридски (916—1966). С., 1966, с. 221—242; Климент Охридски. Указ. соч., с. 238—265.

[7] К. М. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 165—166.

[8] К. М. Куев. Азбучна молитва. С., 1974, с. 148.

беж XV—XVI вв. — 2, XVI в. — 17, XVII в. — 12, рубеж XVII—XVIII в. — 3.

Прежде всего нужно отметить, что рассматриваемые древнеболгарские тексты IX—X вв. проникают на Русь очень рано, о чем свидетельствуют списки XII—XIII вв. Это — период т. наз. первого южнославянского влияния на русскую литературу. В XV—XVI вв. количество русских списков резко возрастает, что, разумеется, связано с вторым южнославянским влиянием. Однако простого указания на такую связь недостаточно, чтобы объяснить столь примечательное литературное явление. В данном случае следует иметь в виду не столько влияние, сколько специфику этого этапа эволюции русской литературы. Увеличение числа списков древнеболгарских памятников свидетельствует прежде всего не о прямых русско-болгарских контактах, а об интенсивности культурной жизни Руси в ту эпоху. Отмечая расцвет иконописания в конце XIV — середине XVI в., М. В. Алпатов так характеризует этот период: „Пройдя через тяжкие испытания татарщины, русский народ находит силы начать борьбу за независимость, при этом хранить верность унаследованным через византийцев заветам греческой античности и христианства. Он еще не свершил всего, что ему предстояло свершить, но уже начал объединяться ради успешной борьбы с врагом и осознавать свое единство. В искусстве, как в предварительной модели, он выражает свои чаяния и стремления, общественные, нравственные, религиозные идеалы.[9] Здесь следует вспомнить и о меткой формулировке Д. С. Лихачева, который говорит о том, что в это время Русь обращается к „своей античности“[10] Древнеболгарские произведения действительно возвращают русского читателя к его „античности“ — к раннехристианским празникам и подвижникам, к нравственным идеалам восточнохристианской церкви. Возрождается интерес к начальной стадии старославянской культуры (похвальные слова Кириллу и Мефодию, „Сказание о письменех“ Черноризца Храбра, „Азбучная молитва“). Далеко не случаен тот факт, что сочинение Храбра русские книжники дополняют эпизодами из отечественной истории: в списках Шибанова, Пискарева и Погодина № 1300 упомянуты князь Рюрик и крещение Руси.[11]

Что касается большого числа списков XVII и даже XVIII в., то они, как правило, входят в состав рукописей, найденных в севернорусских областях и в старообрядческой среде. К. М. Куев с полным основанием подчеркивает это очень важное обстоятельство, подробно его комментирует.[12]

Большой интерес представляет вопрос о путях проникновения древнеболгарских памятников на Русь в различные исторические периоды. Однако решению этого вопроса должна предшествовать в высшей степени сложная и трудоемкая работа по изучению истории отдельных рукописей. Мы обычно знаем последнее местонахождение рукописной книги, но располагаем скудными сведениями об ее предшествующей судьбе и обстановке, в которой она создавалась. В нашем распоряжении слишком

[9] М. В. Алпатов. Древнерусская иконопись. М., 1974, с. 12.
[10] Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII вв., с. 113.
[11] К. М. Куев. Черноризец Храбър, с. 265, 275, 286.
[12] Там же, с. 181.

мало фактов о движении южнославянских рукописей на север. Только некоторые моменты этого движения более или менее ясны (деятельность Арсения Суханова в XVII в., путешествия русских славистов XIX в. по Балканскому полуострову). Применительно к древнейшему периоду мы чаще всего вынуждены оперировать догадками. Заманчиво предположить, например, что какие-то болгарские книги попали на Русь во время похода Святослава Киевского во второй половине X в., но источники об этом молчат.

В заключение сделаем несколько обобщающих замечаний о приведенном материале

Анализируя интереснейшее средневековое явление — широкий переход произведений одной славянской литературы в другую, мы не должны представлять его в виде непрерывной цепи постоянно обновляющихся связей, в виде некоего механизма, определявшего развитие этих литератур. Наивно думать, что во всех случаях русские списки изготовлялись с древнеболгарских оригиналов. Проникнув однажды на Русь произведения Климента Охридского, Константина Преславского и Черноризца Храбра начинают жить самостоятельной жизнью. Они попадают в новое окружение, становятся частью русской литературы. Изучение этого процесса представляет большой интерес. В своих трудах по текстологии Д. С. Лихачев развил и блестяще обосновал мысль о необходимости комплексного исследования истории текста. В этом контексте само выражение „русский список" приобретает в значительной мере условный характер.

Объем исследований древнеболгарских произведений в русских изводах нужно всемерно расширять: явление должно быть изучено во всей полноте. Только так можно получить конкретное и рациональное представление о тех феноменах, которые мы называем первым и вторым южнославянским влиянием. Тогда болгарско-русские литературные связи предстанут в новом освещении.

Значение русских списков для истории болгарской литературы огромно. Целый ряд памятников болгарского средневековья известен только по рукописям советских книгохранилищ. Типичный пример — „Азбучная молитва". Все ее списки — русского извода; они находятся в Москве (20 списков), в Ленинграде (15), в Ярославе (1), во Львове (вероятно, 1). Только Пшемысльский список хранится за пределами Советского Союза — в Варшавской национальной библиотеке.[13] Не будь русской традиции, „Азбучная молитва" была бы потеряна для болгарской культуры. То же самое можно сказать о „Беседе против богомилов" Козьмы Пресвитера: все 25 дошедших до нас полных списков этого сочинения выполнены на Руси (в XV в. — 4, в XVI в. — 9, в XVII в. — 6, в XVIII в. — 1, в XIX в. — 5).[14]

На долю болгарского народа выпали тяжелые испытания. Его культура потерпела огромный ущерб. Но Россия спасла и сохранила многие замечательные произведения болгарской литературы, которые в XIX в. были извлечены из забвения усилиями русских ученых.

---

[13] К. М. Куев. Азбучна молитва, с. 151.

[14] Ю. К. Бегунов. Козьма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, с. 162—168.

Сборник Симеона-Святослава 1073 г. — не случайное явление в развитии болгарской литературы эпохи средневековья. Его создание связано с важным историческим периодом — расцветом болгарской культуры в IX—X вв. Этот расцвет начался еще при князе Борисе, который введением христианства в стране укрепил существующие в ней феодальные отношения и стабилизировал ее международное положение. Сознавая необходимость распространения славянского письма, князь Борис покровительствовал ученикам Кирилла и Мефодия. Особого расцвета достигла литературная жизнь Болгарии во время царствования наследника Бориса царя Симеона (893—927).

Именно в тот период был создан Сборник Симеона, называемый также Сборником Святославовым (по списку, сделанному для киевского князя Святослава Ярославича в 1073 г.). Сборник связан с именем Симеона не случайно; болгарский правитель был инициатором его перевода, он поручил работу над ним отдельным книжникам и, вероятно, лично наблюдал за ходом ее исполнения. У Симеона была богатая библиотека, в которой находился греческий оригинал сборника. Перевод производился книжниками из литературного окружения Симеона. Сборник предназначался для придворной библиотеки, откуда он был вывезен на Русь во время одного из походов Святослава в Болгарию (868—869, 870—871). Неудивительно, что сборник привлек внимание киевского князя Святослава Ярославича. В результате стараний царя Симеона и мастерства его книжников возникло замечательное произведение литературы и книжного искусства, которое было высоко оценено не только современниками, но и последующими поколениями. Открытие рукописи 1073 г. в начале XIX в. русскими учеными К. Ф. Калайдовичем и П. М. Строевым в библиотеке Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря близ Москвы стало научной сенсацией во многих отношениях. Ученые ясно сознавали, что они открыли средневековый памятник громадной историко-литературной ценности.[15]

Сборник царя Симеона прежде всего служит важным историческим свидетельством состояния и тенденций в развитии болгарской культуры в конце IX — начале X в. Политические и культурные деятели болгарского государства заботились о расширении культурного кругозора общества и стремились к созданию таких сочинений, которые давали бы читателю самые разнообразные знания и укрепляли бы господствующее в ту эпоху мировоззрение. Вполне естественно, что знания не выходили за рамки христианских религиозных догм. Но вместе с тем следует отметить и интерес к античности — тот неотслабевающий в Византии интерес, который через византийскую культуру распространялся и в Болгарии. Можно привести множество примеров, свидетельствующих об „общеобразовательных“ задачах культурной политики болгарского государства, но мы остановимся лишь на некоторых фактах литературной деятельности книжников, трудившихся, главным образом, при царском дворе.

---

[15] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 2. М., 1859, с. 365—405; Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. С греческим и латинским текстами. С предисловием Е. В. Барсова и запискою А. Л. Дювернуа. М., 1883; Н. Н. Рогов. Старейший болгарский „Изборник“ и его русская рукописная традиция. — Изв. АН СССР, серия литературы и языка, т. 28, 1969, кн. I, с. 75—78.

Иоанн Экзарх перевел отдельные главы третьего раздела труда Иоанна Дамаскина „Источник знания", задуманного как свод научных знаний того времени. В переводах на болгарский язык содержались сведения не только богословского, но естественно-научного характера. Энциклопедический характер имеет и другое сочинение Иоанна Екзарха — „Шестоднев", в котором содержатся сведения из различных областей средневековой науки о вселенной, земле, природе и человеке. Это сочинение писалось и с грандиозной по тогдашним масштабам целью: охватить космические явления и объяснить происхождение мира и жизни. В этот же период на болгарский язык переводятся такие важные сочинения как „Четыре слова против ариан" Афанасия Александрийского; Константин Преславски создает „Учительное евангелие" — целостное проповедническое произведение, Черноризец Храбр восстанавливает историю славянского письма, приводя интересные сведения о возникновении и развитии славянской и греческой азбуки. Переводные сочинения Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Василия Великого и других раннехристианских писателей знакомили болгарского читателя с важными моментами в развитии христианских идей. Сборник Симеона — закономерное явление для литературной и культурной атмосферы того времени.

Приступая к созданию энциклопедических трудов в Болгарии, Симеон бесспорно исходил из потребностей местного общества, но перед ним был и пример византийской литературы. Симеон подражал современным ему византийским императорам Льву VI (886—912), прозванному „Философом", а особенно Константину Багрянородному (913—959), которые, окружив себя известными учеными и писателями, сами трудились на литературной ниве. Это была пора создания в Византии объемистых энциклопедических трудов: исторической энциклопедии, сельскохозяйственной, медицинской, ветеринарной и др.

На этом раннем этапе развития болгарской литературы жажда знаний и интерес к книге играли важную роль. Не случайно они нашли свое отражение в одном из первых болгарских стихотворений „Прогласе к евангелию". Отчетливо выражены они и в дважды помещенной в Сборнике Похвале Симеону. Болгарский властитель обрисован в ней как собиратель „всех божественных книг", которыми он наполняет свои палаты. Но Симеон не просто коллекционер и библиофил, а еще и просветитель. Для него книги — источник знаний, он использует их, — „чтобы выявить суть мыслей, скрытых в глубине многотрудных книг", и растолковать эти мысли своим боярам. В Похвале подчеркивается стремление Симеона к переводу греческих книг на болгарский.

Создание Сборника полностью соответствовало основным тенденциям культурной политики Симеона. Энциклопедический характер Сборника проявляется уже в самом его заглавии: „собрание многих отцов, толкование неясных мест евангелия, апостола и других книг, изложенные вкратце для запоминания и готового ответа". Сборник содержит 383 статьи разнообразного характера, написанные 25 авторами. Заглавие указывает не только на разнообразие содержания, количество произведений и их авторов, но и на предназначение Сборника — расширять знания и давать готовые ответы на возможные вопросы из различных областей знаний: богословия, этики, логики, грамматики, поэтики, филосо-

фии, истории, ботаники, зоологии, астрономии. Ясно, что энциклопедический характер Сборника был связан с задачей широкой популяризации знаний.

Практический характер этой задачи с учетом исторической обстановки определил еще Е. В. Барсов: „Изборник не представляет собой систематического изложения вероучения или же христианской нравственности, но в общем своем направлении отражает характер казуистской богословской мысли: здесь разрешаются разные сомнения, вызываемые большей частью лишь отдельными местами священного писания и отдельных творений, или же разные случаи жизни „подводятся под такие или другие богословские толкования." Особенно интересно следующее замечание Е. В. Барсова: „Такое руководство прежде всего необходимо было славянским народам тотчас по принятии ими христианства, так языческие мысли на первых порах не в силах подняться до разумения духа христовой веры и могли овладевать ее содержанием лишь в форме для нее доступной, т.е. останавливаясь на отдельных местах писания и отеческих творений и занимаясь их толкованием и применением к разным случаям жизни."[16]

Именно такой характер носит большая часть помещенных в сборнике произведений Василия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Михаила Синкелла, Анастасия Синайского, Ефрема Сирина, Григория Нисского, Юстина Философа, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника и др. Эти создаваемые в различные эпохи произведения затрагивают различные вопросы, часто направленные против еретических учений; иногда касаются дискуссионых вопросов философии. Но во время появления Сборника в Болгарии его статьи исполняли важную идеологическую и общественную функцию: это было время не философских дискуссий и споров о догматах религии, а время преодоления пережитков язычества и утверждения философской этической системы христианства. Разумеется, не следует забывать и о другой, преимущественно познавательной, задаче: формировавшаяся болгарская интеллигенция должна была понять суть идейных споров, которыми сопровождалось утверждение христианской философии и церкви, и отчасти познакомиться с античной философской мыслью. Это заметно не только по Сборнику 1073 г., но и по другим сочинениям, появившимся в самую раннюю эпоху истории болгарской литературы, таким как „Шестоднев", переводная хроника Иоанна Малалы и др.

Соприкосновение болгарского общества с новыми для него идейными спорами и философскими дискуссиями, которые касались христианских и языческих представлений, канонической и еретической мысли, представляло известную опасность и могло привести к дезориентации колеблющихся умов. Поэтому очень скоро возникла необходимость в переводе таких сочинений, которые помогли бы читателю правильно усваивать прочитанное, способствовали бы верной идейной ориентации. Именно такой цели призвана была служить первая статья Сборника Святослава 1076 г. „Слово некоего калугера о чтении книг". Это слово напоминает нам произведение Василия (кесарийского), написанное в раннюю эпоху христианства (IV в.), когда еще было сильно влияние античной философ-

[16] Изборник великого князя Святослава Ярославича, 1073 г, с. 1.

ской мысли: „О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг“[17].

Проблема правильной подборки книг для чтения была поставлена еще в „Небесах“ Иоанна Экзарха, который перевел соответствующую главу сочинения Иоанна Дамаскина; эта глава помещена в Сборнике 1073 г. Сразу же после нее в Сборнике следует перечень запрещенных книг: „Богословьца wт словесъ“[18]. Здесь перечисляются канонические и запрещенные книги. Трудно установить, имелись ли в Болгарии какие-либо апокрифические произведения до появления Сборника, но сам факт включения его в состав подобного перечня показывает, что такая опасность существовала. Присутствие последнего имело и чисто познавательную сторону: болгарский читатель впервые соприкасался со значительным количеством произведений, которые, независимо от их канонического или неканонического характера, вводили его в мир литературы, способствовали расширению его культурного и литературного кругозора.

Внимательное исследование содержания Сборника выявляет и другие его познавательные мотивы. В нем имеется 12 цитат из Исидора Пелусиота, жившего в V в. — наследника греческой философии и литературы, замечательного мастера эпистолярного жанра (Пелусиоту приписывается до десяти тысяч писем).[19] Недавно было обращено внимание на текст, носящий имя пресвитера Феодора Раифского, об основных философских категориях и понятиях. Изучение трактата показало, что он является разыскиваемым в науке текстом — аргументацией в пользу монофелитства, направленным Феодором из Фарана на VI соборе: текст содержит философские категории Аристотеля.[20]

Большой интерес представляет статья Георгия Хировоска о поэтических фигурах (лл. 237—240) — одно из немногих произведений средневековой литературы, посвященных проблемам поэтики. Славянский перевод этой статьи неоднократно привлекал внимание специалистов. Из этой статьи древнеболгарский читатель черпал важные сведения о стилистике. Труд Хировоска имел как познавательное, теоретическое, так и практическое значение. С одной стороны, он дает нам возможность проникнуть в художественный мир средневековья, с другой — помогал древнеболгарскому писателю понять и усвоить многообразную символику слова.[21] Статья Георгия Хировоска имела значение не только для теории литературы, но и для теории перевода; греческие названия „фигур“ переведены очень своеобразно, перевод превращается в толкование понятий. Из Сборника Симеона статья переходила в другие и известна в списках вплоть до XVI в.[22]

---

[17] Памятники византийской литературы IV—IX вв. М., 1968, с. 54—65.

[18] Б. Ст. Ангелов. Списък на забранените книги в старобългарската литература — Изв. Инст. бълг. лит., кн. 1, 1952, с. 120.

[19] В. В. Данилов. Письма Исидора Пелусиота в Изборнике Святослава 1073 г. — ТОДРЛ, т. XI, М.—Л., 1955, с. 335.

[20] Б. Пейчев. Първи философски трактат в старобългарската литература (Аристотелови категории в Симеоновия сборник). — Философска мисъл, 1974, кн. 8, с. 87—89.

[21] Р. О. Якобсон. Изучение „Слова о полку Игореве“ в Соединенных Штатах Америки. — ТОДРЛ, т. XIV, М.—Л., 1958, с. 111.

[22] Б. Ст. Ангелов. Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974, с. 18.

В Сборнике Симеона нашел свое отражение и интерес к истории: в конце его помещен „Лѣтописец вькратцѣ отъ Авъгоуста да же и до Кѡнстантина и Зоиѣ црь грѣчьскіхъ.“ Как указывают А. Горский и К. Невоструев, Зоя была матерью Константина Багрянородного, чье управление продолжалось до 920 г.“[23] Хотя в „Летописце“ упоминаются только имена и даты, он бесспорно является свидетельством (имеет и более глубокие корни) единой традиции исторических сочинений, возникшей в болгарской литературе конца IX в. (Историки Константина Преславского). Это — традиция праболгарских надписей на греческом языке. А. Грегуар и В. Бешевлиев указывают на летописный характер некоторых из этих надписей.[24]

И, наконец, следует обратить внимание еще на один памятник — стихотворную Похвалу царю Симеону. Сборник начинается и кончается ею (причем вторая Похвала находится непосредственно перед Летописцем вкратце и разделена на стихи). Перед нами не только важный исторический источник с характеристикой болгарского правителя, но и поэтическое произведение, которое продолжает сложившуюся в болгарской литературе поэтическую традицию. Основная его тема (как и в „Азбучной молитве“, и в „Прогласе к евангелию“) — гордость в связи с подъемом славянской культуры, успехами в литературе и образованности. Автор использует для этого образ царя Симеона, представленного могущественным правителем и инициатором распространения книг в стране, высокообразованным человеком, занимающимся просвещением и раздающим знания, собранные им как трудолюбивой пчелой.

Я не буду останавливаться на художественной структуре Похвалы. Хочу лишь подчеркнуть внутреннее единство культурного развития; оно проявляется и в поэтической традиции, и в идейном пафосе, и в культурном идеале. Похвала возвращает нас к личности Василия Великого, который дает читателям советы, как следует читать языческие книги; Похвала связывает с первой статей Сборника 1076 г. о чтении книг, она возвращает нас к „Небесам“ Иоанна Экзарха, который в вступлении к произведению говорит о том, как нужно переводить.

В Сборнике 1073 г. нашла свое отражение еще одна характерная черта развития болгарской культуры IX—X вв. — мастерство перевода. В тот период переводческая деятельность была исключительно важной; переводы были основным занятием писателей; переводная литература должна была помочь болгарской культуре совершить тот исторический скачок, который поставил бы ее на одну ступень со странами, имеющими давние культурные традиции, и прежде всего с Византией. Сборник Симеона — Святослава является важным свидетельством высокого уровня переводческого дела в Болгарии. Хотя он в этом отношении все еще не исследован, были сделаны интересные наблюдения о переводческом искусстве болгарских книжников и о высокой культуре речи.

Сборник 1073 г. является замечательным памятником прикладного искусства по общему оформлению рукописи, ее портретным изображениям,

---

[23] А. Горский, К. Невоструев. Указ. соч., с. 391.

[24] H. Gregoire. Les sources Epigraphiques de l'Histoire bulgare; В. Бешевлиев. Указ. соч., с. 91—103.

украшению заглавных страниц, орнаменту и стилю букв. Мы не располагаем с оригиналом Сборника царя Симеона, но имеем все основания считать, что копия 1073 г. повторяет протограф. Высокая художественная культура, отразившаяся в Сборнике, не есть случайное явление. Мы открываем ее в самом старом из известных списков Учительного евангелия с изображением князя Бориса (список относится к XIII в. и хранится в Московской Синодальной библиотеке). Эта традиция продолжается и в дальнейшем. От XIII в. сохранилось несколько замечательных рукописей (Радомировская псалтырь, Боянская псалтырь, Добрейшево евангелие, Погодинская псалтырь и др.). В XIV в. появляются чудесные миниатюры Лондонского четвероевангелия, Хроники Манасия, Псалтыри Томича.

По своему оформлению и содержанию Сборник представлял важное произведение древнеболгарской литературы, он получил широкое распространение на Руси, неоднократно переписывался и приобрел большую популярность. Отдельные его части вошли в состав других сборников, что свидетельствует о творческом подходе русских книжников.[25] На русской почве Сборник обрел новую жизнь и новую судьбу; он имел свою особою историю.

Поднимая вопрос о новом издании Сборника, Н. Н. Розов пишет: „Изборник" стал первой русской энциклопедией, охватывающей самый широкий круг вопросов, причем только богословских и церковно-канонических: в нем имеются статьи по ботанике, зоологии, медицине, астрономии, грамматике и поэтике. Только этим можно объяснить огромную популярность этой болгарской книги в России, засвидетельствованную значительным числом списков не только всего „Изборника" в целом, но отдельных его статей."[26]

Мы остановились на некоторых особенностях Сборника Симеона — Святослава — 1073 г., чтобы показать его место в развитии болгарской литературы и культуры. Несомненно, что Сборник был связан с только что появившейся находившейся в процессе формирования и быстро достигнувшей расцвета болгарской литературой. Сам Сборник свидетельствует о больших достижениях и высоком уровне болгарской литературы IX—X вв.

* * *

Каждая литература имеет свою историческую миссию. И болгарская литература имеет свое роковое предназначение в своем раннем развитии — быть посредницей между Византией и славянами. Именно поэтому ее путь начинается с переводов, посредством которых она переносит идеи и образы, знания и проблемы, великие искания человеческого духа, чтобы озарить светом других славянских народов. Мне кажется, что в тех дальних веках болгарская литература выполнила блестяще свою историческую миссию.

---

[25] Н. Н. Розов. Старейший болгарский „Изборник" и его русская рукописная традиция, с. 75—78.

[26] Н. Н. Розов. Указ. соч., с. 78. К. М. Куев сообщил о существовании 19 списков (см. статью К. М. Куева из „Изборника Святослава 1073". М., 1977).

Велчо Велчев

КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ КАК ФИЛОСОФ

Константин-Кирилл, называемый Константином Философом или Кириллом Философом — одна из самых ярких и значительных исторических фигур раннего средневековья. Самые авторитетные источники о его жизни и деятельности связывают его дело с болгарскими славянами города Фессалоники (Солуни) и изображают его как „первого наставника славянского племени", давая ему высокую с точки зрения того времени оценку „третьего апостола"[1]. Анастасий Библиотекарь, один из самых крупных ученых Рима второй половины IX в., называет его „великим мужем", „премудрым мужем", „дивным философом"[2]. Итальянская легенда свидетельствует, что „благодаря чудному дару, которым он удивительно отличался с самого раннего детства, он заслужено был назван философом" (qui ob mirabile ingenium, quo ab ineunte infantia mirabiliter claruitv veraci agnomine Philosophus est appellatus).[3]

Несмотря на то, что это прозвище сопутствует имени Константина уже одинадцать веков, что им начинается история философской мысли не только болгар, но и вообще всех славян, что он дал первое в славянском мире определение философии и т.д., его философские взгляды оставались почти неизученными. Может быть, черный цвет монашеской одежды и ореол святого бросали церковный колорит на его миросозерцание, приравнивали его ко всем ортодоксальным представителям христианской идеологии, скрывали от взора поколений и исследователей всю красочность его богатой и сложной личности.

На самом деле, Константин Философ по одному или другому поводу не раз освещал важные проблемы онтологии, гносеологии, этики и т.д. в духе христианства. Но вместе с тем он высказывал и суждения, которые ставят его на чело более высокого этапа в развитии средневековой философской мысли. Поэтому, ставя себе задачу охарактеризовать его философские взгляды, мы должны прежде всего показать те зачатки, ростки, элементы, которые связывают Константина Философа с этим этапом.

---

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Под ред. на Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. Т. 3. С., 1973, с. 89, 120.

[2] А. Теодоров-Балан. Кирил и Методи. II. С., 1934, с. 246—248.

[3] Извори за българската история. Кн. VII. С., 1960, с. 295.

ЛИЧНОСТЬ МЫСЛИТЕЛЯ

Несмотря на то, что огромная литература посвящена жизни и деятельности Константина Философа, личность мыслителя все еще недостаточно изучена. Как будто величие его дела и главным образом представление о нем как христианском миссионере заслонило реальный облик живого человека, превратило его в бесплотную схему. Свою роль в этом отношении сыграли и односторонние житийные памятники о его жизни и деятельности, переоцениваемые за счет подлинно исторических источников и не позволяющие более уверенно и конкретно раскрыть его внутренний облик.

Сын друнгара, начальника флота города Фессалоники, Константин учился сначала в своем родном городе, после чего продолжил свое образование в Константинополе. Все источники характеризуют Константина в его страстном устремлении к науке. Он с ранних лет уклоняется от всяких мирских интересов, предаваясь мудрости. Составитель его жизнеописания Климент Охридский[4] рассказывает об этом в духе агиографской традиции. В юности ему приснился сон, что стратег Фессалоники показал ему всех прекрасных девушек города и просил его выбрать себе в жены одну из них. Он выбрал самую красивую по имени София. Растолковав его сон, мать раскрыла ему, что это означает, что он должен выбрать себе в подруги мудрость.

Биограф Константина, подчеркивая его исключительную любознательность, говорит о его всесторонней образованности, полученной в Магнаврской школе, широко известной тогда не только в пределах Византийской империи. Он обращает особое внимание и на изучаемые им дисциплины. Константин занимался античной наукой, философией и логикой, именуемой диалектикой, и т.д. Названы его учителя — выдающиеся тогда ученые Лев Грамматик и Фотий. Первый из них впервые ввел буквы алфавита в качестве математических символов, второй — знаменитый эрудит, дважды занимавший патриаршеский престол, был поклонником античности и вольнодумцем.[5] Изучив за три месяца грамматику и другие науки, Константин расширил свое образование до возможных в это время границ: „И изучил Гомера и геометрию, а у Льва и Фотия диалектику и все философские учения, вместе с ними и риторику и арифметику, астрономию, музыку, и все остальные эллинские искусства."[6]

Исключительное ученолюбие Константина дает нам основания сравнивать его с теми молодыми людьми, которые в своей жажде знания неотлучно следовали за своим профессором Фотием. Сам он в бытность патриархом, оторванный от дружеского окружения своих молодых питомцев, не без умиления вспоминает: „Могу ли без слез говорить о том времени, когда мои друзья собирались около меня и приводили ко мне других, горевших желанием учиться? Мне доставляло величайшее наслаждение видеть, с какой ревностью они занимались наукой, с каким вниманием распрашивали меня, как изощряли свой ум математическими вы-

[4] Относительно авторства Климента см. В. Велчев. Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. Първо българско царство. С., 1939, с. 11 и сл.

[5] Е. Э. Липшиц. Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая половина IX века. М.—Л., 1961, с. 258 сл., 296 и сл.

[6] Климент Охридски. Указ. соч., с. 91—122.

числениями и с каким рвением стремились к постижению истины посредством изучения философии и Священного писания, венца всех знаний! [. . .]. Бывало, еду во дворец, меня сопровождает толпа слушателей до самого входа и уговаривает меня не засиживаться там и скорей вернуться. В этой привязанности учеников я видел для себя высшую и невыразимую награду и оставался во дворце не более, как того требовало дело"[7].

После окончания Мангаврской школы характер Константина проявляется в другом аспекте. Будучи сам профессором этой школы, он становится не только коллегой своего бывшего учителя и покровителя Фотия, но вместе с тем принимает активное участие в политических планах ученого патриарха. Все это, однако, нисколько не мешает ему сохранить свою нравственную независимость по отношению к нему, даже упрекать его за допущенную им беспринципность, как это мы узнаем из письма на латинском языке упомянутого уже ученого Анастасия Библиотекаря папе Адриану II. Повод этому дает распространяемая Фотием идея о двух душах человека. Как говорится в письме, наш мыслитель спокойно выслушал слова бывшего патриарха относительно того, почему он сознательно развивал такую идею. Фотий поступил так, чтобы испытать своего противника Игнатия, заместившего его на патриаршеском престоле: сумеет ли Игнатий, при своей невысокой культурности и ограниченных способностях, отличить еретические учения, если такие появятся.

Такое обоснование поступка Фотия совершенно не удовлетворило Константина Философа. Развивая свою точку зрения, он подчеркивает, что вдохновляемая субъективными и невысокими побуждениями мысль не приводит ни к каким результатам. По его мнению, такая „человеческая мудрость сама запутывается и уничтожается". Деятельность мыслителя является актом высокого служения. Истину следует искать бескорыстно, вне всякого постороннего умысла, без какого бы то ни было помрачения под воздействием эмоций.

Согласно его пониманию, не менее важна и общественная сторона дела — тот вред, который духовный вождь, интеллигент может нанести другим, доверяющимся его авторитету и положению: „Ты бросил стрелу среди множества многолюдной толпы и не сообразил, что кто-нибудь из них может быть ранен, — говорит он бывшему патриарху. — На самом деле, всем ясно, что как глаза, какими бы большими и открытыми они ни были, если их застилает дым от соломы, не могут увидеть то, что за дымом, так точно и очи твоей мудрости, какими бы большими и открытыми они ни были, если они затуманены дымом алчности и зависти, не могут увидеть тропинки мудрости." Как мы видим, несмотря на свое уважение к Фотию, Константин Философ решительно и без колебания осуждает его недостойный поступок: „И потому верно то, что ты говоришь, — заключает он, — что не думал, что кто-нибудь может быть ранен от твоего удара, и не предусмотрел ни куда ты бросил, ни что ты бросил."[8]

Все эти рассуждения не только ставят большой философский вопрос об отношении между эмоциями и разумом в процессе познания, не только утверждают деятельность разума в постижении истины, но вместе с тем

---

[7] Ф. И. Успенский. История Византийской империи. Т. II. Первая половина. Л., 1927, с. 356.

[8] Извори за българска история. Кн. VII, с. 195—196.

характеризуют воззрения Константина Философа на настоящее призвание и ответственность мыслителя.

Анастасий Библиотекарь, в другом письме, рекомендуя Карлу Лысому сочинения Дионисия Ареопагита, ссылается на авторитет Константина Философа, характеризуя его в другом аспекте. Известно, что молодой Константин преклонялся перед Григорием Богословом, ставил его и других отцов церкви очень высоко. С течением времени, однако, он приходит к выводу, что учение отцов церкви не представляет собой последнюю ступень истины. Над ними Константин Философ ставит без колебания Дионисия Ареопагита. По словам Анастасия Библиотекаря, его сочинения он читает вслух, в разговорах высказывает свой взгляд относительно „большой пользы", которую может принести знакомство с ними, ставит их выше произведений отцов церкви: „. . . он имел обыкновение говорит, — свидетельствует римский ученый, — что если отцы церкви, т.е. наши прежние наставники, имели бы случайно [сочинения] Дионисия, то они, без всякого сомнения, уничтожили бы еретиков острым мечом, вместо того, чтобы воевать с ними с трудом и как будто палкой".

Это утверждение Константина Философа является замечательным свидетельством того, что он относится более или менее свободно к святоотеческой традиции. Для него истина (в данном случае не важно, что она относится к области религии) не дается раз навсегда: она постигается постепенно и совершенствуется с течением времени. Из контекста высказывания Константина Философа можно заключить, что Дионисий Ареопагит жил позднее, после отцов церкви — иначе они бы знали о нем. Это его представление, с другой стороны, является косвенным доказательством, того, что Дионисий Ареопагит не жил в первом веке, не является членом афинского ареопага, как о нем думали на основании его прозвища.

Как мы видим из сказанного, перед нами личность широкого диапазона, воодушевленная бескомпромиссной, чуждой всяким посторонним побуждениям любовью к истине. Константин Философ, в духе своего времени, высоко ставит авторитет отцов церкви. Вместе с тем, однако, он оказывается способным оценить по достоинству и других мыслителей в сфере теологического знания.

О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Воззрения Константина на философию засвидетельствованы в его определении, данном им в беседе с регентом Византийской империи Феоктистом. На вопрос последнего Константин отвечает, что философия значит: „Знание божественных и человеческих вещей, приближение насколько возможно человека к богу и приучение его посредством добродетелей к тому, чтобы быть таким, как тот, кто его создал по своему образу и подобию."[9]

Эта формулировка Константина вызывала различные толкования и оценки.[10] Одни исследователи, как Ем. Георгиев и А. Бынков, отмечают

[9] Климент Охридски. Указ. соч., с. 91/122.

[10] Более подробно см. В. Велчев. От Константина Философа до Паисия Хилендарского. С., 1979.

в ней гносеологические и нравственные моменты, оценивая ее как религиозную по своей сущности. Другую точку зрения высказал Б. Пейчев. По его мнению, философия в понимании Константина — это не что иное, как „научная деятельность в духе схоластики" в „подчинении и укреплении прежде всего религиозной каузы".

Больше оснований, как нам кажется, следует видеть в концепции, что дефиниция Константина восходит к античной философской мысли, как это показывает И. Шевченко. Утверждение Константина, что философия прежде всего — это „знание божественных и человеческих вещей", можно сравнить к мыслью стоиков, что „мудрость — это познание божественных и человеческих дел". И другое положение из дефиниции Константина Философа — „приближение насколько возможно человека к богу", тоже восходит к античной философии. В диалоге Платона „Теэтет" развивается идея о познании как отрыве от мира чувственных восприятий и приближение к миру идей: „Потому мы должны стремиться, — говорит Платон, — отлететь от этого мира в другой. Этот полет [т.е. следование за философией] и означает приближение к богу, насколько это возможно." И третье положение в дефиниции Константина — относительно уподобления путем добродетели тому, кто создал человека по своему образу и подобию, тоже можно связать с Платоном — с его пониманием теоретической и практической философии.

Нужно особенно подчеркнуть, что указанные три аспекта в определение философии у Константина являются компонентами, неделимыми частями одной целости. Понятая в духе стоицизма и платонизма, дефиниция Константина отличается идейной монолитностью. Согласно его пониманию, философия как истинное знание о мире представляет собой отрыв от мира вещей, возвышение над ним до божественного мира идей и богоуподобление посредством добродетели.

Нетрудно объяснить все это, как влияние древнегреческого идеализма, так и других концепций того времени, конечно, в неизбежной теологизации. В эпохе Константина Философа культура Византийской империи ищет живительные силы в античности. Об этом определенно свидетельствует византийский хронист, продолжатель Феофана: „Варда, заботившийся о внешней мудрости, так как к этому времени она находилась в состоянии упадка и увядания и совсем ни во что ни ставилась вследствие грубости и невежества правителей, устроил так, что научные [математические] занятия в Мангавре снова расцвели, и полагал заботы и старания к их возрождению."[11]

БОГ, ПРИРОДА, ЧЕЛОВЕК

В своем произведении „Слово об истинной вере", рассматривая проблему происхождения мира, Константин Философ следует за традиционными воззрениями, согласно которым бог является отцом, вседержителем, творцом всех видимых и невидимых вещей.[12] Вместе с этим, однако, в

[11] Е. Э. Липшиц. Указ. соч., с. 344.

[12] Юрд. Трифонов. Съчинението на Константин Философа/св. Кирила „Написание о правѣй вѣрѣ". — Сп. на БАН, Клон историко-филологичен, 1935, Кн. LII. С., с. 10—11.

других его сочинениях находятся мысли, позволяющие говорит об известных представлениях в духе средневекового пантеизма.

В его рассказе относительно открытия мощей папы Климента Римского, сделанного им в Херсонесе, Константин Философ исходит из таких представлений, которые позволяют думать, что бог как-будто не стоит вне природы и над природой, а в одной или другой степени выявляет себя через природу. Более определенно это сказывается в его диспуте с латинскими клириками в Венеции. Дождь, солнце и воздух, по его представлениям, являются выражением божих забот о всех народах. Как сама природа не делает никаких исключений и свои дары посылает одинаково всем людям, несмотря на их этническое происхождение, так и богу чужды какие бы то ни было ограничения и предпочтения: „Не посылает ли бог дождь одинаково для всех? Точно также и солнце не светит ли для всех? И не дышим ли одинаково все мы одним воздухом?“[13] В данном случае перед нами не только аналогия, делающая более ясной и наглядной мысль диспутанта о равенстве народов. Вместе с этим, в некотором смысле, здесь можно видеть представление о связи, взаимопроникновении между богом и природой.

Мы не склонны переоценивать подобные наблюдения. Но вместе с этим не можем не видеть в них пережитки и даже своеобразное отражение античной натурфилософии. В данном случае нельзя не заметить некоторой деперсонализации божества и его натурализации в духе средневекового пантеизма.

Мы уже говорили о высокой оценке, даваемой Константином Философом Дионисию Ареопагиту. Авторитетный исследователь византийской культуры С. С. Аверинцев так характеризует основную направленность сочинений этого загадочного автора, оказавшего определяющее влияние на средневековую мысль на Востоке и на Западе: „Тема корпусов т. наз. „Ареопагитик“ [. . .] — это мир как „космос“, как структура, как законообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как иерархия, пребывающая во вневременной вечности.“[14]

В этой связи нельзя не привести, хотя бы в качестве примера, концепцию Константина Философа на природу человека и на его место в иерархической лестнице мироздания. В диспуте с сарацинскими теологами, защищая христианского бога, он утверждает: „Будучи творцом всего, он создал человека между ангелами и животными, отличив его словом и разумом от животных, а гневом и похотью — от ангелов. И кто в какую сторону стремится, к ней и приобщается: или к высшим [т.е. ангелам] или к нисшим [т.е. животным].[15]

В этих словах вполне определенно выражено основное положение его антропологии в духе ареопагитского неоплатонизма. Было бы весьма плодотворно исследовать в этом плане и ряд других философских представлений просветителя славянства, но это тема специальной работы.

---

[13] Климент Охридски. Указ. соч., с. 106—137.

[14] С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 101.

[15] Климент Охридски. Указ. соч., с. 93—124.

ИДЕЯ ИЗМЕНЧИВОСТИ В ПРИРОДЕ И ОБЩЕСТВЕ

Христианское мировоззрение поддерживает в принципе концепцию о совершенном, вечном и неизменном боге и об направляемом им мире. Во многих своих рассуждениях Константин Философ, как выразитель господствующей идеологии своей эпохи, находится в орбите подобного взгляда. В определенных конкретных случаях, однако, он не может освободиться от логики непосредственных фактов и явлений изменяющегося вне всякой зависимости мира.

Интересно в этом отношении объяснение, которое Константин Философ дает состоянию найденного в море якоря. В своем сочинении об открытии мощей папы Климента Римского он определенно утверждает, что этот якорь, „несмотря на то, что был подвергнут гниению, согласно своей природе, все ж сохранил свою твердость."[16] Подобное объяснение содержит, хотя и не развитое, представление о том, что материальная природа как-будто имеет самостоятельную жизнь, изменяется, следуя при этом своим закономерностям.

В другом случае, отвечая на возражения патриарха-иконоборца Йоанна Грамматика, с которым Константин Философ вступает в спор в защиту иконопочитания, что не полагается пожилому человеку вести дискуссию с юношей, каким представился им в это время Константин Философ, последний развивает перед ним мысль о различных фазах, через которые проходит человеческая душа, утверждая, что она „сильнее в старости"[17]. И эта констатация заставляет нас признать, что в данном случае допускается представление о присущих человеческой природе и психики изменениях.

Идея о необусловленной извне изменчивости можно видеть в рассуждениях Константина Философа об исторической жизни человечества. В своих спорах с иудеями в Хазарии он высказывает мысль, что религиозные догмы не остаются неизменными — одна следует за другой: „Моисей, написав новый закон, больше не придерживается первого закона."[18] Тоже самое проявляется и в исторической жизни и в творчестве отдельных народов. Евреи, греки, римляне и другие народы раньше восприняли христианство из-за того, что раньше появились на исторической сцене. А другие народы, как готы, славяне, грузины, армяне и т.д. создают более поздно свою культуру, потому что позднее начали свою историческую жизнь.[19]

Наш мыслитель приближается и к более определенному представлению об изменчивости, которое содержит некоторые элементы категории казуальности. В своих прениях в Арабском халифате он развивает мысль о переходе из одного состояния в другое вследствие действия чего-то противоположного. Константин Философ утверждает, что человек, заболевший из-за того, что потреблял много меда, может исцелиться, т.е. пе-

---

[16] Юрд. Трифонов. Две съчинения на Константин Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски. — Сп. на БАН, Клон историко-филологичен, С., 1934, кн. XLVIII, с. 200.

[17] Климент Охридски. Указ. соч., с. 90—121.

[18] Там же, с. 98—129.

[19] Там же, с. 106—137.

рейти в другое состояние, но не таким образом, что „съест еще много меда“, а наоборот — если „вместо меда будет пить горькое“. Точно так же и если кто заболел из-за того, что пил холодную воду, то может исцелиться не после того, как он снова напьется холодной воды и будет стоять нагим на холоде, а если он „напьется топлого и согреется“[20]. Несомненно, в данном случае мы имеем сравнения, предназначенные для выяснения мысли спорящего. Но также несомненно, что эти сравнения основаны на определенном представлении о причинах происходящих в человеческом огранизме процессов.

Все эти приводимые выше рассуждения, сколь ни элементарными они нам представляются с современной точки зрения, показывают, что параллельно с христианской идеей о зависимости человека и природы как порождения вечного, совершенного и неизменного бога, у Константина Философа сожительствуют и противоположные представления. И это касается как неорганической, так и органической природы, а также и исторической действительности. Весьма существенно, что проскальзывающая у Константина Философа идея об изменчивости в названных областях не связывается с какой бы то ни было сверхприродной и сверхисторической силой.

МИР И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Как известно, ортодоксальная христианская мысль ставит вне природы не только бога, но вместе с тем отрывает от мира и человеческую душу, связывая ее с ее первоисточником — сверхприродным духом, как первопричиной, в конце концов, человеческих переживаний и дум. С теоретической точки зрения и Константин Философ придерживается того же взгляда. Но одновременно с этим у него встречаем и другое понимание душевной жизни человека — как независимое от всяких трансцендентных опосредствований отражение внешнего мира.

В своем произведении об открытии мощей папы Климента Римского, создавая первый в древнеболгарской литературе пейзаж, он говорит о порожденном дождем зрительном восприятии (наступившая темнота вызвала неприятные чувства у читающего молитвы духовника): „. . . священник, по имени Соломон, . . . почувствовал себя в тягостном состоянии, так как был лишен нужного ему света“. В таком же аспекте понимается Константином Философом и человеческая воля — как состояние неудовлетворенности, преодолеваемой посредством отстранения того, чего недостигает человеку. Одержимый страстной потребностью открыть мощи папы, наш мыслитель никак не может найти успокоения: „. . . душа моя отказывалась утешиться, так как сильно жаждала видеть мощи прославленного Климента“.

Константин Философ засвидетельствовал нам и свое представление о взаимодействии между душевным и телесным. Изображая состояние херсонских граждан, участвующих в торжественном шествии по случаю счастливого открытия мощей, наш автор говорит, что они „веселятся,

[20] Климент Охридски. Указ. соч., с. 90—121.

плачут и возносятся духовно, телом и душою". Еще ярче это показано, когда Константин Философ изображает свое собственное душевное состояние до открытия мощей, говоря о воздействии этого состояния на весь свой организм: „И как искра при помощи мягкого вещества [вроде трута] поджигает собранные в кучу угли, так и моя мысль соприкасалась не только с плотью, но непрерывно зажигала и съедала и кости, и мозг, зажигала, даже внутренности."[21]

Представления Константина Философа о душевной жизни человека интересны и существенны. Впервые в истории болгарской и вообще славянской философской и художественной мысли изображается душевный мир человека, дается анализ человеческой психики, происходит вживание в душевное состояние изображаемого героя, дается ярко выраженное самонаблюдение.

ПО ВОПРОСУ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Константин Философ высказал мысли, касающиеся одной из остро дискутируемых проблем средневековья — речь идет о сущности общих понятий, родовых идей, т. наз. универсалий. Как известно, в западноевропейской средневековой мысли вокруг этой проблемы возникла напряженная идеологическая борьба, приведшая к оформлению в основном двух полярно противоположных взглядов — это философский реализм и философский номинализм.

Мы не имеем оснований входить в более или менее подробное рассмотрение этих концепций. В связи с задачей нашей работы подчеркнем лишь основное. Если средневековые приверженцы реализма утверждают мысль о реальном существовании понятий, родовых идей, универсалий (в соответствии с этим они пытаются доказать и реальное существование бога как, в логическом смысле, самой высокой, всеобъемлющей общей идеи), то, наоборот, номиналисты отрицают реальное бытие универсалий, видя в них только слова, речевые обозначения, номины.

В освещении проблемы сущности универсалий Константин Философ стоит ближе к номинализму. Нужно оговориться, что он специально не занимается этой проблемой. Но в своем сочинении „Слово об истинной вере", разъясняя догму о тройственности единой божественной субстанции и об единости ее трех сущностей (ипостасей), Константин Философ говорит, что различает эти ипостаси от реально неразделимого целого. Вместе с тем он определенно подчеркивает, что из его слов не следует, что эта ипостась существует реально — вне целого и независимо от него: „. . . соединяя их в одной сущности, — говорит он, — я отделяю их соответствующим словом". Подобную трактовку проблемы находим и на другом месте, где речь идет о различении (но не о реальном разграничении) отдельных сущностей: „. . . не собираю и не смешиваю их в одном существе, но посредством имен как истинные лица и реальности объединяю их раздельно по существу"[22].

---

[21] Ю р д. Т р и ф о н о в. Две съчинения на Константин Философа. . ., с. 194—195.
[22] Ю р д. Т р и ф о н о в. Съчинението на Константин Философ/св. Кирил „Написание о правѣй вѣрѣ", с. 12.

Не входя в анализ этого положения с теологической точки зрения, мы отметим лишь ту мысль, которая нас прежде всего интересует: божественные ипостаси как общие идеи мыслимы отдельно от целого не реально, а только словесно, номинально. Не признавая самостоятельного субстанциального бытия общих идей, славянский мыслитель косвенным образом наводит на заключение, что их существование, видимо, допустимо только в человеческой мысли — как обозначаемые именами абстракции. Это и позволяет нам сблизить Константина Философа с умеренным номинализмом, называемым концептуализмом.

Ко всему этому мы позволим себе добавить еще следующее. Отказывая универсалиям в реальном существовании, Константин Философ, хотя и не прямо, наводит на важную мысль о реальном бытии единичных вещей, предметного мира. Другое дело, что он не в состоянии видеть в них единство единичного и общего.

ИСТОЧНИК ПОЗНАНИЯ

Во время своей деятельности в качестве посланника византийского двора у арабов, хазар, мораван и т.д. Константин Философ часто вступает в споры, ему приходится разъяснять разнообразные и сложные с точки зрения того времени проблемы. Как и следует ожидать, в большинстве случаев он обосновывает свои мысли, ссылаясь на догмы священного писания и авторитеты — выдающихся христианских богослов и пр. Нельзя не заметить, однако, что, следуя то методу дедукции, то методу индукции, он обращается и к фактам действительности, стремясь доказать защищаемые им положения конкретными фактами и логическими доводами.

Ярче всего более или менее рационалистический подход Константина Философа в поиске истины обнаруживается в его диспуте с римскими клириками в Венеции. Отрицая право славянства на культурное самоопределение посредством письма, книги и просвещения на народном языке, представители римской церкви ссылались на так называемую триязычную теорию, согласно которой христианское мировоззрение можно распространять только на древнееврейском, греческом и латинском языках.

Весьма показательно, что, оспаривая такую точку зрения, просветитель славянства никак не отступает перед их основанной на традициях аргументацией. Он не соглашается с утверждениями своих противников, которые говорят о неравенстве народов и языков, преимуществе одних перед другими, неполноценности славянских букв, книг и т.д. только на том основании, что они явились позднее на исторической арене, не пользуются авторитетом своей старинности, не являются признанными издревле и т. под.

Более того, Константин Философ никак не смущается и перед другими, еще более весомыми с церковно-догматической точки зрения возражениями своих противников. Речь идет об утверждении, что на названных трех языках была, мол, составлена надпись на кресте распятого Христа.

Константин Философ не испытывает никакого респекта и перед тем, что венецианское духовенство — епископы, попы, диаконы — в своей ар-

гументации ссылается на неопровержимые с точки зрения церкви авторитеты. Для него не имеет решающее значение их утверждение, что письменность славянства не создали „ни апостоли, ни римский папа, ни Григорий Богослов, ни Йероним, ни Блаженный Августин".

Для Константина Философа, хотя он и человек IX века, эти и подобные им аргументы не имеют безусловной доказательной силы. Потому что, как следует думать, истина не сводится только к догмам, авторитетам, традициям. Когда решается такой кардинальный вопрос, как вопрос о праве самостоятельного культурного бытия одной из ветвей человечества, не менее важное значение имеют и реальные факты, наблюдения над действительностью, соображения человеческого разума. Исходя из реального и бесспорного положения вещей, что воздух, солнце и дождь даются всем народам, Константин Философ следует принципам правильно понятого универсализма, согласно которым нет никаких оснований ставить одни народы в различное положение по сравнению с другими.

Не менее интересными представляются нам контрадоказательства Константина Философа и тогда, когда он обращается к исторической действительности. Наблюдения над исторической жизнью народов, над их творчеством в области культуры и т.д. являются тоже источником познания и истины. Константин Философ противопоставляет европоцентрическим в той или другой степени воззрениям венецианских клириков другую, более широкую концепцию, охватывающую и исторический опыт и культурное творчество народов и других материков. „Мы знаем, — говорит он, — много народов, которые владеют книгами и прославляют бога каждый на своем языке. Это армяне, персы, авазги, иверы, готы, авары, арабы, египтяне, сирийцы и многие другие."[23]

Из всего сказанного видно, что у спорящих противоположные принципы познания, методы поиска истины. Если для представителей римского духовенства непререкаемую валидность имеет догма, авторитет, традиция, то для Константина Философа имеют значение и наблюдения над действительностью — природной и общественной. Это весьма важно и существенно, если принять во внимание, что он живет и действует в средневековой эпохе второй половины IX века.

Данная нами характеристика Константина Философа — его отношение к источнику познания, дает основание,как нам представляется, для постановки еще одного вопроса. Речь идет об отношении между философией и теологией. Константин Философ не противопоставляет свои положения основным положениям христианской догматики, но тем не менее он и не превращает философию в „служанку богословия". Как мыслитель он как-будто склонен согласовать то, что может быть установлено путем наблюдения над действительностью, с тем, что поддерживается авторитетами.

[23] Климент Охридски. Указ. соч., с. 100—137.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ КОНСТАНТИНА ФИЛОСОФА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЭПОХИ

В своих рассуждениях по различным поводам Константин Философ затрагивает важные проблемы, освещая их в духе определенных направлений в истории человеческой мысли. Его концепции, иногда только намеченные, другой раз фрагментарно выраженные, а лишь в некоторых случаях более полно развитые, могут быть отнесены к средневековому пантеизму, номинализму, рационализму и т.д. В этом своем качестве философские взгляды Константина представляют несомненный интерес и должны найти свое место в истории философской мысли, при том не только в болгарских и общеславянских, но, как нам думается, и в более широких масштабах.

Нужно обратить внимание на бесспорный факт, что основоположник славянской культуры достигает таких философских воззрений не как противник христианской идеологии, скептически настроенный к ее догматам, а наоборот — как человек, который субъективно является ее сторонником. Как можно тогда объяснить некоторую несогласованость между субъективной направленностью и объективными результатами его мышления? Мы не имеем возможности входить в подробности этого весьма трудного и сложного вопроса. Укажем лишь, что основную причину этого явления нужно искать в неизбежной противоречивости самой эпохи раннего средневековья, когда античная мысль не была вполне теологизована. Исходя из этой определяющей предпосылки, можно говорить и о причинах узко биографического характера. Как мы уже видели, сам Константин Философ был глубоко эрудирован в области античной философии, науки и литературы. Вместе с тем он не был оторван и от народной жизни.

Кроме того, многосторонняя и интенсивная общественная деятельность Константина Философа ставила его в контакт с самой действительностью, со жгучими и животрепещущими вопросами его эпохи, что не позволяло ему замыкаться и погружаться целиком в сферу отвлеченных, сугубо теологических спекуляций. При всем этом никак не следует забывать о богатой душевной одаренности Константина Философа. Мыслитель высокого интелектуального ранга, он не мог полностью остаться в рамках церковного догматизма, подходя к решениям, на высоту которых человеческая мысль поднимется в дальнейшем своем развитии.

До какой степени Константин Философ верно и глубоко проник в затронутые им проблемы, яснее всего видно, когда мы сопоставим подсказанное им решение ряда проблем с контекстом развития философской мысли Византии, Арабского юга, Западной Европы и славянского мира. Не входя в подробности, мы можем указать, что в большинстве случаев его идеи оказываются начальными ступенями таких концепций, которые получают свое дальнейшее определенное выражение на более высоком этапе общественного развития.

Куйо М. Куев (София)

ТРИЕЗИЧНАТА ЕРЕС И ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ НА ФОНА НА СРЕДНОВЕКОВИЕТО

Християнството се появява и се разпространява най-напред в пределите на Палестина, където говорими и официални езици по онова време са гръцки, еврейски и латински. Затова и Пилат Понтийски заповядал надписът на Христовия кръст „Исус Назорей, цар юдейски“ (Лука, 23, 38; Йоан 19, 20) да бъде написан на тези три езика. През първите три века, когато църквата е бореща се, от този факт не се правят никакви изводи, не се създават теории. След това обаче, когато тя става вече официална и когато се пристъпва към изясняване на редица проблеми, започва да се оформя схващането, че гръцки, еврейски и латински са главни и свещени езици и че само на тях може да се извършва богослужение и да се развива книжнина. Наченките на тази теория се забелязват още през първата половина на IV в. Така Иларий Пуатиески (315—368) говори за гръцки, еврейски и латински като за главни и свещени езици.[1] Същата мисъл срещаме и през IX в. в писмото на папа Йоан VIII до моравския княз Светополк от 880 г.[2] В духа на казаното от Иларий е и писмото на блажени Йероним Стридонски (330—420) до Хелиодор: „Премълчавам за евреите, гърците и латините, които народи бог посвети в своята вяра в надписа на кръста.“[3] Почетно място определя на тези езици и парижкият епископ Герман от VI в. при описанието на литургията по галския ритуал: литания трябва да се пее на гръцки, защото на гръцки е написан Новият завет с изключение на Матеевото евангелие: думата „амин“ трябва да се произнася на еврейски в чест на триезичния надпис на Христовия кръст; три момчета трябва да пеят „Господи помилуй“ на трите езика, и т.н.[4]

Разбира се, всичко това още не е триезична ерес, но то създава предпоставки за нейната поява, води към нея. И действително към края на VI и началото на VII в. идеята за свещеността и богоизбраничеството

[1] Patr. lat., IX, 1844, col. 241—242.
[2] Извори на българската история. VII. С., 1960, с. 176.
[3] Patr. lat., XXII, 1877, col. 591: Taceo de Hebraeis, Graecis et Latinis quas nationes fidei suae crucis titulo Dominus dedikavit.
[4] Patr. lat., 72, 1872, col. 89—90.

на гръцки, еврейски и латински език се оформя окончателно и се разпространява. Сега тя бива и формулирана от Исидор Севилски (570—636) в неговите „Етимологии", кн. IX, така:

Tres autem sunt linguae sakre: Hebraea, Graeca, Latina, uae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem domini a Pilato fuit causa ejus scripta.

Три са свещените езици: еврейски, гръцки и латински, които най-много блестят по цялата земя. На тези три езика Пилат е заповядал да бъде надписът на господния кръст.[5]

Формулирана от такъв виден за времето си книжовник и църковен деец, триезичната догма бързо се шири и се налага на умовете през цялото средновековие, и то както на Изток, така и на Запад. А че действително това е така, свидетелствуват редица латински, гръцки и славянски извори.[6] Така например патриарх Фотий обвинява латинското духовенство между другото и в триезичие: „Твърдят, че бог не трябва да се почита на други езици освен на тези три: еврейски, елински и латински" („Относно франките и останалите латини"). Същата мисъл е изразена и в един гръцки ръкопис от 1281 г., който сега се намира в Брюксел.[7] На поместния събор в Сплит от втората половина на XI в. се нарежда да се служи само на „латински и на гръцки"[8]. В писмото си от юни—юли 879 г. папа Йоан VIII нарежда на Методий да служи само на гръцки и на латински, но не и на славянски.[9] Не са малко и славянските извори, в които се сочи съществуването на триезичие. Най-често тези сведения се дават във връзка с живота и дейността на Кирил и Методий: Кирил води спор с триезичниците в Моравия и Венеция; в предсмъртната си молитва Кирил моли бога за погуби триезичната ерес; цялата Храброва апология „За буквите" е отражение на борбата у нас с триезичието и т.н.

* * *

Пред нас възниква въпросът: резултат на какво собствено е триезичието и какви цели то преследва през вековете?

Макар да се опира на Евангелието, догмата за триезичието по същество не е верски въпрос, не е резултат на догматически спорове. Според мене тя е резултат на един дълъг и сложен обществено-исторически, културен и политически процес. Смятам, че появата на триезичието трябва да се свърже с установяването на църковната администрация през първите няколко века след Миланския едикт (313 г.), с политическите стремежи на Рим и Цариград за първенство в християнския свят, с борбата срещу ересите през т. нар. „златен век" (IV—VIII в.) на християнската книжнина, когато гръцки и латински стават господствуващи езици.

След Миланския едикт, по силата на който християнството от преследвана религия става вече официална, се започва силно централизиране на административната църковна власт. По силата на редица обстоятелства на преден план сега излизат градовете Рим, Антиохия и Александрия, а след това Ерусалим и Цариград. Техните епископи започват да се ползуват с предимства пред другите отначало по чест, а после и по

[5] Patr. lat., 82, 1878, col. 326.
[6] Подробности вж. у К. М. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 72—78.
[7] Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. I. С., 1943, с. 184.
[8] В. А. Бильбасов. Кирилл и Мефодий. Ч. I. СПб., 1868, с. 104, 156.
[9] Извори на българската история, VII, с. 168—169.

власт. От 6-ото и 7-ото правило на Първия вселенски събор, свикан през 325 г. в Никея, и от тълкованията на тези правила от Зонара, Аристин и Теодор Валсамон се вижда, че църковната власт по онова време се разпределя приблизително по следния начин: римският епископ има предимство в западното християнско полукълбо, александрийският — в Египет, Ливия и Пентапол (Киринайка), а антиохийският — в Сирия, Киликия, Месопотамия и Келесирия.[10] Ерусалимският епископ сега бива признат за митрополит по чест,[11] а след това се утвърждава и се изравнява с епископите от останалите главни центрове; той получава власт над Палестина, Аравия и Финикия. Цариград започва да играе роля, след като става столица на Източната Римска империя през 330 г. Положението на неговия епископ се урежда през 381 г. на Втория вселенски събор. Цариград сега се нарича „Нов Рим". Третото правило на този събор гласи: „Цариградският епископ да има предимство по чест подир римския епископ, понеже този град е Нови Рим." А това значи, че той има първо място между главните църковни първенци на Изток. Четвъртият вселенски събор от 451 г. в Халкидон дава и някои канонични права на цариградския епископ (правило 9, 17, 28).[12] Оттогава цариградският епископ започва да заема първо място на Изток и по власт. Разбира се, Рим и Александрия протестират срещу това, но без резултат.

През VI в., по времето на император Юстиниан Велики (527—565), авторитетът на цариградския патриарх се издига още повече. Сега той започва да се нарича и „вселенски патриарх" (новелите 4, 5, 6, 7), а цариградската църква се обявява за глава на другите църкви: Constantinopolitana Ecclesia omnium Ecclesiarum est caput.[13] С течение на времето този процес се засилва все повече и повече, докато по средата на IX в. патриарх Фотий категорично отхвърля намесата на папата в работите на цариградския патриархат, в резултат на което се стига до много обтегнати отношения и през 1054 г. се идва до разделянето на църквите на Източна и Западна.

За издигането на Цариград съдействува и обстоятелството, че Александрия (638), Ерусалим (637) и Антиохия (638) падат под арабско владичество, в резултат на което не водят вече нормален духовен и културен живот; не един път изпадат и в тежко материално положение. И във всички тези случаи те търсят подкрепата на Цариград, който използува своята изгодна позиция и налага волята си.

Каквото за източния християнски свят е Цариград, това е Рим за западната сфера. Римският епископ се смята за пряк наследник на апостол Петър и отрано започва да претендира за последната дума в целия християнски свят. Неговият авторитет започва да се издига особено от IV—V в., когато източните епископи водят остри спорове по редица догматически въпроси и се обвиняват един друг в еретичество. В тези борби често пъти те прибягват до Рим като арбитър. Това се отнася особено до

---

[10] Правилата на св. православна църква с тълкованията им. Под ред. на Ст. Цанков, Ив. Стефанов, Пенчо Цанев. I. С., 1912, с. 282—298.

[11] И в. С н е г а р о в. Кратка история на съвременните православни църкви. I. С., 1944, с. 52.

[12] Правилата. . ., с. 634.

[13] Д ж. С. Р о б е р т с о н. История християнской церкви. Перевод с VI англ. изд. А. П. Лопухина. Петроград, 1915, с. 507.

Александрия и Антиохия, които най-често са смущавани от ереси и които се борят и срещу посегателството на Цариград. С течение на времето Рим успява да стане господар на цялото западно християнско полукълбо, като не се отказва и от претенциите си за първенство и на Изток. Обратното, тенденцията за вмешателство в работите на източните християнски народи се засилва все повече и повече. На него започват да гледат на Запад като на episcopus universalis, а понятието orbis се сменя с urbis, т.е. Рим. И така Рим се отъждествява с вселената.

Трябва да се отбележи, че издигането на Рим и Цариград е в тясна връзка с тенденциите на епохата — да се съсредоточи властта в ръцете на големите катедри и столиците и да се ограничи независимостта на помалките и поместните църкви.

Разбира се, от всичко това печелят и съответните езици — гръцки и латински. Гръко-римският свят създава на гръцки и латински език култура, каквато няма равна ней в целия християнски лагер. На другите народи сега се гледа като на малокултурни, изостанали, „варварски". Показателно в това отношение е едно писмо на патриарх Фотий до арменския католикос Захарий: „Значението на гръцкия народ в съдбините на новозаветното домостроителство съответствува на значението на Израил в Стария завет. . . Гърците са новозаветният Израил. . . И тъй владичеството на Израил продължило до Христовото пришествие; така и от нас, гърците, не ще се отнеме царството до второто господне пришествие." Понататък в писмото се прокарват следните мисли: още от самото начало на християнството гръцки език се употребява в петте патриархата; апостолите и евангелистите (с изключение на Матей) са писали на гръцки; църковните учители са от гръцките земи и пишат на гръцки; бог е проклел и отхвърлил евреите и е призовал гърците; гърците са просвещавали народите през вековете и те са запазили правата вяра, и т.н.[14] Изобщо цялото писмо така е написано, че с него се обосновава величието на гръцката църква и на гръцки език в делата на вярата, на културата. С други думи, гръцки език и гърците са солта на земята.

От такова едно схващане и самочувствие до триезичната ерес пътят вече не е дълъг.

Каквото е гръцки език за източното християнско полукълбо, това е латински за западното. Когато Рим покорява Галия, Испания и Африка, местното население започва да изоставя родния си език и възприема латински. Дори далечна Ирландия, покорена през V в., възприема латински. Така че латински език става през цялото средновековие език на науката, богослужението, дипломацията, поезията и на господарите в целия западен свят. В Полша и Чехия например векове наред съответната литература е на латински език; обстоятелство, което, разбира се, спъва творческите сили.

Немалко значение играе в случая и обстоятелството, че Светото писание отдавна бива преведено на гръцки и латински език. Първият гръцки превод е от III в. пр. н.е. (Септуагинта), а латинският от II в., направен по превода на Септуагинта — т. нар. Итала (vetus latina). Итала бива изместен после от Вулгата, направен от блажени Йероним (IV—V), който ползува и еврейския текст. Латинският превод на Библията се

[14] Ф. Н. Россейкин. Первое правление Фотия. Сергиев посад, 1915, с. 36.

шири през цялото средновековие на Запад и е единственият превод на тази книга в католишкия свят. Векове наред този превод наред с еврейския минава за най-достоверният и се ползува с голям авторитет. Вулгата ляга после в основата и на редица по-късни преводи на некласически езици в западния християнски свят.

На въпроса трябва да се погледне най-сетне и от друга гледна точка — от гледна точка на въпроса за точността на превода, но не в художествено отношение, а в догматическо. По онова време църквата е смущавана от редица еретически учения, които се стремят да прокарат в книжнината и богослужебните текстове свои тенденции. А това лесно може да стане при превода на богослужебните книги на съответния говорим език. От друга страна, догматическата терминология по онова време се установява предимно на гръцки и латински. И при превода на книгите на един необработен още език може да се получи някоя неточност, която да доведе до изопачаване на установените догми, на определените формулировки. На другите езици се гледа като на груби, необработени. Така например в пространното Климентово житие от Теофилакт Охридски изрично се говори, че съставянето на славянската азбука е допуснато поради грубостта на българите, които не са в състояние да разберат тънкия и изящен гръцки език. През IX в. немците наричат моравското християнство „грубо християнство" („rudis christianitas"). На варварските езици не могли да се изразят тънките нюанси на богословската мисъл.

Затова именно въпросът за точността на превода на богослужебните книги се поставя в документите не един път. Затова в много случаи се дава разрешение да се проповядва на съответния говорим език, но онези текстове, в които е изразена същността на християнството и които имат догматически характер (Евангелието, Апостолът, Символът на вярата и др.), трябва да се произнасят на гръцки или латински. Така например в писмото си до Светополк от 880 г. папа Йоан VIII говори за „добър превод"[15] . Видният византийски канонист Теодор Валсамон от XII в. поставя пред александрийския патриарх Марк въпроса за много „точен превод" като необходимо условие при извършването на богослужение на друг език. И не само това, но той поставя въпроса и за добро изтълкуване на службите. През XIII в. папа Инокентий IV дава съгласието си да се служи на славянски в Далмация, но при условие, че славянският превод е в пълно съгласие по съдържание и смисъл с латинските богослужебни книги.[16]

Каквото и да е, това вече е известна отстъпка в полза на некласическите езици, в случая на славянски. Трябва още да се отбележи, че през VIII—IX в. ледовете почват[17] тук-там да се топят — веднъж се изисква точен или добър превод, друг път се изисква правилно тълкование на текстовете, трети се разрешава да се проповядва на говоримия език и т.н. Така например папа Йоан VIII в писмото си до Методий от юни—юли 879 г. иска „божествените служби" да се извършват само на гръцки и латински език, но разрешава да се проповядва на славянски.[18] В Полша

[15] Извори за българската история, VII, с. 176.
[16] П. Лавровский. Кирилл и Мефодий. Харьков, 1863, с. 552—553.
[17] К. Куев. Цит. съч., с. 75—76.
[18] Извори за българската история, VII, с. 168—169.

крал Зигмунт Стари разрешава най-напред да се проповядва на полски в църквата „Св. Богородица“ в Краков през 1537 г.

Всичко това показва, че чрез триезичната догма се цели да се избягнат евентуални изопачавания на установените догми и да се запази чистотата на официалната вяра, на официалното вероизповедание.

Но макар всичко това да е така, все пак въпросът за точността на превода не е основната причина за появата на триезичието. Този въпрос, както и стремежът да се запази чистотата на официалното вероизповедание в случая играят второстепенна роля и са само прикритие на политическите стремежи на господствуващите. Чрез разпространението на богослужението и на църковните книги на гръцки и латински език Цариград и Рим ширят своето влияние и утвърждават своя авторитет. Триезичната догма в случая е подходящо средство за постигане на техните цели. И затова тя бива така ревностно защищавана и от духовната, и от светската власт. И тъй като по онова време на еретичеството се гледа като на едно от най-големите престъпления, то и извършването на богослужение, и развитието на книжнина на некласически език не един път се свързва с отклонението от официалното вероизповедание. С други думи, на това започват да гледат като на еретическо дело. Разбира се, за това има и известно историческо оправдание. През средновековието обикновено народностните църкви със свой богослужебен език стават съюзници на ереси и разколи; обикновено книжнина на некласически език се създава във връзка с догматически спорове, по линията на догматическите отклонения. Така в началото на IV в. готският епископ Улфила превежда Светото писание на готски език и развива богослужение на готски, но готите са ариани. Смесвайки славяните с готите, папа Александър II (1061—1073) пише на хърватите: „Знайте, чеда, че за това, към което се стремят готите, не един път съм слушал; но като изобретатели на този род литература арианите, то да им се позволи богослужение на свой език както моите предшественици, така и аз в никой случай не се съгласявам.“[19] Основната мисъл е, че извършването на богослужение на говорим език е еретическо дело. През 30-те години на V в. се появява несторианството, което бива осъдено и обявено за ерес на Третия вселенски събор през 431 г. в гр. Ефес и бива жестоко преследвано. Но въпреки всичко то се шири в Източна Месопотамия (тук е прочутата Едеска школа) и в Персия. Персийското правителство е доволно от религиозното различие с Византийската империя и през 499 г. обявява отделянето на персийската християнска църква от Източната, като обявява несторианството за официално вероизповедание. Сирохалдейската църква също е несторианска с развитие на богослужение и книжнина на сирийски език.

Още по-големи удари нанася върху официалното християнство монофизитството, появило се по средата на V в. То намира много последователи и успява да стане официално вероизповедание на четири народности: арменци, копти, абисинци и част от сирийците (сирояковити). С отделянето си от православието съответните народностни църкви изхвърлят гръцки и въвеждат за официален своя роден език както в богослужението, така и в книжнината. В резултат от признаването на

[19] П. Лавровский. Цит. съч., с. 526; срв. и Извори за българската история, VII, с. 370—371.

несторианството и монофизитството за официални в някои части на Сирия се появяват редица преводи на Светото писание на сирийски език, предназначени за съответните ереси.[20]

На Изток православна и по-самостоятелна остава през средновековието само грузинската църква, но за отбелязване е, че в Западна Грузия, отрано попаднала под византийска власт, не се развива книжнина на грузински език.[21]

* * *

В такава именно обстановка се явяват по средата на IX в. двамата братя Кирил и Методий, които съставят славянската азбука и превеждат за пръв път най-необходимите богослужебни книги от гръцки на старобългарски (863) и по този начин полагат основите на славянската писмена култура. Създават се по този начин условия за разгръщане на творческите сили на нашия народ, за запазване на самостоятелността и независимостта на страната ни, за издигане на нейния престиж през съответното време. Тук е мястото да се припомнят и думите на византийския император Михаил III, отправени към Ростислав, според които народ, който слави бога на своя език, се числи към великите народи (Житието на Кирил, гл. XIV). Славяните, смятани от Византия за варвари, т.е. за груби, непросветени, некултурни, сега вече имат своя писменост и създават своя култура. С други думи, с появата на славянската писменост славяните минават вече на по-висш етап от културното си развитие.

Цялата дейност на двамата братя, свързана със славянството, е пълно отрицание на триезичния средновековен предразсъдък. Според Кирил и Методий всеки народ има правото да твори книжнина и да извършва богослужение на своя език. В създаването на култура и извършването на богослужение няма привилегировани и непривилегировани народи и езици. С това си схващане двамата братя излизат извън рамките на средновековните разбирания и се доближават до новото време, когато всеки народ създава своя култура, когато се създава книжнина на националните езици, когато схващането за свещеността и богоизбраничеството на гръцки, еврейски и латински е вече отживелица. С тези си разбирания двамата братя изпреварват развитието на западноевропейската демократическа мисъл с цели векове. Народностната струя в западното християнско полукълбо започва да си пробива път много по-късно и по-бавно. Тук е мястото да се отбележи, че на некласически език най-напред се разрешава да се проповядва на Запад. Така, в края на VIII и началото на IX в. се появяват сборници на говорим език под заглавие „Cathechesis theoktisca", т.е. катехизис на простонароден немски език.[22] На събора в Майнц през 813 г. се решава: „Свещениците винаги да карат християнския народ да казва Символа и словото божие. . . И ако някой иначе не може, нека да казва това дори на своя език."[23] В Полша крал Зигмунт

[20] И в. М а р к о в с к и. Въведение в Св. писание на Ветхия завет. С., 1932, с. 247—257; К. М. К у е в. Черноризец Храбър, с. 74.

[21] Ш. Я. А м и р а н а ш в и л и. История грузинского искусства. М., 1950, с. 98.

[22] И в. М а л ы ш е в с к и й. Кирил и Мефодий. Киев, 1886, с. 89; Н. Т у н и ц к и й. Св. Климент, епископ словенский. Сергиев посад, 1913, с. 132.

[23] F r. R a č k i. Vjek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda. II. Zagreb, 1859, p. 161.

Стари разрешава да се проповядва на полски език едва през 1537 г., и то само в църквата „Св. Богородица“ в Краков. На друг събор пак от същата година се казва: „И нека всеки свещенослужител да се старае открито да предава тези проповеди в простонароден романски или немски език, за да могат по-лесно всички да разбират това, което се говори.“[24]

Разбира се, тези случаи показват, че ледовете вече започват да се топят, че тук имаме началото на нов процес, че това са наченки на една реакция срещу средновековните схващания, но въпреки всичко общата картина не се променя. Триезичието продължава да владее умовете и на богослужението на некласически език да се гледа отрицателно, а понякога и като еретическо дело.[25] Така на поместния събор в Сплит от втората половина на XI в. се решава: „Никой да не се осмелява да извършва божествените служби на славянски език, а само на латински и на гръцки.“[26] Друго доказателство е обстоятелството, че Светото писание на Запад започва да се превежда много по-късно — преводи на немски език се появяват едва към края на XII в. (такива преводи има около 19) преди Лутеровия превод, направен от латинската Вулгата; френският превод е от първата половина на XVI в.; чешкият и английският са от XIV в.; италианският е от XVIII в.; полският е от XVIII—XIV в.[27] При това трябва да се помни, че френският превод е от протестантин, а английският — от реформатор (Виклиф).

В източното християнско полукълбо имаме извършване на богослужение и развитие на книжнина на некласически език и през средновековието, но това са, както се казва, обикновено страни, отклонили се от официалното вероизповедание, т.е. еретици, или пък сдобили се с книжнина на роден език преди появата на триезичието.

Така че създаването на славянската писменост е единственият случай през късното средновековие — през периода на триезичието, — когато се създава книжнина и се извършва богослужение на некласически език, и при това без тя да бъде обявена за еретическа, без нейната поява да върви по линията на догматическите отцепления и разногласия. Опитите на триезичниците в Моравия, Венеция, Рим и после в България да издигнат своето схващане до степен на догма остават без резултат. Появата на славянската писменост не е обявена за еретическо дело, защото тя не е резултат на догматически спорове; въпросът, на какъв език да се служи в църквата и да се развива книжнина, не е догматически въпрос. Причините за появата на славянската писменост по средата на IX в. са от друго естество. Те са продиктувани от културно-исторически и обществено-политически съображения. Те са резултат на един нов светоглед, който излиза извън рамките на средновековния и се свързва с новото време. Възгледите на двамата братя за развитието на книжнината и извършването на богослужение на некласически език напълно съвпадат със сегашните ни разбирания по този въпрос. За средновековието обаче това е революция в областта на мисленето, на светогледа.

Разбира се, обстоятелството да не бъде обявена славянската писменост за еретическа се дължи до голяма степен и на енергичната защита

[24] Fr. Rački. Op. cit., p. 161.
[25] П. Лавровский. Цит. съч., с. 526.
[26] В. А. Бильбасов. Цит. съч., с. 104.
[27] Ив. Марковски. Цит. съч., с. 273—278.

главно на Кирил. Събитията по-нататък така се развиват, че той трябва да защищава в Моравия, Венеция и Рим появата на своето дело пред привържениците на триезичието, които се стремят да придадат на своите схващания силата на догма. Чрез защитата на триезичието те смятат да намерят доводи против усилията на Ростислав да създаде независима народностна църква и да славянизира църковния и културния живот в Моравия. В борбата за славянска писменост се оглежда стремежът на славянството за самостоятелна култура, за обособяването му в самостоятелна единица. Прави силно впечатление, че Кирил използува в борбата си срещу триезичието преди всичко цитати от Светото писание, и то както от Стария, така и от Новия завет. Кириловият житиеписец изрично говори, че враговете на славянската писменост са победени „със словото на Писанието“ (гл. XVI). Създателят на славянската писменост прибягва до Светото писание не случайно. Той знае много добре, че текстовете от Светото писание в оня момент имат по-голямо значение от всякакви други доводи, че в съдилищата те имат силата на закон, че през средновековието чрез тях човек може да бъде осъден или спасен. Фр. Енгелс пише: „Църковните догми били същевременно и политически аксиоми, а текстовете от Библията имали силата на закон във всички съдилища.“[28] Така че Кирил прибягва в борбата срещу врага преди всичко до онова средство, което в момента има най-голяма ударна сила, срещу което не може да се възрази. Цялата му защита (Житието на Кирил, гл. XVI) е една каскада от цитати от Светото писание, които действително нанасят съкрушителен удар върху позициите на противника. От друга страна, Кирил знае и силата на историческите факти. Затова той използува в борбата си и практиката на някои източни народи — арменци, перси, абазги, иверци, сугди, готи, авари, тирси, хазари, араби, египтяни, сирийци и много други (Житието на Кирил, гл. XVII), които славят бога на своя език. При изброяването на тези племена може да има някаква неточност, но основната мисъл на Кирил е напълно вярна — споменатите племена са имали свободата да използуват в църковния си живот един или друг език според своите предпочитания; за тях не са съществували свещени и несвещени езици.

Така именно Кирил се явява пред нас не само като създател на славянската писменост, но и като пръв нейн защитник. Едва ли ще се намери друг случай, когато съответният говорим език в своята писмена форма да е минал през такива трудности, да е бил подложен на толкова атаки, както старобългарски.

Подхванатата от двамата братя борба срещу триезичието се продължава и от техните ученици и последователи, измежду които най-ревностен и най-активен в това отношение е известният Черноризец Храбър със своята апология „За буквите“. Докато Кирил си служи в борбата срещу триезичието главно с цитати от Светото писание, Черноризец Храбър използува предимно историческите доказателства. Черноризец Храбър има ясното съзнание за силата на историческия материал. Затова този материал значително преобладава в неговата апология над богословските разсъждения. Не философските разсъждения, а фактите според него са най-мощното оръжие в борбата срещу врага. Докато Кирил си служи с цитати

[28] Фр. Енгелс. Селската война в Германия. С., 1953, с. 33.

от Светото писание, срещу които никой не може нищо да възрази, Черноризец Храбър си служи главно с исторически факти, които също никой не може да отрече. Тези факти са из историята на гръцки език и из историята на преводите на Светото писание от еврейски на гръцки език. Срещу всяка позиция на триезичниците Черноризец Храбър намира контрааргументи. Оказва се, че историческият материал, попаднал в ръцете му, е само в полза на славянската писменост. В дадения случай нашият писател сякаш се ръководи от поговорката, според която „пред фактите и боговете мълчат".

Храбровото съчинение е най-силното обвинение срещу средновековния триезичен предразсъдък не само в славянските литератури, но и изобщо в литературата от това време. По замисъл и насоченост до него се доближава до известна само степен съчинението на монах Йоан Зосима, бележит грузински деец на пл. Синай, под заглавие „Възвеличаване и възхвала на грузински език" (X в.). Трябва обаче да се отбележи, че по силата на доказателствата и богатството на материала грузинската апология на грузински език е на много по-ниско равнище от Храбровата. Грузинският монах не притежава способностите на полемист и защитник, които притежава Черноризец Храбър. Зосима няма и Храбровата ерудиция. Той се движи главно по линията на сантименталността, а не по линията на силните и необорими доказателства, били те богословски или исторически.

И тъй старобългарските книжовници от IX—X в. нанасят силен удар върху средновековния предразсъдък за свещеността на гръцки, еврейски и латински език и съдействуват за развитието на демократичните идеи в културата и религиозния живот на хората. След този удар триезичието бързо губи позициите си и с течение на времето заглъхва. Това важи особено за православния славянски свят. Идеите на Кирил и неговите последователи за равноправието на езиците в религиозния и културния живот на народите са пълно отрицание на средновековния светоглед и на универсализма на гръцки и латински език. На фона на средновековието те звучат революционно и ни отвеждат към новите времена, когато националните езици си пробиват път, когато културата се твори и богослужението се извършва на говоримата реч, когато народите се обединяват в отделни националности. По този начин Кирил и неговите последователи изпреварват с цели векове развитието на демократичната мисъл не само на Запад, но и на Изток. Затова и величието на Кирил се състои не толкова в самото създаване на славянската азбука и превода на богослужебните книги от гръцки на старобългарски, а в идеята за равноправието на езиците в създаването на културни блага и извършването на богослужението. На фона на средновековието това е революция в областта на мисълта, в областта на светогледа.

Sante Graciotti (Roma)

IL CODICE UNIVERSALISTICO DELLA MISSIONE CIRILLO-METODIANA

In tanto lo studio della storia ha un significato, in quanto essa — dopo l'accertamento critico dei fatti — diventa oggetto di una riflessione che abbia come ultimo obbiettivo non il fatto, ma l'uomo e i suoi destini. Se oggi riteniamo non esser tempo perso quello di aggiungere ancora una posizione bibliografica alla sterminata letteratura scientifica dedicata ai Maestri degli Slavi Costantino-Cirillo e Metodio, è perchè riteniamo che la loro azione abbia avuto ed abbia un significato anche oggi essenziale per la vita dell'Europa. Costantino-Cirillo e Metodio sono stati mediatori di culture, non per eclettismo epigonico, magari esemplato sul sincretismo culturale della loro terra d'origine — Salonicco —, ma per un'europeismo d'avanguardia nel quale storicamente si concretava la loro visione (prima che la loro vocazione) universalistica: gli uomini, come i popoli, raggiungono pienezza di vita, anche individuale, in una convivenza integrata con gli altri. La loro azione tra gli Slavi fu invero spiccatamente religiosa; ma il fattore religioso-confessionale è nel Medioevo — come avremo occasione di constatare anche in questo nostro lavoro — determinante per tutta la cultura del tempo; condiziona gli istituti giuridici, la costituzione dello stato, le fondazioni morali della società e dell'individuo, la filosofia e le lettere. Ecco perché ho parlato di europeismo degli Apostoli degli Slavi: il loro universalismo, geneticamente religioso, opera nella sua accezione più larga e comprensiva su tutti i fattori della vita del loro tempo.

Ma prima che essere un programma ad extra, il loro universalismo è una professione di vita personale. Uomini di cultura e forse di razza greca, di fede cristiano-orientale, di obbedienza ecclesiastica e statale bizantina, si fanno Slavi con gli Slavi e Romani con i Romani. „Omnia omnibus factus, ut omnes lucrifaceret", dice di Metodio l'agiografo (VM, II, 3), applicando a lui le parole programmatiche con cui S. Paolo caratterizzava la sua missione[1]. Per gli Slavi essi rivendicano diritto a una cultura autonoma

[1] I Cor., IX, 22. In I Cor., IX, 16—23 S. Paolo presente la sua azione missionaria come una „necessità", come prezzo pagato per „aver parte al Vangelo". E l'opera della sua evangelizzazione ha per lui come punto di partenza la condivisione delle condizioni dell'uomo da evangelizzare: il farsi Giudeo con i Giudei, servo della legge con i servi della legge, senza legge con i senza legge, debole con i deboli; e conclude, appunto: „Mi sono fatto tutto a tutti per far tutti salvi!"

(autonomia non è indipendenza) e gettano le fondamenta per realizzarla. Di Roma riconoscono non solo la giurisdizione sui territori della Slavia occidentale, dove si svolse la loro missione, ma il primato sulla Chiesa universale, in contrasto con le ambizioni e le tendenze secessionistiche della Sede patriarcale di Bisanzio. Forse è azzardato dire, come vorrebbero recenti studiosi, che nel secolo IX gli Slavi si pongono in Europa come „terza forza" tra Bisanzio e Roma[2]; e solo una visione storiografica troppo marcatamente slavocentrica potrebbe vedere „das mittelalterliche Europa tripartita in eine griechische, lateinische und eine slavische Sphäre", soprattutto in campo culturale[3]: gli Slavi non furono mai di fatto *una* sfera culturale e politica *alternativa* rispetto a quella bizantina e latina, nelle quali essi si inseriscono perpetuandone valori e inimicizie. E' vero invece che con Costantino-Cirillo gli Slavi si venivano a porre come la „chance" di una Europa nuova, integrata, nella quale convergessero (varietà quindi in funzione dell'unità) i prodotti culturali dell'Occidente e dell'Oriente europeo; in una sintesi, tuttavia, nella quale l'elemento caratterizzante era costituito proprio dal potenziale culturale slavo, creativo anche nel suo disporsi a ricevere i tesori delle due grandi tradizioni culturali dell'Europa non barbara. In effetto cultura bizantina, cultura latina e cultura slava sono i tre fattori ricorrenti ad ogni livello nella sintesi storica operata da Costantino-Cirillo e Metodio.

I

Il primo passo che si poteva muovere su questa strada era di necessità la difesa della *uguaglianza* di tutti i popoli, in una visione provvidenziale e religiosa, s'intende, che però metteva ogni cosa al suo posto anche sul piano laico e temporale. „Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità": è il passo di S. Paolo (I Tim., II, 4) con cui l'imperatore Michele inizia la lettera mandata a Rostislao insieme con i missionari (VC, XIV, 16), che è citato all'inizio della storia di Metodio (VM, II, 1) e che sarà ripreso nella sua „difesa" dal monaco Hrabăr[4].

[2] Mi riferisco anzitutto a L. E. H a v l í k. Der päpstliche Schütz und die slavischen Völker. — In AAVV, Das heidnische und christliche Slaventum (Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati). Wiesbaden, 1970, p. 11: „. . . die Slaven [. . .] begannen sie sich erst im Laufe des 9. Jhs. als ein dritter Machtfaktor in der europäischen Geschichte zu entfalten" (si vedano anche le citazioni della nota seguente). Ancor meno convincente è l'analoga affermazione di S. Mihajlov, riferita però ai Bulgari: „Ici je me permets de rappeler qu'aux VIIe—IXe siècles il existait en Europe deux grandes puissances, dont dépendaient les destinées des petits peuples: Byzance en Orient et l'Empire franc en Occident. Entre eux se trouvait la Bulgarie qui prétendait jouer le rôle d'une tierce force et même de disputer la primauté aux deux autres" (La christianisation des Bulgares à la lumière des données historiques et archéologiques. — In Das heidnische. . ., p. 7—8).

[3] La citazione è presa da L. E. H a v l í k. Op. cit., p. 21. L'accenno al campo culturale è fatto da Havlík alla fine del suo, per il resto eccellente, lavoro, quando egli avanza l'ipotesi che sulla cattiva accoglienza che in definitiva il papato fece alla liturgia slava abbia influito anche il fatto „dass sich auf deren [Liturgie] Grundlage in Europa ein neuer dritter Bereich bildete, mit einer dritten Kultursprache Europas, der Slavischen. . ." (op. cit., p. 31).

[4] Č e r n o r i z e c H r a b ă r. O pismenĕch. — In L a v r o v, P. A. Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti (Trudy slavjanskoj komissii, t. I), Leningrad, 1930, p. 162.

„*Omnis* lingua", „*omnes* populi", „*omnes* gentes" sono chiamati alla lode salvifica di Dio, si insiste nei passi scritturistici citati nella VC (XVI) e nei documenti pontifici relativi alla liturgia slava[5]. Il rifiuto di ogni discriminazione tra i popoli è sulla linea della „novità evangelica", e in particolare della predicazione paolina, per la quale non ci sono più popoli eletti: „Tutti siete figliuoli di Dio per la fede in Cristo Gesù. . . Non v'ha Giudeo né Greco, né servo né libero, non v'ha maschio né femmina. . . Poiché voi tutti siete uno solo in Cristo Gesù" (Gal., III, 26). E la polemica paolina contro Giudei e Greci, i detentori di una sapienza, soppiantata dalla stoltezza del Vangelo (cf. I. Cor., I, 18—25), non manca di trovare echi anche nelle vite dei primi missionari slavi.[6]

Insieme con la difesa dell'uguaglianza, va il rifiuto dell'appellativo di „barbaro" dato alle lingue e ai popoli slavi dagli oppositori della liturgia slava. Il primo era stato Giovanni VIII a parlare nell'874 di „barbara, hoc est. . . sclavina lingua" [7]. Quasi cinquant'anni più tardi la stessa ingrata denominazione sarebbe stata ripetuta da Giovanni X al re croato Tomislao: „Quis etenim specialis filius sanctae Romanae Ecclesiae, sicut vos estis, in barbara seu sclavinica lingua Deo sacrificium offerre delectatur?"[8] Per i missionari salisburghesi del secolo IX gli Slavi erano „gens bruta et irrationabilis, vel certe idiota et sine litteris, tardior atque laboriosa ad cognoscenda sacra mysteria"[9]. Lotario II nell'868 si lamentava con papa Adriano di essere da lui respinto, mentre „Bulgares et alia paganorum feritas ad limina sanctorum apostolorum invitatur"[10]. Ed infine anche papa Nicola I, nei *Responsa ad consulta Bulgarorum,* con la più grande delicatezza possibile dichiarava ai Bulgari di sorvolare su certi dettagli delle prescrizioni sul digiuno perché, diceva, „rudes estis et in fide quodammodo parvuli"[11]. Valafrido Strabone (808—849) non ha timore di chiamare la lingua „theotisca" come „nostram barbariem"[12] e con piacere enumera gli imprei stiti del tedesco dal latino. Ma Valafrido Strabone era il rappresentante d- un popolo — il germanico — che accettando la cultura latina aveva con-

---

[5] In particolare nella lettera di Giovanni VIII a Svatopluk „Industriae tuae" del- l'880 (cf. in F. G r i v e c — F. T o m š i ć. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Zagreb. 1960, p. 72—73). La frase di S. Paolo (Phil., II, 11) „Omnis lingua confiteatur, quia Dominus noster Jesus Christus in gloria est Dei Patris" è citata anche nei documenti pontifici (lettera di Giovanni VIII a Metodio dell'879 e di Stefano a Svatopluk dell'885) in cui si proibisce la litturgia slava, permettendo solo la predicazione. in slavo (cf. in op. cit., p. 72 e 77).

[6] In VC, XI, 30, alla fine della discussione di Costantino con Ebrei e con Maomettani, i Casari proclamano: „Con l'aiuto di Dio questo ospite ha gettato a terra tutta la superbia dei Giudei. . .". E nella Vita greca di S. Clemente bulgaro si mette l'accento sul particolare significativo che Costantino-Cirillo fu sepolto nella chiesa du S. Clemente, „di quel Clemente che visse assieme al corifeo degli apostoli, Pietro, e assoggetta la sapienza ellenica a quella di Cristo, come serva a padrona" (in G r i v e c — T o m š i ć. Op. cit., p. 78; da questo momento citeremo così l'opera dei due autori).

[7] In G r i v e c — T o m š i ć. Op. cit., p. 72.

[8] In F. R a č k i. Documenta historiae Croatiae periodum antiquam illustrantia. Zagreb, 1887, p. 190.

[9] Citato secondo F. Z a g i b a. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Böhlau (Wien — Köln — Graz), 1971, p. 107.

[10] Lo si veda in Izvori za bălgarskata istorija. VII. Sofija, 1960, p. 127.

[11] Lo si veda in Op. cit., p. 69 (cap. IIII).

[12] Cf. F. Z a g i b a. Op. cit., p. 86.

fermato il suo ruolo egemone sull'Europa occidentale medioevale. Per lo Slavo, tardi arrivato in un'Europa già politicamente e culturalmente stabilita, il carattere di „barbaro" nei confronti dei popoli egemoni apriva la strada alla colonizzazione non solo culturale, ma anche politica, così come anche il battesimo prefigurava, da parte dei cristianizzatori, dei diritti di „padrinato" giuridicamente vaghi, ma aperti a tutti gli sviluppi politici possibili. Per cui la difesa della liturgia slava, che in Costantino-Cirillo e Metodio voleva insieme garantire l'efficacia missionaria della loro azione e l'autonomia culturale dei popoli evangelizzati, sarebbe stata più tardi sostenuta dai poteri politici interessati, come fondamento di una gerarchia ecclesiastica slava, sostegno a sua volta dell'autorità degli stati slavi.

Un corollario è necessario aggiungere all'idea cirillo-metodiana dell'uguaglianza di tutti i popoli: vale a dire che quell'idea è da loro difesa per tutti i popoli „minori", anche se nell'occasione concreta veniva da loro sfruttata per salvaguardare i diritti dei popoli slavi. E qesto accentua ancor più la divergenza, appena ora accennata, dell'ideologia missionaria di Costantino-Cirillo e Metodio rispetto a quella di potere dei politici. Seguitiamo a citare la VC, come fonte autentica dell'ideologia di Costantino-Cirillo: „Non vi vergognate", apostrofa Costantino gli oppositori trilinguisti di Venezia, „a riconoscere tre sole lingue, e a (gli uomini di) tutte le altre lingue e razze comandate di essere ciechi e sordi" (VC, XVI, 5)? Costantino-Cirillo è semplicemente contro ogni discriminazione tra i popoli, tra *tutti* i popoli. L'imperatore Michele, invece, nella lettera a Rostislao presenta l'invenzione delle lettere slave come un mezzo perché gli Slavi „siano annumerati alle grandi genti che lodano Dio nella propria lingua" e fa balenare agli occhi del principe grande-moravo la prospettiva che per questo egli in futuro sarà ricordato „alla stessa maniera del grande imperatore Costantino" (VC, XIV, rispettivamente 16 e 19). Nei piani dell'imperatore non si abolisce dunque la distinzione tra popoli grandi e piccoli, anzi la si riconferma nel momento stesso in cui si offre agli Slavi la possibilità dell'entrata tra i „grandi". Il concetto dello slavo come „lingua quarta" esposto da Zagiba[13] non corrisponde all'idea dei Maestri degli Slavi. Se ne ha una ultima conferma nella cirazione delle „molte genti" (Armeni, Persi, Abasgi, Iberi ecc.), già in possesso di lingue liturgiche nazionali, che Costantino-Cirillo fa (VC, XVI, 8) per ungere il riconoscimento di quella slava. Egli è contro ogni privilegio di razza, così come è contro la strumentalizzazione della cultura in funzione del potere, contro la chiusura della cultura castale ad ogni istanza democratica: „Guai a voi, dottori della legge che vi siete usurpati la chiave della scienza, e non siete entrati voi, e avete impedito quelli che vi entravano"[14]. Di contro egli rivendica, appoggiandosi questa volta all'evangelista Giovanni (I, 12), il diritto di tutti gli uomini ad essere ugualmente figli di Dio: „Ma a tutti quelli che lo [il Verbo] ricevettero diede la potestà di diventare figli di Dio"[15].

Il riconoscimento postulato da Costantino-Cirillo e Metodio dell'uguale dignità di tutti i popoli, si congiunge con la richiesta di riconoscimento

[13] Op. cit., p. 114—115, nel paragrafo Die altslowenische Stammesprache als älteste Kirchensprache (lingua quarta) der Slaven.

[14] Citato in VC, XVI, 20; a XVI, 19 è citato il passo parallelo di Mt., XXIII, 13.

[15] Citato nello stesso capitolo di VC: XVI, 14.

della loro diversità, con la rivendicazione della loro *autonomia* spirituale. Se dal punto di vista sopranazionale il merito più grande di Costantino-Cirillo è quello di aver cercato agli Slavi un inserimento europeo equivicino ai valori e alle ragioni storiche sia dell'Oriente che dell'Occidente, un merito pari è quello di aver chiesto per gli Slavi da parte dell'Europa un assoluto rispetto della loro individualità culturale e la loro funzione storica. In fondo è proprio dalle ragioni dell'universalismo cirillo-metodiano che sgorga il concetto del pluralismo e la convinzione del concorrere della varietà nell'unità, su cui si fonda la strenua difesa che Costantino-Cirillo e Metodio conducono della cultura slava di fronte all'Europa del potere e dell'„Establishment". Non è possibile qui — e forse non è necessario neppure — ricordare gli argomenti con cui Costantino-Cirillo (se il capitolo XVI della VC ne è autentico testimone) difende la liturgia, e cioè le lettere slave e cioè la cultura slava. E' certo che con quella battaglia si difendeva più di un rito: si affermava il diritto di un popolo a scegliere la propria via verso la civiltà e il proprio modo di coesistere e di collaborare nel consesso delle nazioni europee. Giustamente Vladimir Topenčarov[16] osservava che la ideologia „trilinguista" dominante in Europa al tempo di Costantino-Cirillo, tendeva a frenare lo sviluppo culturale dei popoli nuovi e ad ostacolare il processo della loro autodeterminazione. Nei confronti di questi, le tradizioni culturali del Medioevo, sia latino che bizantino, potevano funzionare, dopo la iniziale necessaria „manuductio", come sovrastrutture frenanti: meglio allora l'autenticità rozza della cultura nativa, che la ricchezza alienante di un magistero estraneo. Basta riflettere alla tenacia con cui per secoli i „glagoljaši" dell'Istria e della Dalmazia hanno difeso le proprie lettere e la propria liturgia come un bene inalienabile anche di fronte alla superiore cultura latina e italiana delle città e dei ceti dominanti. D'altra parte le culture ufficiali sono sempre minacciate da processi di sclerosi, dovuti al loro cristallizzarsi in forme perfette e immobili (è anche il caso dell'affermarsi delle tre lingue come „sacre"), ma sempre più lontane dalla realtà; e ciò blocca il libero evolversi degli istituti storici anche presso i popoli che di tali culture sono i portatori[17]. Il monaco Hrabăr si pone sulla linea di Costantino-Cirillo e Metodio quando imposta la sua „apologia" delle lettere slave dentro la cornice ideologica di una riconosciuta complementarietà culturale di tutti i popoli, non solo dell'Europa, ma del mondo mediterraneo-mesopotamico, in cui con la divisione delle lingue sotto la Torre di Babele si sarebbe operata anche quella delle scienze, per le quali i singoli popoli si sarebbero resi famosi[18].

La *lingua scritta* (le „litterae") è chiesta a Costantino-Cirillo ed è da lui offerta come la strada obbligata per la salvezza degli uomini. Dio vuole

---

[16] V. Topenčarov. Saint Cyrille, ABC de la renaissance. Paris, 1969, p. 12. La pubblicazione, di carattere divulgativo, era comparsa sotto l'egida dell'UNESCO per ricordare il 1100° anniversario della morte di Costantino-Cirillo.

[17] Tali fenomeni di sclerotizzazione con conseguenti movimenti reattivi si verificano anche all'interno di una stessa tradizione culturale: pensare alle „querelles" tra antichi e moderni; pensare alla lotta dei „volgari" per liberarsi dalla tutela delle „lingue illustri", sia nell'Occidente che nell'Oriente europeo.

[18] Agli Egizi è andata, così, la gloria della geometria, a Persiani, Caldei, Assiri quella delle scienze astrologiche, ai Giudei la perizia nella sacra scrittura e nella cosmogonia, ai Greci il dominio nel campo della grammatica, della retorica e della filosofia (cf. Černorizec Hrabăr. Op. cit., p. 163).

che tutti gli uomini si salvino attraverso la conoscenza della verità: è questo il senso dell'endiadi con cui si esprime il passo paolino della prima lettera a Timoteo. Ma la verità si raggiunge attraverso la parola. Il primo dono dello Spirito Santo nell'evento pentecostale sono le lingue. I Moravi chiedono a Michele qualcuno che spieghi loro le verità della fede „nella loro lingua" (VC, XIV, 3). Costantino-Cirillo evangelizza gli Slavi già formalmente cristiani, e crea per loro le „lettere", perché siano salvati dalla loro condizione di analfabeti. Anche in Hrabär il carisma di Costantino-Cirillo è quello di essere stato inviato da Dio per riscattare gli Slavi col dono delle lettere. Anche i missionari occidentali operanti in Pannonia si erano posti il problema dell'uso del vernacolo nell'esercizio del ministero pastorale: nei *Capitula de presbyteris admonendis* (data di redazione ignota) validi generalmente per il clero carolino, era previsto che le prediche fossero tenute al popolo „vivo sermone"[19]. Nel trattato in bavarese *De vocatione gentium* (sec. IX), di cui ci sono conservati manoscritti a Mondsee e a Frisinga, due vecchi centri missionari per gli Slavi, si dice che i popoli sono divisi in molte lingue ed in esse debbono lodare e pregare Dio[20]: il che sembrerebbe non differire molto (ma non siamo in grado di confrontere il testo bavarese) dalle idee care alla predicazione cirillo-metodiana. E forse riferendosi alla missione cirillo-metodiana in Moravia Ottfrid von Weissenburg, nella prefazione al suo *Evangelienbuch* scritto tra l'863 e l'871, si domanda se, sull'esempio di altri che scrivono nella propria lingua, non debbano anche i Franchi cantare nella loro lingua la gloria di Dio[21]. Gli ambienti ecclesiastici bavarese e salisburghese, direttamente impegnati nell'opera di evangelizzazione degli Slavi, avevano dunque essi stessi affrontato il problema dell'uso del vernacolo a casa loro, nel ministero pastorale indigeno, e lo avevano risolto positivamente e nell'esercizio della predicazione e nella pratica della preghiera liturgica[22], come mostrano i testi franconi e bavaresi conservatici. I modelli franchi di certi monumenti della letteratura slavo-ecclesiastica, come il „Penitenziale" paleoslavo che troviamo consegnato nell'*Eucologio Sinaitico* e più tardi nei *Monumenti di Frisinca*[23], così come gli imprestiti linguistici dall'antico alto tedesco che troviamo in testi slavo-antichi, dai *Fogli di Kiev* alla innodia paleoceca di origine

[19] Cf. F. Zagiba. Op. cit., p. 79.

[20] Cf. F. Zagiba (Op. cit., p. 111), il quale per la documentazione si rifà a G. Ehrismann. Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. I. München, 1918.

[21] L'ipotesi è riportata da F. Dvorník. Die Bedeutung der Brüder Cyrill und Method für die slaven — und Kirchengeschichte. — In AAVV, Prolegomena ad Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodi anno 1963 celebrati. Wiesbaden, 1964, p. 27—28; Dvorník si riferisce tuttavia qui all'opinione dell'editore dell'opera di Otfried, E. von Schröder.

[22] F. Zagiba. Op. cit., p. 110—154, passa in rassegna i manoscritti, le opere, i loro rapporti con gli antichi testi slavi. Zagiba dà come indubbio (p. 114—115) l'influsso dei missionari irlandesi sull'uso del volgare nel ministero e sulla formazione del concetto di „lingua quarta" dopo le tre lingue sacre.

[23] I. Grafenauer (in Karolinška kateheza ter izvor Brižinskih spomenikov. Ljubljana, 1936) ha mostrato il legame tra i testi paleoslavi per la confessione o di invito alla penitenza, contenuti nei Monumenti di Frisinga, nell' Eucologio Sinaitico, in un Poučenie di Clemente di Ocrida, e la loro dipendenza da un modello occidentale, latino o tedesco.

grande-morava[24], mostrano come in area germanica ci fossero già testi rituali in vernacolo, e che essi fossero conosciuti ed utilizzati dai creatori delle „lettere slave" in Moravia e in Pannonia. Ma per gli Slavi il possesso della lingua nazionale non è solo, come per il clero franco, uno strumento di lavoro: esso è presentato nella *Vita di Costantino* come un mezzo indispensabile per conoscere la verità, la propria e la universale verità. „Ciechi" e „sordi" sono detti i popoli a cui è negato questo dono (VC, XVI, 5); e quando in Moravia Costantino introdusse nella liturgia i libri slavi, allora „si schiusero le orecchie dei sordi" (Is., XXXV, 5) e „diventò spedita la lingua dei balbuzienti" (Is., XXXI, 4) (VC. XV, 3). Attraverso i testi profetici con cui Isaia promette liberazione e felicità messianica ai figli di Giuda, l'autore della VC vede gli Slavi entrare concretamente nell'economia della salvezza (escatologica, ma anche terrena) attraverso il possesso delle „lettere" (innanzitutto „Litterae": biblia e Biblia).

II

Dicevamo più sopra che la richiesta di rispetto per la individualità culturale e la funzione storica degli Slavi si lega in Costantino-Cirillo e Metodio al loro sogno di un inserimento europeo degli Slavi „equivicino ai valori e alle ragioni storiche sia dell'Oriente che dell'Occidente. Il patriottismo slavo di Costantino-Cirillo e Metodio non si capirebbe senza il loro *europeismo*. Ed è su questo che ora vorremmo soffermarci. Abbiamo già parlato, in apertura di questo articolo, della sintesi di valori operata nella vita e nell'aziona dei due Maestri degli Slavi. Ciò avveniva in un'Europa politicamente ed ecclesiasticamente lacerata da dissidi, anche se formalmente non divisa. L'Occidente latino-carolingio rifiuta a Costantinopoli il riconoscimento del suo potere universale in campo politico, Bisanzio condiziona sempre di più il suo riconoscimento della suprema autorità del papa in campo ecclesiastico[25]. Fozio è per una politica di espansione del potere civile e religioso di Bisanzio[26]; papa Nicola imposta tutta la sua politica nella questione tra Fozio e Ignazio sul riconoscimento della giurisdizione di Roma in Bulgaria[27]. In questa situazione di conflitto, che tra l'altro si determina in un momento di ripresa del papato in Occidente e di rilancio politico del potere imperiale in Oriente, si muove l'opera di

[24] Cf. a questo ultimo proposito il lavoro postumo di I. V a š i c a. Zurgrossmännischen und alttschechischen Hymnodie. — In: Das heidnische und christlische Slaventum, p. 159—163.

[25] Sono fondamentali i lavori W. U l l m a n n: Die Machtellung des Papstums im Mittelalter. Idee und Geschichte. Graz — Wien — Köln, 1960; The Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London, 1961; Papst und könig. Salzburg — München 1966; ma si vedano anche F. D v o r k i k. The Making of central and eastern Europe. London, 1949 e Costantinople and Rome. Cambridge, 1963; W. G o t z. Translation imperii. Wiesbaden, 1964. F. D ö l g e r. Byzans und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953; ma importanti sono anche a questo riguardo le storie dello stato bizantino di Ostrogorski, Obolenskij ed altri.

[26] Un piccolo, ma recente contributo in proposito ci viene da A. P. K a ž d a n. Social'nye i političeskie vzgljady Fotija. — In: Konstantin Kiril Filosof. Sofia, 1971, p. 91—96 (particolarmente 95—96).

[27] Si vedano, soprattutto per i rifkessi che questa politica ha nel mondo slavo, le opere di F. D v o r n í k. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris, 1926 e Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933.

sintesi di Costantino-Cirillo e di Metodio. I quali non erano ignari delle risorse del giuoco politico[28], ma volutamente le trascurarono, finché furono liberi di scegliere le regole del loro giuoco.

Il capolavoro della loro opera resta la liturgia romano-slava da loro inaugurata, e di qui abbiamo documento nel più antico frammento di sacramentario paleoslavo che noi possediamo, i *Fogli di Kiev*.[29] Discutono gli specialisti se i *Fogli di Kiev* sono una parte del sacramentario romano-slavo (Vajs) o ne sono un supplemento — un „libellus missae" (Vašica), se sono tradotti dalla Liturgia greca di S. Pietro o dalla Liturgia latina di S. Gregorio, se provengono da un sacramentario gregoriano del tipo del codice padovano studiato dal Mohlberg o da un modello pannonico-aquileiano, come vorrebbe il Gamber. Il fatto è che il modello letterario e il rito liturgico sono latino-occidentali. E i moravismi fonetici e lessicali dei *Fogli di Kiev* non lasciano dubbio sulla loro origine cirillo-metodiana. Un ulteriore passo nello studio della liturgia romano-slava si è fatto, quando si è appurato che essa è la variante slava della Liturgia greca di S. Pietro e nel canone dei messali glagolitici croati si sono trovate tracce della Liturgia di S. Pietro. A sua volta la liturgia greca di S. Pietro nella sua forma originaria era la versione greca della Liturgia latina di S. Gregorio, versione usata nell'Illirico orientale — sottomessa al patriarcato di Roma —, la cui capitale ecclesiastica era Salonicco, la futura patria di Costantino-Cirillo e Metodio. Si chiude così il cerchio che parte da Roma e ritorna a Roma, avendo chiuso dentro di sé il mondo bizantino e quello slavo. „Die heimische slavische Liturgie war ein hybrides Produkt aus östlichen und westlichen Elementen mit den römischen Messkanon, gennant Petermesse (*svjatago Petra misa,* ŽM) oder *missa greaca,* während der weitere liturgische Rahmen byzantinisch verblieb"[30]. L'ibrido, di cui con la serentià del grande studioso parla Vašica, era in realtà un importante incontro culturale

[28] Nel conflitto di Metodio con il clero germanico (VM, IX, X) più volte Metodio e i suoi sostenitori ricorrono all'affermazione che la Moravia è terra di S. Pietro e perciò sottomessa immediatamente alla giurisdizione del papa; che era poi l'idea conduttrice della politica papale per la rivendicazione delle terre di nuova evangelizzazione, in qualche modo riportabili nell'ambito territoriale del vecchio Illirico.

[29] La bibliografia essenziale sui Fogli di Kiev in rapporto al rito romano-slavo è la seguente: C. Mohlberg. Il messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo romano del sec. VI—VII (Atti della Pont. Acc. Rom. di Arch., Serie III, Memorie, vol. II). Roma, 1928; J. Vajs. Indoles liturgiae slavicae [. . .]. In: Acta VII. Conventus Velehradensis. Olomucii, 1937, p. 75—82, Mešni Rád. Quomodo ordo missalis glagolitici Vaticani s. XIV ad Sacramentarium palaeslovenicum s. IX referatur. — In: Acta Academiae Velehradensis, t. XV, p. 89—156, Liturgian Sancti Petri Slavica. — Acta Academiae Velehradensis, XIX, 1948, p. 110—115, indirettamente Najstariji hrvatskoglagoljski misal. Zagreb, 1948; J. Vašica. Slovanská liturgie nově osvětlená kijevskými listy. — „Slovo a slovesnost, VI, 1940, p. 65—77, Slovanská liturgie Sv. Petra. — Byzantinoslavica, VIII, 1936—1946, p. 1—54, Literární památky epochy velkomoravské. Praha, 1966, p. 37—47; K. Gamber. Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyrill und Method und seine lateinische Vorlage. — In: Ostkirkliche Studien, VI, 1957, p. 165—173 A. Dostál. The origins of the Slavonic Liturgy. — In: Dumbarton Oaks Papers. XI. Washington, 1965, p. 69—87; e per la liturgia greca di S. Pietro: A. Baumstark. Liturgia S. Gregorii Magni, eine griechische Uebersetzung der römischen Messe. — In: Oriens Christianus, IV, 1904, p. 1—27; H. W. Codrington. The Liturgy of Saint Peter. Münster, 1956; J. M. Banssens. La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre. Orientalia Christiana Periodica, IV, 1938, p. 235—258; V, 1939, p. 103—150.

[30] J. Vašica. Zur Grossmährischen und alttschechischen Hymnodie, p. 162.

e — si perdoni la figura — un abbraccio di pace tra il mondo latino, quello bizantino e quello slavo.

Molti dei testi paleoslavi di origine grande-morava, e perciò direttamente collegabili a Costantino-Cirillo e a Metodio, o realizzati sulla scia di quella prima tradizione, presentano in combinazione o in alternativa un identico incontro dei prodotti culturali latini e bizantini. Il più antico codice di diritto slavo, *Zakon sudnyj ljudem,* di origine cirillo-metodiana, proviene dal diritto bizantino, così come il *Nomokanon* di Metodio[31]. D'altra parte il Penitenziale paleoslavo (così come si ritrova nelle *Zapovědi svetychъ otьcь* dell'*Eucologio Sinaitico*) è di origine grande-morava e si Fonda su un modello latino che per lo più è stato indicato nel *Poenitentiale merseburgense*[32]. Anche i *Monumenti di Frisinga* denunziano una parziale dipendenza da modelli latini e antico-tedeschi[33]; ebbene essi rappresentano gli inizi della letteratura slovena[34], così come i *Fogli di Vienna* possono essere considerati come l'inizio della letteratura croata medioevale, stabilendo essi per così dire un ponte tra l'antica letteratura slava e le letterature nazionali. Il messale glagolitico croato mostra a sua volta, nel lezionario, nel rituale, soprattutto nei prefazi e nel canone, elementi testuali e linguistici arcaici, che rimandano in parte all'area linguistica moravo-pannonica, in parte alla liturgia latina di S. Gregorio [madre di quella greca di S. Pietro], in parte a modelli scritturistici e rituali greci[35]; anzi persino nei testi volgari croati biblici del Quattro-Cinquecento si conservano lezioni che divergono dalla Volgata latina, e si accordano con la lezione greca[36]. Inutile spendere qui parole, giacché si tratta di fatti conosciutissimi, per ricordare la continuità delle tradizioni letterarie cirillo-metodiane (permeate di elementi bizantini) in terra ceca e viceversa la conservazione dei ricordi della letteratura grande-morava, in misura minore la penetrazione di quelli paleoboemi, nella Slavia orientale. D'altra parte i punti di riferimento storico dentro i quali si collocano i termini della vicenda cirillo-metodiana

---

[31] Cf. H. F. Schmid. Die Nomocanon übersetzung des Methodius. Leipzig, 1922; F. Grivec. O Metodovem Nomokanonu. — Slovo, VI—VIII, 1957, p. 35—44; J. Vašica. Origine Cyrillo-Methodienne du plus ancien code slave dit „Zakon sudnyj ljudem". — Byzantinoslavica, XII, 1951, p. 154—174, Metodějův překlad nomokanonu. — Slavia, XXIV, 1955, p. 9—41, Literární památky epochy velkomoravské, p. 63—80

[32] Cf. V. Vondrak. Zachodnio-europejskie postanowienia pokutne w języku cerkiewno-słowiańskim. Kraków, 1904, cf. anche J. Vašica. Literární památky. . . p. 80—84. P. Ratkoš (in Das altslavische Poenitential, in Das heidnische. . ., p. 164—171) esprime l'ipotesi che il modello latino sia un ignoto penitenziale franco, di cui quello di Merseburg sarebbe una redazione „allargata".

[33] I rapporti sono stati studiati da I. Grafenauer. Karolinška kateheza. . .

[34] Cf. il titolo che J. Pogačnik ha dato al suo intervento al Congresso di Salisburgo sui „Freisinger Denkmäler": Die Entstehung des mittelalterlichen slowenischen Schrifttums. — In: Das heidnische. . ., p. 148—158.

[35] Cf. di J. Vajs le opere citate a nota 29; il suo Najstariji hrvatsko-glagoljski misal alle p. 78, 91—105; inoltre, sempre di lui, Kanon charvatsko-hlaholského vatikanského misálu illyr. 4, protějšek hlaholských listů kyjevských. — Časopis pro mod. filol., XXV, 1939, p. 113—134.

[36] Cf. M. Valjavec. O prijevodu psalama u njekijem rukopisima hrvatsko-srpsko- i bugarsko-slovenskijem. — In: Rad JAZU. XC—C. Zagreb. 1889, p. 1—84. F. Fancev. Latinički spomenici hrvatske crvene književnosti 14. i 15. v, i njihov odnos prema crkveno-slovenskoj književnosti hrvatske glagoljske crkve. — In: Vatikanski hrvatski molitvenik i Dubrovački psaltir. Zagreb, 1974, p. I—CII passim.

nella *Vita breve* dei SS. Cirillo e Metodio, scritta poco dopo le Vite lunghe, riguardano ugualmente i regnanti dell'Est e dell'Ovest europeo: Svatopluk e Carlo (Carlo III), Boris e Basilio; dal che Lavrov concludeva che dovesse essere stata redatta ancora in Moravia[37]. Ma anche nel trattato di Hrabăr troviamo la medesima cornice aperta a tutta l'Europa: Michele, Boris, Rastic, Kocel'[38]. Evidentemente anche in terra bulgara, e in tempi sempre più lontani dalle origini, seguita a funzionare l'insegnamento ecumenistico dei Maestri slavi. Nell'affresco duecentesco della chiesa di S. Clemente ad Ocrida, rappresentante S. Pietro che regge la chiesa, F. Grivec[39] vedeva documentata la continuità della devozione a S. Pietro che lo stessa S. Clemente aveva ereditato da Costantino-Cirillo e Metodio[40]. Nella *Vita* greca *di S. Clemente* „bulgaro", scritta probabilmente da Teofilatto (arcivescovo di Ocrida, 1094—1107)[40bis] si mette in patricolare rilievo il fatto che Costantino-Cirillo fosse stato sepolto a Roma nel tempio di S. Clemente romano, „illius Clementis, qui apostolorum coryphaeo Petro convixit, et Christi sapientiae Hellenicam, uti dominae servam, subiecit"[41]: con la debita gerarchizzazione vengono qui tenuti presenti i tre elementi (slavo, greco e latino) della sintesi culturale cirilliana, mentre si riconferma, e proprio da un greco, il legame di Costantino-Cirillo con la sede di Roma.

E' vero che sotto l'influenza della forte personalità di Costantino-Cirillo e di Metodio i vari popoli slavi finiscono per farne degli eroi nazionali. In una antica versione croata della cronaca del Diocleate si racconta: „I tako sveti muž Kostanc naredi popove i knjigu hrvacku, i stumači iz grčkoga hrvacku knjigu i hrvacka istumači evanjelja i sve pistole crkvene. . ."[42]. Più spiccato è il processo di bulgarizzazione dei due santi e della loro opera: il che è ben comprensibile alla luce della „translatio" della eredità cirillo-metodiana da Moravia e Pannonia in Bulgaria. Nella citata *Vita* greca *di S. Clemente* bulgaro, l'azione degli apostoli slavi è rivolta al popolo bulgaro e la loro traduzione delle Scritture è fatta in bulgaro[43]; nelle *Vite brevi* di S. Cirillo e di S. Metodio i due santi sono presentati ad agire come predicatori del Vangelo e Maestri anche in Bulgaria[44]; nel tardo

[37] Per queste notizie cf. Grivec — Tomšič. Op. cit., p. 30—31.

[38] Černorizec Hrabăr. Op. cit., p. 164.

[39] Na semь Petrě. — Slovo, IV—V, 1955, p. 24—46.

[40] Naturalmente in questa presenza „latina" nel Balcano, altri fattori storici potevano confluire. Per esempio per i rapporti tra Boris e Roma, gli elementi architettonici occidentali della chiesa rotonda di Preslav (sec. IX—X) e i ricordi iconografici di Boris a Verona e Roma cf. S. Mihajlov. La christianisation des Bulgares à la lumière des données historiques et archéologiques. — In: Das heidnische. . ., p. 1—9.

[40bis] Cf. A. Milev. Gräckite žitija na Kliment Ohridski. Sofija, 1966, p. 31—71.

[41] Citiamo secondo la versione latina del Migne da Grivec — Tomšič, p. 78.

[42] Citiamo dal testo croato, seconda la difettosa trascrizione di Kaletić-Papalić, da I. Proda n. Borba za glagolicu. I. Povjest glagolice i nje izvori. Zadar, 1900, Prilog B, p. 81. Maanche la „excerptum de Karentanis" alla Conversio Bagoariorum et Carantanorum (ca a-1200) aveva croatizzato Metodio: „. . . supervenit quidam Sclavus ab Hystriae et Dalmatiae partibus, nomine Methodius. . ." (M. Kos, Convesrio Bagoariorum et Coranteuorum. Ljubljana, 1936, p. 140; per la delazione dell „exceptum", cf. rd 107 n.).

[43] „Cûm autem Slovenorum sive Bulgarorum gens non intelligeret libros Graece conscriptos", i due santi chiedono al Paraclito la grazia delle lettere, e così „excogitant litteras, et divinitus inspiratas scripturas e Graeca lingua in Bulgaricam vertunt. . ." (citiamo ancora dal latino del Migne secondo Grivec — Tomšič, p. 77—78).

[44] Ved in op. cit., p. 31 (per i testi cf. P. A. Lavrov. Op. cit., p. 102—103).

Uspenie di Cirillo, Cirillo è detto semplicemente bulgaro[45], ecc. ecc.[46]. Per i Russi Costantino viene fatto allievo di un dotto russo; cf. il *Racconto dei libri slavi sul suolo russo*: „La scrittura russa si rivelò data da Dio in Cherson ad un Russo, e da lui imparò Costantino filosofo e di là anche scrisse i libri in lingua russa. . ."[47]. A parte questi comprensibili abusi patriottici, che però hanno contribuito a legare i vari popoli slavi, pur nella varietà della loro evoluzione nazionale, alla koinè culturale cirillo-metodiana, la lezione universalistica di Costantino-Cirillo e Metodio ha seguitato in qualche modo ad agire sugli orientamenti di Slavi e non Slavi, nelle lettere, nella liturgia, nella ecclesiologia, fino ai giorni d'oggi.

L'universalismo di Cirillo-Constantino e Metodio si esprime anzitutto in termini di esperienza religiosa. Tradotto in formule di azione pratica, esso coincide con le posizioni di una ecclesiologia, che vorrebbe vedere la Chiesa affrancata dalla politica del potere temporale, ed essa stessa purificata dal trionfo delle idealità evangeliche sulle proprie strutture di potere. E' difficile trarre indicazioni sicure dell'*atteggiamento di Costantino-Cirillo e Metodio verso il potere temporale* dalle loro Vite: documenti anche celebrativi, formalmente sempre in linea con l'ambiente ufficiale nel quale venivano utilizzati[48]. „Siccome siete un popolo grande, voi avete l'impero di Dio", dicono i Casari all'imperatore bizantino (VC, VIII, 4); e durante la stessa missione è detto che l'imperatore non solo ha potere su tutte le genti, ma anche il possesso di quella fede senza la quale è impossibile salvarsi (VC, XI, 31)[49]; e Costantino sostiene, in polemica con i Giudei, che l'impero bizantino è „regno di Cristo" e che i suoi sovrani regnano „in nome di Cristo" (VC, X, 52, 56). Fin qui l'ideologia politica di Costantino è del tutto conforme a quella ufficiale bizantina: e questo potrebbe costituire il suo limite di autenticità. E' importante a questo proposito segnalare che, nel passo parallelo a VC, VIII, 4, nella *Legenda italica* l'imperatore bizantino è detto dai Casari „summus et catholicus imperator"[50], la qual denominazione è ben lontana dall'esprimere il punto di vista personale del redattore della *Legenda* stessa. Il rapporto tra l'imperatore e l'autorità ecclesiastica è visto secondo la formula costantiniana della protezione, come appare dell'elenco dei concili, che figurano convocati dai singoli papi con l'„aiuto" degli imperatori, che troviamo in VC, I, 33—38. Ma in realtà

---

[45] In op. cit., p. 37 (cf. testo in P. A. L a v r o v. Op. cit., p. 154: „Kyrilъ rodom sъ blьgarinъ").

[46] Di questo processo di bulgarittazione nelle dette opere e in altre parla ampiamente R. P i c c h i o. Questione della lingua e Slavia cirillometodiana. — In: AAVV, Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. Roma, 1972, p. 64—65.

[47] Cf. ancora R. P i c c h i o. Op. cit., p. 48 (e 65). Il racconto del russo si lega evidentemente all'episodio della VC (VIII, 15), anteriore alla missione morava in cui si dice che Costantino trovò a Cherson un vangelo e un salterio „rosъsky pismenь pisano", che egli decifrò con l'aiuto di un uomo che parlava quella lingua (per l'interpretazione di „rosъsky" si può vedere il rapido elenco bibliografico che in proposito dà Grivec — Tomšič, p. 184).

[48] E sempre presente è il pericolo — per il filologo il dubbio — delle interpolazioni, che servivano ai redattori più tardi ad accomodare il testo alle esigenze operative e ideologiche del loro tempo.

[49] L'espressione messa in bocca a un saraceno: „Come Dio ha dato all'imperatore cristiano potere su tutte le genti e sapienza perfetta, così anche la fede in quelle cose senza le quali nessuno può vivere la vita eterna".

[50] Cf. il testo in G r i v e c — T o m š i č. Op. cit., p. 49.

l'imperatore bizantino compare nelle Vite come il capo del mondo cristiano: egli, e non il patriarca, organizza le spedizioni missionarie sul Mar Nero e in Moravia (VC, VIII, XIV; VM, IV, V); egli ingaggia i due missionari, parlando in nome di Dio[51]; anzi in Casaria Costantino non va a piedi nudi, come vorrebbe, ma con la scorta e l'equipaggiamento di un legato dell'imperatore[52].

Nei fatti, quelli che per l'imperatore erano suoi ambasciatori, incaricati di operazioni spirituali non prive di conseguenze politiche (il Khan casaro, dopo il battesimo di molti della sua gente, manda all'imperatore l'annunzio che egli è suo „amico e alleato", pronto al suo servizio, VC, XI, 42—44), furono in Moravia solo missionari; e tra l'altro seguirono una politica di ossequio verso Roma che non corrispondeva certamente né ai piani dell'imperatore né alle idee del patriarca di Costantinopoli (soprattutto di Fozio). Il loro distacco dal potere temporale e dalle sue ragioni è nei fatti, più che nelle parole. Eppure nel momento della sua monacazione a Roma, Cirillo realizza il sogno inseguito a più riprese nella sua vita: „E indossate le sacre vesti, così restò tutto il giorno e si rallegrò dicendo: Da questo momento io non sono servo né dell'imperatore né di alcun altro in terra, ma solo di Dio onnipotente'" (VC, XVIII, 3). Da parte sua Metodio non è davvero esempio di ossequio nei confronti dei re germanici, e qualche volta anche dei principi slavi, nella cui giurisdizione egli operava. E non c'è dubbio che su questo loro atteggiamento abbia influito anche la concezione della Chiesa occidentale dei rapporti tra potere spirituale e potere politico, per cui l'imperatore è nella Chiesa, non sopra la Chiesa, e il papa ha poteri sovrani su tutta la terra[53], indirettamente anche sulle autorità temporali. Questa concezione viene formulata per la prima volta in maniera chiara e risoluta al tempo di Nicola I e di Giovanni VIII[54], due dei papi sotto i quali avvenne la missione in Moravia, il secondo — autore dei più importanti documenti sulla liturgia slava e difensore di Metodio contro le angherie dell'elemento germanico. E, secondo la testimonianza della sua Vita, Metodio ripete, nella difesa contro le pretese tedesche, lo stesso argomento della dipendenza delle sue terre dalla sede di Roma, che Giovanni VIII usa nell'873 nel Commonitorio a Paolo d'Ancona[55], mandato a Ludovico

---

[51] Cf. VM, V, 9: „Allora non poterono [Costantino e Metodio] rifiutarsi a Dio e all'imperatiore, secondo le parole del santo apostolo Pietro che dice: 'Temete Dio, onorate il re'."

[52] VC, VIII, 8—9. Un particolare analogo è rilevato dalla Legenda italica (VII) per la spedizione in Moravia, dove l'imperatore inviò i due fratelli, „copiosis valde de palatio suo datis expensis" (cf. Grivec — Tomšič. Op. cit., p. 62).

[53] Cf. la lettera „Proposueramus quidem" di Nicola I all'imperatore Michele del-l'865: „Neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo iudex iudicabitur. . . Prima sedes non iudicabitur a quoquam. . ." (da H. Denzinger — C. Bannwart. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Friburgi Brisgoviae, 1908, p. 151). Nei due passi citati il papa riferisce documenti precedenti del magistero.

[54] Cf. E. Perels. Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliotecarius. Berlin, 1928; J. Haller. Nikolaus I. und Pseudo-Isidor. Stuttgart, 1936; W. Ullmann. Die Machtstellung. . ., p. 321 ss. (prendiamo le indicazioni da L. E. Havlík. Op. cit., p. 13).

[55] Se ne veda il testo in Izvori. . ., p. 140 ss. I documenti del genere sono molti e si inquadrano nella rivendicazione della diocesi dell'Illirico condotta dai papi, con rinnovato vigore a cominciare da Nicola I, contro Bisanzio e più tardi anche contro le istanze delle gerarchie locali dell' Occidente.

il Germanico per sistemare la questione di Metodio. „Altro sono i regni, altro le giurisdizioni ecclesiastiche", dicono grossomodo i legati di Roma in polemica con quelli bizantini per il problema della Bulgaria, secondo la *Vita di Adriano II,* scritta da Anastasio Bibliotecario[56]. E' un principio di più vaste implicazioni per la Chiesa romana nei rapporti col potere temporale, e gli Apostoli degli Slavi se ne ricordano nelle loro lotte in terra morava[57]. Un'altra cosa avevano asserito quei legati per sostenere l'appartenenza all'obbedienza di Roma del clero greco delle terre ex-illiriche: che la diversità delle lingue non compromette l'obbedienza ecclesiastica[58]. Era un principio che poteva valere anche per la liturgia slava nelle terre d'obbedienza romana, contro l'opposizione delle Chiese locali e le perplessità della stessa Sede apostolica[59].

A questo punto la teologia della liberazione, che Costantino-Cirillo aveva elaborato per sostenere la liturgia slava e il ruolo delle „lettere" nella vita dei popoli lo porta anche a *fare i conti con la Chiesa* e a concepire una ecclesiologia liberante. Un ruolo di fondo è qui esercitato dalla ispirazione paolina del suo pensiero e della sua azione. Paolo significa preminenza dell'apostolato sul governo: il modo consueto di interpretarlo è ancora il più esatto. La Chiesa di Paolo è missionaria e non conservativa, è quella dei popoli nuovi e non dell'„Establishment", è una Chiesa che si fa (che diviene) assieme agli uomini sotto l'influsso dello Spirito, e non la Chiesa delle leggi, del passato, dei poteri costituiti, dei quali sia custode, come le guardie davanti al sepolcro di Cristo. La teologia (in gran parte qui ecclesiologia) paolina costituisce il nucleo portante del pensiero dei due apostoli slavi. Essa fa perno in loro su tre passi fondamentali: I Tim., II, 4 („Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi attraverso la conoscenza della verità", in VC, I, 1, XIV, 16), I Cor., IX, 22) („Fatto tutto a tutti per guadagnar tutti", in VM, II, 3; XVII, 11), e I Cor., XIV, 5—40 (la funzione delle lingue nella vita della Chiesa, in VC, XVI, 21—57). Il primo passo significa che la Chiesa ha una vocazione universale di salvezza da affidare all'annunzio del Vangelo a tutti gli uomini. Il secondo indica non solo la mimesi caritativa dell'apostolo, ma il divenire continuo della Chiesa (Greco col Greco, gentile col gentile. . .) che insieme salva e si salva, progredendo. Il terzo si riferisce al carisma delle lingue, strumento di azione missionaria, propedeutico al carisma della profezia, a cui solo è affidato il vertice della rivelazione della salvezza.

Al grosso rilievo che ha la teologia paolina nel pensiero dei due Maestri degli Slavi corrisponde il carattere paolino delle loro vite, caratterizzate da un fervore di attività apostolica, che è pari solo al fervore dei loro (in particolare di Costantino-Cirillo) dibattiti filosofici e teologici. Manca quasi completamente in loro, come abbiamo visto, la dimensione politico-

[56] „Ses intueri vos decet quia aliud ordinant iura sedium, aliud patiuntur divisiones regnorum" (in Izvori. . ., p. 190).

[57] Qui la contesa di competenza era formalmente fra giurisdizioni ecclesiastiche; ma si sa che dietro i vescovi di Baviera c'era Ludovico il Germanico o Carlomanno.

[58] „. . . Linguarum diversitas ecclesisticum ordinem non confundit. Nam sedes apostolica, cum ipsa latina sit, in multis tamen locis pro ratione patriae Graecos sacerdotes. . . costituens, privilegii sui detrimenta sentire nec debet, nec debuit" (loc. cit.).

[59] In fondo il mito delle tre lingue sacre, privo di qualunque supporto dottrinale, copre preoccupazioni e intenti di carattere disciplinare: assicurare coesione al corpo ecclesiale e nel contempo evitare il possibile insorgere di movimenti eterodossi.

giuridica dei problemi; o meglio, le loro vite riflettono un rifiuto programmatico di tale dimensione nell'impostazione e nella condotta delle imprese. I panegiristi mettono in evidenza l'elemento paolino nella loro vita, soprattutto in quella di Costantino-Cirillo. Papa Adriano, nel racconto della *Legenda italica,* „Apostolicos viros in ecclesia [Cyrillum et Methodium] proclamavit, qui idem quod Paulus bonum certamen subierint, et gentium oblationem perfectam et sanctam Deo reddere conati sunt"[60]. Nel *Pochvalbno slovo in* onore di S. Cirillo, composto quasi certamente da Clemente, il santo è presentato come continuatore e completatore dell'opera di S. Paolo, e in questa luce è salutato come terzo [naturalmente dopo Pietro e Paolo] fondatore della Roma cristiana[61]. Nelle due *Služby,* di S. Cirillo e dei SS. Cirillo e Metodio, Cirillo è celebrato come un secondo Paolo, apostolo delle genti[62]. Ricorre sempre in tali testi, accanto al ricordo di Paolo, anche quello di Pietro[63]. Si direbbe che S. Pietro è, nell'attività dei due Apostoli slavi e nelle opere che ne parlano, un doveroso punto di riferimento, che corrisponde fra l'altro al loro riconoscimento del primato della sede di Roma, più che una incarnazione del loro personale cristianesimo. Mi sembra che sia molto significativa, per questo, la spiegazione che la *Vita* greca *di S. Clemente* bulgaro dà dell'andata dei due a Roma: „*Cumque nossent etiam Paulum cum apostolis evangelium communicasse* [sottolineo io, S. G.], currunt et ipsi Romam, beato papae opus interpretationis scripturarum ostensuri . . ."[64]. L'accettazione di Pietro è fatta dunque da posizioni paoline: i nuovi apostoli delle genti vanno a Roma per „comunicare con gli apostoli" (riaffermando l'ortodossia e la fedeltà all'unità rispettivamente contro eresia e scisma) le ispirazioni e i frutti della loro azione missionaria, analogamente a quanto aveva fatto Paolo recandosi a Gerusalemme dagli apostoli dopo la sua missione in Asia Minore, a Cipro e in Siria (cf. AEt. XV).

---

[60] Citiamo secondo l'edizione di Grivec — Tomšič, p. 78.

[61] Se ne vedano le indicazioni essenziali in op. cit., p. 28—29 (per i testi cf. P. A. Lavrov. Op. cit., p. 93, 95).

[62] In op. cit., p. 33 (per i testi cf. P. A. Lavrov, rispettivamente p. 111 e 112).

[63] F. Grivec e F. Tomšič (ibidem) citano tra l'altro in traduzione (ma in tutta la loro edizione delle Vite sono segnalati i riferimenti a Pietro) una apostrofe aggiunta all'Ufficio dei Santi Cirillo e Metodio nel Codice del Menologio di Mosca del sec. XIII: „O dolce maestro Cirillo. . ., e secondo Paolo e discepolo di Pietro, nella cui città hai voluto addormentarti. . ." (il testo russo completo si può leggere in P. A. Lavrov. Op. cit., p. 115). Tale aggiunta è riferita in detta edizione a un prototipo bulgaro del sec. X o XI.

[64] In op. cit., p. 78. Dissentiamo con l'interpretazione data a questo passo da R. Picchio (op. cit., p. 49): non c'è nel testo nulla che autorizzi a interpretare il viaggio di Costantino-Cirillo e Metodio a Roma come una missione evangelica per annunciare la buona novella a discepoli. D'altra parte l'episodio paolino a cui secondo Teofilatto si conformano gli apostoli slavi è l'andata di Paolo a Gerusalemme per sottoporre „agli apostoli e agli anziani" la questione, sorta nella Chiesa di Antiochia, dell'osservanza delle usanze rituali giudaiche (Avt. XV). In Gal. II, 2 Paolo racconta: *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν, καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον* (A. Merk. Novum testamentum graece et latine. Romae, 1964, p. 622: „. . . et contuli cum illis evangelium". In Fr. Zorell. Lexicon Graecum Novi Testamenti, Parisiis[3], 1961: *ἀνατίθημι* „comunico rem cum aliquo de ea constituturus", „propono rem alicui"). Per questo abbiamo preferito accettare la tradizione che Migne (riportato da Grivec—Tomšič) dà del greco *τοῖς ἀποστόλοις τὸ εὐαγγέλιον κοινωσάμενον* [*Παῦλον*], piuttosto che quella di Picchio: „. . . aveva comunicato il vangelo agli apostoli" (loc. cit.). Cf. anche la traduzione bulgara del passo della Vita di S. Clemente in A. Milev. Op. cit., p. 81).

Paolo significa quindi una Chiesa restituita alla purezza delle sue origini carismatiche e insieme proprio per questo vista in funzione dell'uomo. *La difesa dell'uomo* è l'ultimo dei caposaldi ideali cirillo-metodiani che vorrei mettere in luce. Costantino non si sente bene nei panni del legato imperiale. Vuole andare all'incontro con gli uomini povero e inerme, per essere in grado di proporre in tutta la sua purezza il messaggio evangelico. Di fronte al Khan casaro egli si presenta debolissimo e fortissimo: „Ecco io sono solo tra voi senza parenti ed amici; e disputiamo di Dio che tiene in mano tutto, anche i nostri cuori" (VC, X, 1). Sia la VC che la *Legenda italica* ci parlano degli schiavi liberati da Costantino-Cirillo[65]. Ma in disputa con i maomettani di Casaria egli ammette anche le guerre di liberazione (più tardi si sarebbero dette crociate) di credenti fatti schiavi, „affinchè con la prigionia corporea, non diventi prigioniera anche la loro anima" (VC, VI, 33). In definitiva anche l'uomo che egli difende è fortissimo[66], ed é debolissimo, perchè la violenza può distruggere la sua personalità. La missione evangelica di Costantino-Cirillo e Metodio è allora tutta svolta all'insegna della pace. Era questo del resto il metodo raccomandato nella pratica missionaria della Chiesa. Alcuino, in una lettera al camerario reale Magenfried scriveva: „Praedicatores paganorum pacificis verbis et prudentibus fidem docere debent"[67]. Giovanni VIII nel già ricordato *Commonitorio* a Paolo d'Ancona pone il trionfo della Chiesa nella pazienza pacifica con cui si sopporta il furore dei violenti: „Ceterum ubi paganorum et incredulorum furor in causa est, quantalibet pretereant tempora, iuri non preiudicat ecclesiarum, quae *corporalia nescientes arma* (sottolineo io, S. G.) solum dominum et propugnatorem suum, quando ei placuerit misereri, pacienter expectant"[68]. La mitezza del missionario cristiano era tanto più importante, in quanto il suo esempio doveva imporsi ai costumi spesso ancora efferati dei popoli da evangelizzare. E anche in questo era un compito dell'azione missionaria: col battesimo entrava tra quei popoli anche un codice di diritto e un costume civile. Basta leggere i *Responsa Nicolai I papae* per capire l'entità della missione civilizzatrice del battezzatore, soprattutto nel campo della „mitezza"[69]; particolarmente importante, tra le altre, la risposta data a un quesito di metodo „missionario": „Non esse inferendam pagano violentiam ut Christianus fiat (supra docuimus)"[70]. Nella

[65] La Legenda italica (in Grivec — Tomšič, p. 61) racconta come Cirillo non accettasse dai Casari i doni, che fece devolvere per la liberazione degli schiavi. In VM analoghi gesto sino compiuti da Costantino-Cirillo in Casaria (XI, 45—46), in Moravia e Pannonia (XVI, 22) e a Roma (XVII, 4).

[66] Nella disputa con l'iconoclasta Jannes (VC, V, 9—15) i concorrenti convengono che il vecchio si indebolisce nel corpo con l'età, ma la sua anima è più forte che quella del giovane.

[67] Citato da F. Zagiba. Das Geistesleben. . ., p. 63.

[68] In Izvori. . ., p. 140.

[69] Cf. in Izvori. . . alcune delle risposte del papa ai Bulgari che avevano chiesto anche „leges. . . mundanas": attaccati da nemici della fede essi hanno sterminato tutti, grandi e piccoli — risposta: avete fatto ingiustizia ai piccoli innocenti e non siete stati miti con i grandi (cap. XVII, p. 80—82); cosa bisogna fare con un libero che fugge dalla patria? risposta: se è libero, non fugge, ma esce dalla patria, e non può essere giudicato (cap. XX, p. 84—85); e se fugge un servo? risposta: deve essere perdonato (cap. XXI, p. 85); è lecito giudicare qualcuno per crimini? risposta: è lecito, a meno che non si tratti di un chierico, „cum vos magis ab ipsis conveniat iudicari" (cap. LXXXIII, p. 115) ecc. ecc.

[70] Op. cit., cap. CII, p. 122.

realtà le cose andavano spesso diversamente. S. Bonifacio (nel secolo precedente a quello di Costantino-Cirillo e Metodio) avrebbe rifiutato nell'ambito della sua giurisdizione la cristanizzazione degli Slavi, a causa del suo „brutale" carattere [71]. Dopo l'insediamento di Leone III (795) Carlo Magno si assumeva la „defensio Romanae Ecclesiae", dagli infedeli con le armi, mentre il papa si impegnava a pregare per la sua vittoria[72]. La violenza compare anche attorno alle impresse di Costantino-Cirillo e Metodio: alla fine della missione presso i Casari, questi minacciano morte immediata a quanti ancora resteranno nella fede saracena o giudaica[73]. Alla luce di questi fatti l'opzione pacifista di Costantino e di Metodio ha pur sempre valore rivoluzionario. Per loro ha un significato di programma vissuto e sofferto l'affermazione di I Cor., XIV, 50 che Dio „è Dio non del dissidio, ma della pace" (VC, XVI, 50). Nella preghiera finale prima della morte Costantino-Cirillo chiede a Dio ancora una volta vittoria sui pagani e gli eretici trilinguisti, ma anche *l'unione di tutti* nella *concordia* della vera fede (VC, XVII, 9). Questa preghiera per l'unità può essere anche considerata retorica: essa riflette gli spiriti e in parte le forme della preghiera finale di Gesù al Padre nel vangelo di Giovanni (XVIII, 20—26). Ma la sua autentificazione ci viene dalla vita di Costantino-Cirillo, come noi l'abbiamo vista nei suoi impegni concreti e negli ideali da cui quelli erano sostenuti.

L'universalismo di Costantino-Cirillo e Metodio è europocentrico perché è antropocentrico. Raramente ci è dato trovare, nel pensiero del Medioevo, una rilevanza così marcata dell'uomo e dei suoi destini. A questo loro rispetto dell'uomo sono riportabili le loro idee — e le lotte — per l'uguaglianza e l'autonomia dei popoli, per il pacifismo attivo, per l'incontro spirituale degli uomini al di là delle barriere politiche di ogni ordine, per la funzione liberante della cultura. Per questa ragione (e ci riallaciamo con ciò per l'ultima volta agli interrogativi e alle curiosità da cui aveva mosso questo nostro scritto) la riflessione sull'opera dei due Maestri degli Slavi non è inutile nemmeno oggi, per la soluzione dei problemi del nostro tempo.

---

[71] Prendo la notizia da F. Z a g i b a. Op. cit., p. 95 (senza alcun riferimento documentario).

[72] A. B r a c k m a n n. Die Anfänge der Slavenmission und die Renovatio Imperii des Jahres 800. — Sitzungsberichte d. Preuss. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 9, 1931, p. 74 ss., citato da op. cit,, p. 60.

[73] VC, XI, 37—39. A. V. Gorskij, citato da Grivec — Tomšič (p. 196) pensa che la pena sia minacciata agli apostati; ma questo non cambia molto la sostanza dei fatti. La storia Hilandarica racconta invece che, dopo la disputa con Cirillo, i Giudei furono espulsi dalla terra casara (cf. op. cit., p. 35).

Пеньо Русев (София)

ВЪЗНИКВАНЕ И РАЗВИТИЕ, ХАРАКТЕР И ОСОБЕНОСТИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА

Задачата на тази статия е, първо, да се очертае възникването на българската народност и на старобългарската култура във връзка с делото на Кирил и Методий и, второ, да се определят характерът и особеностите на тази култура.

За целта е важно още в началото да се изтъкне взаимната обусловеност на култура и културно-историческа общност и едновременността на тяхното възникване и развитие. Културата схващат най-често като съвкупност от материалните и духовните ценности на определена човешка общност през определен период от време. Но ако въпросът се разгледа в комуникативно-функционален план, културите на различните човешки общности в същност не са самите материални и духовни ценности — форми на живот, произведения на строителството, на производството, на изкуството и пр., — а културно-историческата информация, с която общностите разполагат и която членовете им обменят чрез едни или други системи от средства за културно-историческо общуване. Различните човешки общности възникват при функционирането на едни или други форми и средства на общуване и се поддържат и развиват чрез общуването между членовете, които ги съставят. Впрочем как възникват и се развиват българската народност и старобългарската култура?

Свързани помежду си и взаимно обусловени, българската народност и старобългарската култура са естествен резултат на продължителен културно-исторически процес, който има структурно-образуваща и комуникативно-функционална страна.

От гледище на кибернетиката, теорията на информацията и общата теория на комуникациите за живите организми животът се състои в получаване, обработване и ползуване, от една страна, на енергия — чрез храненето и дишането — и, от друга страна, на информация.[1] Животът на човешките културно-исторически общности също представя производство, размяна и консумация на материални блага и получаване, натрупване и ползуване на културно-историческа информация. Обществениият строй се определя от икономиката — от производителните сили и от про-

[1] Л. Жерарден. Бионика. М., 1971, с. 43—44.

изводствените отношения. Обаче обществената структура функционира посредством общуването — чрез средствата за комуникация, чрез „свръзките". Средствата за културно-историческо общуване влияят върху структурата само дотолкова, доколкото функцията подпомага развитието на органа.[2] Това обаче съвсем не е малко и въпросът за пътищата и начините, по които идеите се разпространяват, и за степента, до която обхващат човешките маси и стават материална обществена сила, не е маловажен въпрос. Формирането на българската народност и на старата българска култура е обусловено и определено от обществено-икономическото и обществено-политическото развитие на населението в границите на българската държава през VII—IX в.[3] Същевременно обаче то е обусловено и от процесите на културно-историческото общуване през тази епоха.

В развитието на тези процеси има два последователни етапа: 1) подготвителен — от заселването на славяните на юг от р. Дунав до възникването на славянската писменост; 2) интензивно-формиращ старобългарската култура и българската народност — от създаването на славянското писмо и първите преводи от гръцки на славянски език, дело на братята Константин Философ и Методий, докъм средата на X в.

През първия етап славянските племена и племенни съюзи, включени по-късно в българската народност, разполагат с една фолклорна система от средства за културно-историческо общуване. От старото разнородно балканско население, заварено от тях, славяните усвояват културно-историческа информация с фолклорен облик. На този етап от развитието си те се сближават и се обединяват с етническите групи, които също не притежават друга система от средства за общуване освен фолклорната.[4]

На Балканския полуостров славяните идват с развита и богата битово-фолклорна култура. Макар разделени на племена и племенни съюзи, те са близки по език и техните племенни фолклорни системи от средства за културно общуване са свързани в обща информационна „макросистема". Като се настаняват масово в равнинните части на Балканския полуостров, понеже се занимават предимно със земеделие, славянските племена разстройват сериозно фолклорните информационни системи на завареното от тях старо местно население, още нероманизирано или неелинизирано. Това се оказва основна причина за прекъсване на фолклорното общуване всред траки и даки и за тяхното пълно изчезване още в края на VII в.

В периода на заселването си и непосредствено след това славяните усвояват от завареното балканско население преди всичко опита и богатствата на производствено-битовата и фолклорната култура на траките и даките. Множество топоними и хидроними с тракийски и дакомизийски

---

[2] Вж. П. Русев. Проблемът за културата и за културните взаимодействия от гледна точка на кибернетиката, теорията на информацията и общата теория на комуникациите. — Год. ВИТИЗ „Кр. Сарафов", т. XVI, 1976, с. 19.

[3] Откъм тази страна проблемата е изследвана подробно от Д. Ангелов. Образуването на българската народност. С., 1971.

[4] Вж. П. Русев. Древните балкански култури и българската народностна култура (Културното общуване на Балканите от VI до X в.). — Год. ВИТИЗ „Кр. Сарафов", т. XVII, 1977, с. 7—96.

произход[5] свидетелствуват, че известно време славяните живеят в съседство или заедно с траки и даки, които не са били напълно елинизирани или романизирани. От друга страна, изучаването на „системата от железни земеделски сечива“[6] и „системата от празници и обичаи“, свързани със земеделието,[7] показва, че по пътя на прякото наблюдение и общуване славяните усвояват от завареното балканско население почти целия им производствен, битов и фолклорен опит от епохата на римското владичество.

Общуването между славяни и прабългари през този период има друг характер. Преди всичко то е ограничено върху сравнително малка територия. В процеса на формиране на българската народност прабългарите играят структурообразуваща роля като създатели и ръководители на българската държава до превръщането ѝ в славянска. В условията на тази държава именно фолклорните информационни системи на отделните славянски племена се свързват и действуват като относително единна фолклорна „макросистема“. Политиката на държавна цетрализация, провеждана от хан Крум и наследниците му, подпомага все повече единното фолклорно културно общуване на славяните по цялата територия на българската държава. Но за нуждите на самата държава то не е било достатъчно. Централизацията в държавното устройство налага появата на лапидарни прабългарски писмени надписи на гръцки език, тъй като изисква в по-голяма степен циркулирането на записана информация с историкодържавен характер. Що се отнася до следите от прабългарската битова и фолклорна култура, те са твърде минимални и ограничени по територия.[8] Малко са и лексикалните прабългарски остатъци както в народните говори, така и в средновековните писмени паметници.[9]

Общуването чрез славянската фолклорна информационна макросистема в границите на българската държава от VII до X в. подготвя възникването на старобългарската култура и на българската народност, но това възникване става реалност едва когато фолклорната форма на общуване се допълва с нова — общуване чрез писано слово, съществуващо в ръкописи и разпространявано чрез ръкописи.

На Балканския полуостров до заселването на славяните действуват две църковно-християнски информационни системи с ръкописна литература на гръцки и латински език. Основно звено в тяхната структура е „божествената служба“, която разделя каналите, по които протича християнската религиозна и друга културно-историческа информация, на

---

[5] В л. Г е о р г и е в. Генезисът на балканските народи. — В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, с. 13; Траките и техният език. С., 1977, с. 23—40, 63—105, 244—260.

[6] Л. Д у к о в. Характерът на културно-историческото наследство от железни части на земеделските оръдия в българските земи. — В: Етногенезис и културно наследство на българския народ, с. 93—96.

[7] П. Н. П е т р о в. Кукери — български обичай от античен произход. — В: Етногенезис и културно наследство на балг. народ, с. 115—118; Н. Ч и л е в. Антични следи в празника на Еньовден у балканските народи. — ИНЕМ, I, 1921, с. 181—185; Р. А н г е л о в а. Игра по огън — нестинарство. С., 1955, и др.

[8] И в. К о е в. Следи от бита и езика на прабългарите в нашата народна култура. — В: Етногенезис и културно наследство на българския народ, с. 57—61.

[9] К. М и р ч е в. Историческа граматика на българския език. 2. изд. С., 1969, с. 73—74; Е. Б о е в. За предтурското тюркско влияние в българския език — още няколко прабългарски думи. — Балг. език, 1965, кн. 1, с. 3—17.

БАН
БИБЛИОТЕКА

две половини: канали на писаното слово и канали на непосредственото въздействие чрез литургичния „спектакъл“ и проповедта след него чрез звучащо слово. Двете църковно-християнски информационни системи с богослужебен гръцки и латински език обединяват разнородното население в две групи — на елинизирани и на латинизирани християни.[10]

Със заселването на славяните през втората половина на VII в. и с възникването и разширяването на славянобългарската държава двете църковни организации в центъра на Балканския полуостров се разстройват сериозно — особено църковната организация на Първа Юстиниана. Това означава, че действието на двете информационни системи с ръкописна литература на гръцки и латински език в този център за дълго време почти се прекратява. То се подхваща отново едва след официалното покръстване на княз Борис през 864 г.[11] В границите на неговата държава обаче се изменя съществено. В началото се въвежда богослужение на гръцки език, след това на латински, после отново на гръцки. С налагането на славянското писмо през 893 г. се слага началото на една славянска църква и на една славянска по език църковно-християнска информационна система.

В процеса на възникване и утвърждаване на третата в Европа църковно-християнска информационна система има два първостепенни по значение момента: 1) създаване на славянската писменост и превеждане на славянски език на първите богослужебни и други християнски текстове, дело на двамата братя Кирил и Методий и на техните ученици и последователи; 2) налагане на славянския език като език на богослужението и на ръкописната литература в България и изграждане на независима българска църква с народностно-българска по функция църковно-християнска информационна система. Без първия момент, т.е. без делото на двамата славянски първоучители, славянската победа в Симеоновата държава не би била възможна. Без решенията на събора от 893 г. поставеното от Кирил и Методий начало обаче не би се развило и не би се стигнало до независима църква със славянски старобългарски език и до българска църковно-християнска система от средства за народностно културно-историческо общуване.

През средновековието каналите на византийската църковно-християнска информационна макросистема натрупват последователно и разнасят три различни пласта културно-историческа информация: общохристиянска, източнохристиянска и християнско-гръцка. От IV до VIII в. византийската информационна система действува като общохристиянска, от VIII до XII в. — като източнохристиянска и след XII в. — като християнско-гръцка. Още през периода IV—VIII в. обаче тя създава свои „удъл-

[10] Вж. П. Русев. Византийската култура в Югоизточна Европа като проблем на информационна система. — Studia Balcanica, 8, Балкански културни и литературни връзки, 1974, с. 5—30.

[11] В. Гюзелев. Княз Борис Първи. С., 1969, с. 81; П. Петров. За годината на налагане на християнството в България. — Изв. Инст. за история, XIV—XV, 1964.

жения“ на различни езици[12] — готски, коптски, арменски, грузински.[13] Със създаването на славянската писменост и на славянското богослужение от Константин Философ и брат му Методий източнохристиянската църковна информационна система „удължава“ поредно каналите си и всред славяните. В Моравия и в Панония, както и в България до 893 г. нейните славянски „удължения“ разнасят общохристиянска и източнохристиянска културно-историческа информация.

С организирането на независима българска църква със славянско богослужение, осъществено от княз Симеон след 893 г., в славянските „удължения“ на византийската църковна информационна система, както в арменските и грузинските преди това, започва да се събира бързо нова, народностно-българска културно-историческа информация. В Симеонова България, от една страна, превеждат необходимата християнска литература. От друга страна, създават нови произведения на литературата и на свързаните с църквата различни други изкуства. Главно чрез тях новата църковна информационна система с богослужебен славянски език увеличава обема на натрупваната в каналите ѝ народностно-българска културно-историческа информация до степен да се превърне в самостоятелна и народностно-българска по функция.

Основна роля в случая изиграва литературният старобългарски език, в чието възникване пръв момент са преводите на братята Константин и Методий. Този език притежава две съществени качества: 1. Чрез ръкописно съществуващата старобългарска литература и свързаните с нея изкуства той е способен да разнася разнообразна християнска и друга културно-историческа информация, която славянската фолклорна информационна макросистема не е могла да усвои от завареното от славяните старо балканско население и да разнася и препредава. 2. Понеже е близък до говоримите славянски диалекти по територията на българската държава, този литературен език прави християнската културно-историческа информация разбираема за всички, които говорят на славянски. Така чрез каналите на църковно-християнската информационна система със славянска ръкописна литература българската, славянска по език народност получава и усвоява — още през епохата на цар Симеон — част от богатото културно наследство, отразено в писано на ръка слово — в неговата християнска преработка, разбира се, — на антична Елада, на Рим, на раннохристиянския свят, на Византия, на Далечния Изток.

Както се изтъква, в каналите на църковно-християнската, славянска по език информационна система твърде бързо се събира и натрупва културно-историческа информация, идваща от новата обществена действителност и плод на творческата дейност на голям брой дейци от цялата страна. Благодарение на новата, вече народностно-българска културна информация цялата система само за две-три десетилетия придобива определена и ярка българска народностна функция.

Новата църковно-християнска информационна система с ръкописна литература и ред нови изкуства, свързани с нея и с богослужебния устав,

---

[12] Вж. П. Русев. Византийската култура в Югоизточна Европа като проблем на информационна система, с. 10—14.

[13] Ив. Снегаров. Кратка история на съвременните православни църкви. Т. I. С., 1944, с. 613; В. С. Налбадян, С. Н. Саринян, С. Б. Агабанин. Армянская литература. М., 1976, с. 7—39.

макар отделна и почти откъсната от фолклорната информационна макросистема на славяните в границите на българската държава, поради близостта на писмения и говоримия език действува в същата народностна посока, но по-ефективно. Двете системи се подпомагат взаимно, увеличават бързо българската народностна информация в своите канали и оформят окончателно средновековната българска култура и българската славянска по език народност.

Усиленото културно-историческо общуване в Симеоновата държава естествено се осъществява върху основата на дълбоки социални промени — икономически, обществено-политически, културно-исторически. От една страна, те изискват и обуславят новата идеологическа и културна надстройка — християнската религия и литературата и изкуствата, свързани с нея. От друга страна обаче, християнството като идеология и цялата българска народностна култура по онова време подпомагат активно промените в обществения строй и доизграждат българската славянска народност.

Действената роля на средновековната българска култура в процеса на формиране и на развитие на българската народност зависи твърде много от нейния характер и от нейните особености. Ето защо в случая не по-малко съществен е и въпросът, *какъв е характерът и кои са особеностите на старобългарската култура*.

Оформила се в края на IX и началото на X в., старата българска култура, от една страна, е средновековна и християнска, свързана с църквата като организатор на религиозния, но и на почти целия културен живот по онова време. В нея откриваме едно първоначално общохристиянско ядро (или пласт), което обуславя сродството ѝ с всички средновековни християнски култури. То е първично и основно, обаче не увеличава своя обем. Същевременно тя притежава и втори пласт, второ ядро — източнохристиянско, — по което се отличава от западнохристиянските средновековни култури и което я прави близка на източнохристиянската византийска култура. Обаче от друга страна, старата българска култура има и трети пласт, трето ядро, което непрекъснато и все по-бързо се увеличава. От края на IX в. все повече творци в кръга на всички тогавашни изкуства създават произведения, отразяващи българската — народностна вече — обществена действителност. Именно това прави старобългарската култура народностно изяснена — без присъщия за християнските култури на Цариград и Рим универсализъм. Тя е славянска по език и народностно-българска по характер.

Старобългарската култура е славянска по език, понеже основното население, което „акумулира“ — и по фолклорен, и по ръкописнолитературен път — старата и новата културно-историческа информация и което обединява различните етнически групи в българската държава, са тъкмо славяните.[14] Нейният славянски език не само отхвърля догмата на триезичието в Европа, т.е. практиката да се извършва богослужението единствено на гръцки и латински. Утвърждаването на трети — славянски — богослужебен и литературен език означава утвърждаване на универсализма на християнската църква. Според християнските разбирания на

[14] П. Русев. Древните балкански култури и българската народностна култура.

Цариград и Рим хората се делят на християни и варвари, като всички християни са нещо единно. Изграждането на независима българска църква със славянско богослужение разделя християните — отначало на ромеи и славяни и веднага след това на ромеи и българи.

Един от най-характерните белези на старобългарската култура през десетилетията на нейното интензивно ранно развитие в края на IX в. е наличието на ярко изявено славянско съзнание. Старобългарските писатели от това време — Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър и др. — чувствуват себе си християни, но и славяни. Те защищават правото на българската църква да има свой славянски богослужебен език и воюват с проповедта си против християните, защитници на триезичието и универсализма. Първостепенно тяхно оръжие е култът към образите и делото на братята Кирил и Методий. Славянските първоучители биват провъзгласени и наложени като първи светци на България. Непосредствено след тях като светци се утвърждават още Климент Охридски и Наум, Ангеларий, седмочисленицитe. В края на IX в., когато процесът на формиране на народността е най-интензивен, славянският момент стои на преден план и е най-съществен за самочувствието и самосъзнанието на българската народност.

Само няколко десетилетия по-късно обаче, когато българската народност е вече напълно оформена и старите етнически, икономически, политически и други противоречия са окончателно изчезнали и са се заменили от нови — феодални, — славянските чувства почват да бледнеят. Славянското съзнание, тъй силно изявено в българската литература в началото на X в., в средата на същия век почти не се среща. В Беседата на Презвитер Козма, ако приемем, че тя е творба от втората половина на Петровото царуване, няма изразени славянски чувства. А в разказа „Чудото с българина“ — произведение, възникнало пак през тази епоха — се говори за „новопокръстения български народ“ и за чудо с българин, войник на Симеоновата войска: „Азъ есмь отъ языка новопросвѣщенаго болгарьскаго, егоже богъ просвѣти стмь крьщеннемь въ сниа лѣта избраннкомь своимь Борїсомь. Първото народно житие на Иван Рилски, Българският апокрифен разказ и Солунската легенда — и трите от епохата на византийското робство — се отличават с определено и ярко изявено българско самочувствие и съзнание. В Солунската легенда сам господ изпраща Кирил Кападокийски да намери българския народ, да го покръсти и да му създаде писменост. В Българския апокрифен разказ се възхваляват българските царе и времето на независимата българска държава, когато данъците са били малки и хората живеели в изобилие. А Първото народно житие на Иван Рилски разказва подробно за интереса на българския цар Петър към светеца и за опитите му да се срещне с него.

Заместването на славянското съзнание с българско е свързано с продължителните войни на Византия против българската държава, почнали още в средата на X в., и с настъпилото след тях тежко византийско иго. За времето от средата на X в., когато почват византийските нашествия, та до края на XII в. — повече от два века — най-характерно, основно е противопоставянето Византия—България, византийско—българско. Всички други противоречия — по същество икономически, политически,

идеологически, църковни и прочее — придобиват народностен облик. Върховната феодална власт принадлежи на византийската аристокрация и българите като цяло независимо от съществуването на селяни и боляри са в положението на подчинени и експлоатирани. При тези обстоятелства естествено славянското самочувствие у българските славяни прераства в българско и съзнанието им от славянско се превръща в българско. Народността заживява със спомена, че е имала свое царство, и с надеждата, че може би пак ще извоюва независимостта си. При това показателно е, че българското съзнание се оказва особено ярко изявено тъкмо в Охридско — най-югозападната част на народността, — дето дори църковният глава, по произход и възпитание грък, бива наречен Теофилакт Български.

Славянското и българското самочувствие, присъщи на произведенията на старобългарската литература от края на IX до XII в., са израз на нейния народностен характер и смисъл.

Характерът и на културата, и на общността, на която тя принадлежи, се определя от характера на общуването. Универсализмът на Рим и на Цариград е обусловен функционално от общуването чрез литературни и богослужебни езици, които са познати само на църковните дейци и чужди и недостъпни за народните маси. През IX и X в. християнските култури в Западна Европа и във Византия, вече твърде обособени една от друга, са „универсални", т.е. народностно и национално неизяснени. Старобългарската култура не е универсална — не е само християнска, а и славянобългарска. Тя е първата в Европа култура с народностен характер.

Славянобългарският народностен характер на старата българска култура е функционално обусловен и определен от едновременното културно-историческо общуване чрез славянска по език църковно-християнска информационна система с ръкописна литература, от една страна, и фолклорна — също славянска по език — информационна система, от друга страна. Ето защо тя се отличава значително както от племенните култури на Балканския полуостров преди епохата на Борис и Симеон, така и от християнските „универсални" култури във Византия и в Западна и Средна Европа по онова време. Но тя се отличава съществено и от националните по характер култури, възникнали в Средна и Западна Европа след Ренесанса, Реформацията и разпространението на печата.

Между културно-историческото общуване в България през епохата на Симеон и това общуване в Западна и Средна Европа по време на Реформацията има голямо сродство, но и значителни различия. Сродно е преди всичко началото. Братята Константин Философ и Методий превеждат от „свещения" гръцки език на говоримата славянска реч в Солунската област части от Светото писание и най-важните богослужебни текстове. Почти същото извършват дейците на Реформацията в Средна и Западна Европа пет века по-късно. И там всичко започва с превеждане на Стария и Новия завет — на църковните книги изобщо — от „свещения" латински език на говоримите национални езици. В Германия Мартин Лютер ги превежда на немски, в Англия Джон Уиклиф — на английски, в Чехия Ян Хус — на чешки, хусистите в Унгария — на унгарски език. Както в България при Борис и Симеон, така и в Средна и Западна Европа по време на Реформацията се разгръщат движения за изграждане на неза-

висими църковни организации с богослужебни и литературни езици, които са близки на говоримите народни диалекти. Обаче в България от края на IX и началото на X в. възниква и действува църковно-християнска информационна система с литература, която съществува и се разпространява в ръкописи. А в Средна и Западна Европа през XV в. преводите на Светото писание вече се отпечатват и се разпространяват в стотици и хиляди екземпляри. Книгопечатането изменя коренно и формите, и мащабите на културно-историческото общуване. В Средна и Западна Европа се оформяват и действуват информационни системи — отначало пак църковно-християнски — с литература, която съществува и се разпространява чрез печатни издания. Това обуславя функционално оформяването на национални по характер култури и национални културно-исторически общности.

Различието, за което тук става дума, е твърде голямо. Неговото функционално значение проличава особено ярко при сравняване на публиката в България от края на IX и началото на X в. и публиката в Средна и Западна Европа през XV в. В България се изгражда и действува информационна система, която запазва църковно-християнския си облик въпреки своя разбираем за населението литературен език. С помощта на ръкописната литература общуват само малък кръг духовни лица, които могат да четат и да пишат. Голямата публика се състои от хора, които слушат и разбират, но не могат да четат. В средновековна България публиката е слушаща — затова общуваща в църквите и чрез посредничеството на богослужението и проповедта на грамотните църковни дейци. В Средна и Западна Европа през XV в. възниква публика читателска, общуваща чрез отпечатани книги и пряко, без посредничеството на литургията и на свещенослужителите, затова най-често на площадите и по улиците. Старобългарската култура може да се определи като култура на звучащото слово и на „миряни“, които са предимно селяни. В Средна и Западна Европа през XV в. се оформяват култури, опиращи се на печатна литературна реч, близка на народните говори, и на публика, която чете и която се състои от грамотни граждани, предимно занаятчии и търговци.

В края на IX и началото на X в. в България се оформяват славянска българска народност и старобългарска народностна култура. И народността, и културата, макар и вътрешно противоречиви, в периода на своето оформяване са в голяма степен единни. Разбира се, в сравнение с нациите и националните култури по-късно те са по-малко единни. Средновековна България пази своите племенни славянски култури, макар че ги сближава и изменя съществено под влияние на християнството. Старобългарската култура бързо се разслоява, разграничава се класово и само почти пълното унищожение на културата на българското болярство по време на османското робство я прави в зората на националното ѝ развитие подчертано селска и единна, дълбоко демократична.

Основните и най-важните особености на старобългарската култура са свързани тъкмо с нейния народностен славянобългарски характер.

Обръщат внимание най-напред интензивността на нейното възникване, ярката ѝ прогресивност и дълбокият ѝ демократизъм. Старата българска култура е рожба на бурна революционна епоха, когато в страната възниква и се утвърждава нов, по-прогресивен за времето феодален

строй. Поради това — особе́но в периода на своето формиране — тя се развива бързо. Само за три-четири десетилетия — през Златния век на цар Симеон — постига разцвет, чиито плодове подхранват с разнообразните си богатства почти цялото средновековие по-късно на българи, сърби, румънци и руси. Интензивността и ефективността, бурният и плодотворен разцвет, величината и важността на постиженията на културния живот в България в края на IX и началото на X в. просто удивляват.[15] Никоя друга епоха на Балканите, пък и не само в тази част на света, преди Възраждането не е могла да създаде толкова много за такъв кратък срок от време!

През епохата на княз Борис и цар Симеон в същност се разгръща и се осъществява истинска културна революция. Основното в нея е възникването на първите институции на културата: а) просветни — школи за четмо и писмо, школи за подготовка на църковни певци и проповедници; б) производствено-творчески — манастирски и държавни скрипториуми, работилници и ателиета за църковни предмети, дрехи и украса, различни ателиета за икони и стенна живопис, резбарство и керамика, за обработка на сребро и злато и пр. Църквата организира по нов начин почти цялата сфера на културната дейност, като създава, както се изтъква, своя система от средства за религиозно и идеологическо въздействие върху хората и нова форма на културно-историческо общуване.

Като интензивно развиваща се, старобългарската култура от края на IX и началото на X в. показва осъзнат стремеж към обособяване и самостоятелност. Тя черпи смело и широко от културните богатства на византийската църковно-християнска информационна система, но като подбира и преценява вземането с оглед на нуждите на родената вече българска народност — като взема само онова, което ѝ трябва като самостоятелна, народностна по характер култура. Дейците на литературата превеждат каноническите текстове и произведенията на църковните отци от IV—VI в.[16] Строителите изграждат базилики — големи трикорабни храмове, присъщи на по-ранна епоха — на времето на император Константин Велики, както и на времето на княз Борис и цар Симеон, когато християнството побеждава и се утвърждава.[17] Едва по-късно — при цар Симеон — те почват да строят и църкви, каквито се вдигат в Цариград и във Византия през IX и X в. Като израз на стремежа за диференцираност и самостоятелност може да се тълкува дори замяната на глаголицата с кирилица, както и създаването на два първи църковни центъра — в Преслав и Охрид.

Старобългарската култура в началото на X в. изненадва с ярка прогресивност и категорично изявен демократизъм. Тя е култура на едва що изграждащо се феодално общество, но и на формираща се народност, която се самоопределя и се противопоставя на Византия. Класово проти-

---

[15] Е. Г е о р г и е в. Разцвет на българската литература в IX—X в. С., 1962; Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969.

[16] Вж. повече у П. Р у с е в. Древните балкански култури и българската народностна култура, с. 70—71.

[17] Кратка история на българската архитектура. С., 1965, с. 77—123; вж. и студията ми „La civilisation bulgare et les peuples balkaniques aux IXe—Xe ss." — Etudes balkaniques, 1969, 1, p. 11—35.

воположните болярски и селски тенденции в нея още не са се разгънали достатъчно. От нейното създаване и развитие са заинтересовани всички — знатни и демос, цялата общност. Тя се изгражда с усилията на цялата формираща се народност и служи на прогреса изобщо. Едва в края на Симеоновото царуване, когато най-вече в резултат от продължителните войни феодалните отношения окончателно се установяват, тя започва постепенно да се диференцира класово и една част от нея да се превръща в култура на боляри, на родова феодална аристокрация, а друга част — в култура на крепостни и полукрепостни селяни. Обаче процесът на класовото й разграничаване — напреднал и безспорен при цар Петър — е задържан след това. Военните действия на Византия срещу българската държава наново обединяват силите на боляри и селяни, на цялата народност. Противоречивите класови тенденции, разбира се, не изчезват, но не се изявяват на преден план. Като цяло българската култура продължава да е ярко демократическа и прогресивна. В този смисъл, сравнена с културата във Византия по същото време, тя е относително единна. Понеже застава начело на борбата срещу Византия, цар Самуил се ползува с подкрепата на всички патриотични сили — и на боляри, и на селячество. Дори богомилите го подкрепят. Така старобългарската култура запазва своя прогресивен и сравнително единен народностен характер почти до края на Първата българска държава. Византийското робство засилва още повече демократическите селски моменти и тенденции в нея.

Близостта между говоримите диалекти на фолклорната информационна макросистема, от една страна, и литературния език на новата църковно-християнска информационна система, от друга, обуславя не само очебийния превес в нея на селско-фолклорното, народното начало. Нейните най-ярки изяви са еретическите движения и учения. За твърде кратко време в България се създава доста богата богомилска литература, която се разпространява по целия Балкански полуостров, прониква в самата Византия и се превежда на латински, пък и на провансалски език. Колкото и странно да звучи на пръв поглед, безспорно е, че тъкмо славянската писменост и славянските преводи на християнската литература са една от причините само столетие по-късно България да се превърне в център на богомилството и изобщо на еретизма в Европа.[18]

Достъпността на „свещените писания“ за представителите на селячеството, както и на занаятчиите и търговците по-късно, е необходима предпоставка за появата на масови антицърковни и антифеодални движения. Историческите вести сочат, че богомилите са познавали добре литературата на онова време. Те „знаят наизуст словата на светите писания“ и умело и свободно цитират евангелските текстове.[19] В края на IX и началото на X в. българите имат „повече от другите народи на средновековна Европа възможност да мислят върху догмите на християн-

[18] П. Русев, Г. Данчев, А. Давидов. Делото на Кирил и Методий и демократичните движения в средновековна България. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, с. 97—108.

[19] Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Бакалиев. Богомилството и България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 54.

ството и да се отнасят критически към тях“[20]. България в края на IX и първата половина на X в. и в това отношение може да се сравнява със Средна и Западна Европа по време на Реформацията.

Казаното тук за характера и особеностите на старобългарската култура естествено не изчерпва въпроса, а само го набелязва и поставя.

Старобългарската народностна култура възниква в резултат на нов етап в културно-историческото общуване на Балканите и общо в Европа и Източното Средиземноморие. Тя е първата народностна по характер култура на Балканския полуостров и на европейския континент, затова е момент от общия за европейските народи културно-исторически процес.

[20] Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев. Богомилството и България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 25.

Пейо Димитров, Мария Тихова (Шумен)

ПРЕДСМЪРТНАТА ТВОРБА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

За художествените произведения на Константин-Кирил Философ изчерпателни сведения предлага Пространното житие. По него съдим за обема на творчеството му. Единствено краткото житие,[1] т. нар. Успение Кирилово, допълва известията на Пространното, като загатва за още една творба — „Написание за правата вяра". От изброените в двете жития произведения на първоучителя до наши дни стигат „Слово за пренасяне мощите на Климент Римски" и „Написание за правата вяра". Другите са познати само по обширните извлечения и по цитатите, включени в състава на Пространното житие. Естествено това житие не е имало задача да приложи библиографски списък на трудовете на Константин Философ и в него не е отбелязана такава несъмнена негова творба като „Проглас към евангелието". С голямо основание се предполага авторството му на „Химн към Христос"[2]. Средновековните известия и наслови му приписват и други творби, за които славистичната наука не намира все още достатъчно основания, за да ги приеме за негови. Критично приетите засега безспорно Кирилови произведения са „Проглас към евангелието", „Слово за пренасяне мощите на Климент Римски", откъсът от „Венецианското слово", включен в Пространното житие, и „Написание за правата вяра". Те оформят представата за проблематиката, стила и езиковия му изказ и възсъздават неговия творчески облик. Към тях като пълноправна творба трябва да се прибави и подценяваната в художествено отношение „Предсмъртна молитва". Писана непосредствено преди смъртта на славянския първоучител, наред с „Написание за правата вяра" тя има особено значение за автора и за неговите ученици и последователи. Това особено значение е засвидетелствувано и от автора на Пространното житие. Включвайки в житието обширни извлечения от редица произведения на първоучителя, житиеписецът не вмъква извадки от „Написанието", съдържащо мирогледно-християнското верую на философа и

[1] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. I. С., 1958, с. 43.

[2] Вж. F. V. Mareš. Azbučná báseň z rukopisu Státní veřejné knihovny Saltykova-Ščedrina v Leningrade (Sign. Q.I. 1202). — Slovo, Zagreb, 1964, 14, p. 5—25.
Н. Драгова. Непроучен старобългарски азбучен акростих. — Език и литература, 1968, кн. 3.

теолога Константин. Той предпочита „Предсмъртната молитва“ и само нея от всички произведения избира и включва цялостно, защото тъкмо тя звучи като завещание, разкриващо не толкова теологичните възгледи на първоучителя, колкото неговите обществени идеи. В това отношение мястото ѝ в творчеството на Кирил Философ е централно и тя би могла да се сравнява само с „Проглас към евангелието“, „Венецианското слово“ и предполагаемия азбучен „Химн за Христос“.

Тези произведения заедно с „Написание за правата вяра“ се отнасят към последния, великоморавския период от творчеството му, свързан с дейността всред славяните, и представляват отделен цикъл, който емоционално възкресява атмосферата на началното славянско просвещение. В тях Кирил изтъква жизнени въпроси, извикани на живот не от смисъла на църковната догма, а от процеса на историческото приобщаване на славяните към културните завоевания на човечеството. Проблемите, които го вълнуват, са живи и народностно необходими. Всред тях на преден план стоят въпроси за значението на буквеното слово, равенството на народите, апотеоза на азбуката и вярата в пребъдването на славянското дело. Произведенията от моравския цикъл разкриват стремежа на славяните към самобитна култура и равенство с цивилизованите класически народи, отразяват прогресивните им тежнения, съпреживени от историческия зачинател на славянския въпрос. Те са и адекватен израз на Кириловите идеи в непосредствения им изказ. В такава светлина значението на „Предсмъртната молитва“ е особено. Тя не само задълбочава представата ни за определен тематичен кръг, но е и последна творба на основоположника на славянските литератури. Подбудите на житиеписеца да я включи пълно са били от такъв характер и интересът към нея е оправдан.

„Предсмъртната молитва“ на Константин-Кирил Философ е включена в почти всички преписи на Пространното житие. Извън житието му засега е познат само един препис, също несамостоятелен, но вмъкнат в текста на служба за Кирил и Валентин (от т. нар. Новлянски бревиар[3]), чествувани от римокатолическата църква на 14 февруари.

Засега текстът на молитвата е реконструиран според седем преписа (шест от тях са от Пространното житие, а седмият — от Новлянския бревиар), включени съответно във:

1. Загребски сборник на Владислав Граматик от 1469 г. (отбелязан по-нататък съкратено З).
2. Рилски панегирик на Владислав Граматик от 1479 г. (Р).
3. Новлянски бревиар от 1493—1495 г. (Н).
4. Издадения от О. М. Бодянски препис на Московската духовна академия, № 19, от XV в. в „Чтения ОИДР“, 1863, кн. 2 (Бод.).
5. Хоповски панегирик от манастира Хопово във Фружка гора от 1598 г. (Х).
6. Сборник от манастира Нямц, № 33, от XV—XVI в., сега в Румънската академия на науките, № 135, наречен Букурещки препис (Б).
7. Сборник от Вилненската градска библиотека, № 80, от XVII в.[4]

[3] Вж. А. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. Т. II. С., 1922, с. 82.

[4] Вилненският препис е полузван по филм от архива на Й. Иванов (Климентовска комисия, инв. № 3) и е доста неясен поради това, че снимките са „предържани“, както е отбелязано в бележките.

Различията между преписите са незначителни — променени са някои словоформи, срещат се „съкращения“ или „разширения“, но основният текст е запазен и би могъл да се ползува в пълнотата на почти всеки препис. Основната слабост обаче на всички преписи е почти пълното заличаване на графичните белези на мерената реч. Вероятно тъкмо разрушената граница между отделните стихове дава основание на по-късните преписвачи на Пространното житие да приемат текста за прозаичен и да се отнасят към него с по-голяма свобода, а на първия изследовател на славянското стихосложение — А. И. Соболевски[5] — и на един от най-пристрастните изследователи на Кириловото наследство — Е. Георгиев[6] — да отминат „Предсмъртната молитва“ като поетическо и художествено произведение. До този момент не е поставян и въпросът за нейния първообраз и за художествените ѝ достойнства. Включена в Житието на Кирил от неговия пръв биограф и съвременник и дошла до нас почти непроменена, би могло да се твърди, че тя е редакционно най-близкото до Кирилов първообраз произведение. Характерът ѝ на лирична творба не дава основание да се очакват съществени преправки или изменения. Годината на написването ѝ е несъмнена — 869. С това тя се оказва едно от малките датирани и безспорни произведения, стигнали до нас в почти първоначалната си цялост. Логично е да се предположи, че е била написана на глаголица, а лиричният ѝ характер и наблюденията над текста позволяват да се допусне, че първообразът ѝ е бил в стихове. Но след изпадането на т. нар. „слаби ерове“ започва и първоначалното разпадане на метричната система. По-късните правописни и лексикално-граматични, а и смислови промени засягат още по-дълбоко ритмичната организация на текста. В предложената реконструкция е направен опит да се избягнат всички по-късни наслоения, които малко или много променят основната идея на молитвословния текст и заличават стихотворните му елементи.

Реконструираният текст на молитвата засега предлага 34 стиха. От тях 11 стиха са 12-срични, 8 стиха — 13-срични, 5-стиха — 11-срични. 2 стиха — 15-срични, един — 14-сричен. При този тип метрика цезурата се появява най-често след 5-ата сричка: 5 пъти при 12-сричните стихове, 3 пъти при 11-сричните и 2 пъти при 13-сричните, т.е. общо 10 стиха от 34 притежават цезура след 5-ата сричка, което е и очакваното при този тип силабичен стих. Другата очаквана цезура е след 7-ата сричка. В случая тя се появява общо в 8 стиха: 3 пъти при 13-сричните, 2 пъти при 12-сричните, 2 пъти при 15-сричните и един път при 11-сричните стихове. Доста разпространена при тази реконструкция е и цезурата след 6-ата сричка — общо 7 пъти: 3 пъти в 13-сричен, 2 пъти в 12-сричен, един път в 11-сричен и един път в 14-сричен стих. Тези седем случая за цезура след 6-ата сричка не се считат за необичайни.[7] Това, което на този етап на работа излиза извън възприетата метрична схема, е поя-

[5] А. И. Соболевский. Древние церковно-славянския стихотворения IX—X веков. — В: Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910.

[6] Е. Георгиев. Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969, с. 216—252.

[7] Вж. по този въпрос К. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1973, с. 52—54.

вата, от една страна, на цезура след 4-ата сричка — общо 2 пъти при 12-сричните стихове, — а, от друга — наличието на стихове, изградени от 7 до 10 срички. При част от 10-сричните стихове, чийто общ брой е 4, може да се отдели цезура след 5-ата или след 6-ата сричка, но засега те остават извън възприетия тип силабичен стих с цезура след 5-ата, 6-ата и 7-ата сричка. Два стиха са 9-срични и един — 7-сричен. В същност това е 1-ви стих, отделен не само като начално обръщение в една стихотворна молитва (господі боже мої), но и поради недостатъчната убедителност, ако се включи при този етап на работа в един от обичайните и възприети в случая стихове с цезура.

Правописно реконструираният текст е съобразен с кирилската транслитерация на Синайския псалтир.[8]

РЕКОНСТРУИРАН ТЕКСТ НА МОЛИТВАТА

1. Господі боже мої //	— 7 срички
2. іже есі вьсѣмъ // аггельскъімъ чиньі	— 13 срички: 6+7
3. ї бесплътьнъімъ // съставілъ[1] сілы[2]	— 12 срички: 6+6
4. небо[3] распялъ[4] // и земліѫ основалъ[5]	— 12 срички: 5+7
5. ї вьсѣ сѫщаѣ // въ бытіе пріведъ[6]	— 13 срички: 6+7
6. іже вьсегда и вьсьде[7] //	— 9 срички
7. твориші[8] волі[9] // боіѫщіхъ сѧ тебе	— 12 срички: 5+7
8. ї хранѧщіхъ // заповѣдь твоіѫ	— 12 срички: 6+6
9. Господі[10] послоушаі[11] // молитвѫ моіѫ[12]	— 12 срички: 7+5
10. ї вѣрьное // стадо твое[13] съхрані	— 12 срички: 5+7
11. Къ німъ же[14] бѣ // пріставілъ мене[15]	— 11 срички: 5+6
12. неключімаего[16] // раба твоего	— 11 срички: 6+5
13. ї ізбаві[17] ѧ[18] // отъ вьсѣкоіѫ[19] зълобы[20]	— 13 срички: 5+8
14. безбожьнъіѫ // і поганьскъіѫ	— 11 срички: 5+6
15. ї отъ вьсѣкоего // хоульнаего ѧзъіка[21]	— 15 срички: 7+8
16. глаголіѫщаего[22] хоулѫ на тѧ[23]	— 10 срички
17. ї погоубі // трнѧзъічьнѫѭ вѣрѫ[24]	— 12 срички: 4+8
18. ї възрасті црькъвь // своіѫ[25] въ мірѣ[26]	— 13 срички: 7+6
19. [27] вьсѣѫ[28] въ единоі // доуші[29] съвъкоупі	— 13 срички: 7+6
20. ї сътвори // нзрѧдьнъі люді	— 10 срички
21. единомъіслѧще // въ[30] істіньнѣі[31] вѣрѣ	— 14 срички: 6+8
22. ї въ[32] правѣмь // ісповѣданні[33]	— 11 срички: 5+6
23. ї[34] въдъхні въ срьдьца іхъ //	— 9 срички
24. слово твоего оусъіненіѣ[35] //	— 10 срички
25. твоі бо естъ даръ // аще нъі пріелъ есі[36]	— 15 срички: 7+8
26. недостоннъіѫ // на проповѣданіе	— 13 срички: 6+7

[8] С. Северьянов. Синайская псалтырь, глаголический памятник XI века (фототипно изд. EMS). Грац, 1954.

27. ѹаггеліе[37] хрнста твоего //	— 10 срички
28. обращаѭщеі сѧ[38] // на блага҃ дѣла[39]	— 13 срички: 7+6
29. ї[40] творѧщеі // оугодьна҃ тебѣ	— 12 срички: 5+7
30. еже мьнѣ бѣ дало҃ // тебѣ прѣдаѭ[41]	— 12 срички: 7+5
31. оустроі ѩ[42] // сільноѭ десніцеѭ[43]	— 12 срички: 4+8
32. покрыі іхъ // кровомь крілоу твоею[44]	— 13 срички: 5+8
33. да вьсн въсхвалѧтъ // іме҃ твое[45]	— 11 срички: 7+4
34. отьца і сына // і свѧтаего доуха	— 12 срички: 5+7
аминъ	

Коментар на разночетенията

[1] Формата съставілъ се среща във всички ползувани преписи с изключение на Н, където е употребено оставилъ, но в друг контекст: иже есн анѣела твое беспл҃тьне в слоужбоу оставила себѣ. [2] Възприетият в случая словоред е според Бод. и е съобразен с наличната в случая клаузула чинъі / сілъі (от 2-и и 3-и стих). В останалите преписи еловото причастие стои след именната група. [3] Началото на полустишието от 4-и стих небо се среща във всички преписи без З и Р, където се появява частицата же — небо же. [4] Формата распалъ е според преписите З, Р, Б и Х. В препис В, който е доста неясен, както бе отбелязано, се чете ясно само распростр... В Бод. е употребено мин. деят. прич. I — распнын, а в Н — пропеть, което в съответния контекст трябва да се тълкува като аорист 3 л. ед. ч. [5] Формата основалъ се среща във всички преписи с изключение на Бод., където пак е употребено мин. деят. прич. I — основакъ. Реконструкцията на 4-и стих не е съобразена с данните от Бод., макар че употребените там мин. деят. прич. I граматически стоят по-близко до състоянието на перифразираните в случая 2-и и 4-и стих от 103-и псалм, независимо от това, че там причастията са сегашни деятелни: пропиняѧн неба ѣко н кожѫ (103, 2) и основъівлѧн земл҃ѭ на твръді своеі (103, 5). Еловите причастия съставилъ, распалъ и основалъ съответно от 3-и и 4-и стих, съставящи 3 случая за перфект чрез спомагателния глагол есн от 2-и стих: іже есі..., образуват своеобразна рамка, пресечена от рамката вьсѧ + именните групи от 2-и и 3-и стих. Тези словоредни и морфологични особености са съобразени с нуждата да се възстановят предполагаемите стихотворни елементи: клаузула, асонанс, алитерация. [6] Стихът е възстановен в този си вид само с оглед на търсената метрика. Във всички преписи освен В стои следното: З — н въса соущаа w̃ небытїа въ бытїе привель, Р — н́ въса́ соу́щаа w̃ небытїа въ бы́тїе привель, Н — н вса сущаѣ от небнтнѣ в бнтне привель, Бод. — н вса соущаа w̃ небытїа в бытїе приве(д), Х — н̂ вса соу́ща w̃ небытїа въ бытїе приве(д), Б — н̂ вса̀ сѫща w̃ небы́тїа въ бы́тїе приве(д). Може да се предположи, като се излезе от препис В, че това е по-късна вставка по аналогия на перифразата от 4-и стих, още повече, че целият 103-и псалм е изключителна реминисценция на I и II глава от Битие на Стария завет. Освен това точно същият израз в подобен контекст стои в началото на Методиевото житие: Бъ бл҃ъ н вьсемоган иже есть створилъ wт небытнѧ въ бытнѥ вьсачьскаѧ, вндимаѧ же н невндимаѧ (вж. Успенски сборник — XII—XIII в. М., 1971, с. 188, 102б, 28—30, 102в, 1). [7] Стихове 6-и и 7-и са съобразени с контекста от препис Н, независимо от това, че там липсва формата вьсѣде (Н: иже всагда творнши волю боешнх се тебе). Тази форма не се среща още и в преписи Р и З, а и във В, където, подобно на препис Н, е налице контекстово преобразуване: непосредствено след ... земл҃ю основа(л) от края на реконструирания 4-и стих следва тн господн послѣшаеш... творѧщн(х) волю твою. В преписи Б и Х е употребено съответно въсеж(д)е и вьсеж(д)е, а в Бод. — вездѣ, по-късна

староруска трансформация на стб. вьсьде. [8] Творѧшїн — сег. вр. 2 л. ед. ч., както бе посочено в т. 7, е заето от препис Н, а в останалите се среща сег. деят. прич., в. п. мн. ч., пряко допълнение към сказуемото послоушалъ есі: Бод. — творѧщинхь, З — творе́щїнхь, Р — твое́щїнхь, Б. — твое́щїн(х), Х — твое́щїн[х], В — творѧщин[х]. [9] Реконструирането на 7-и стих по Н налага и отстраняването на определението твоѭ към волѭ, срещащо се във всички останали преписи: З — твою, Р — твою, Бод. — твою, Х — твою, Б — твою. В — твою. [10] Обръщението господі е заето от препис В — тн господн послѣшаеш... творѧщи(х) волю твою, но без краткото лично местоимение ты, за да се получи търсеният 12-сричен стих с цезура след 7-ата сричка. [11] послоушаі се открива в З, Р, Бод., Х, Б; в Н — пов. форма от св. вр. — ѹслнши; във В (според цитираното в т. 10) — сег. вр. 2 л. ед. ч. — послѣшаеш... [12] Словоредът молитвѫ моѭ е зает от Н и е съобразен с почесто срещания порядък в именната група субстантив: атрибут, типичен и за псалмите; от Н е възприета и сингуларната форма, докато в другите навсякъде стои плуралис и словоред атрибут: субстантив: З и Р — моѥ мт҃вы, Бод. — моеѧ мт҃вы, Б — мон мт҃вы, Х — моѥ мт҃вы, В — моѧ мт҃вы. [13] твое е по Бод. и Н, за да се осъществи матричната схема, още повече, че употребената кратка дателна форма тн във всички други преписи (само във В не е ясно) с притежателна функция е късно старобългарско явление. Словоредът стадо твое е пак според Н и според казаното в т. 12. [14] Началото на 11-и стих Къ нимъ же... е по Бод. Навсякъде другаде анафоричното дателно местоимение е в ед. ч. (емоу же) и се съгласува със съществителното стадо от 10-и стих. Контекстово плуралната форма е преосмислена чрез анафоричното местоимение ѩ — в. п. мн. ч. от 13-и стих (вж. казаното в т. 18). [15] Пълната форма на личното местоимение мене е по З и Р. В препис Бод. и Н — мѩ, съответно ма бѣ и ме бѣ; в Б и Х — липсва, а във В — неясно. Словоредът е пак според З и Р. [16] В препис З, Р, Н, Бод. и Х се чете: неключнмаего н недостоннаего, З — неключнмаго н недо҃ннаго, Р — неключнмаго н недостоннаго, Н — неключнмаго н недостоннаго, Бод. — неключнма(го) н недостоннаго, Х — неключнмаго н недо҃нна(го). Стих 12-и е по Б — неключнмаго. Във В, доколкото личи, е било употребено само едно определение, но вероятно — (недо҃н)наго. Подбраната форма — сег. страд. прич. неключнмаего — е съобразена с търсеното смислово и поетично приближаване до оригиналния текст. [17] ѩзбави — пов. наклонение 2 л. ед. ч., отбелязано във всички преписи без Бод., където стои сег. деят. прич. ѩзбавлѧ, е съобразено с характера на молитвословния текст, за който повелителната форма е естествен елемент. [18] Множествената форма ѩ е заета от Бод., макар че там се открива обобщителното местоимение вьсѧ — ѩзбавлѧ всѧ ѿ всѣкоѧ... злобы, — за да се получи контекстово единство с 11-и стих (вж. т. 14). В другите преписи формата е сингуларна и е свързана с контекста „и вярното твое стадо съхрани" (ѡ — ѥ, Р — ѥ҆, Н — є, Б — ѥ҆, Х — є). [19] отъ вьсѣкоѧ — по Н и Бод. съответно отъ всякое и ѿ всѣкоѧ. В другите преписи липсва. [20] Във всички ползувани преписи зълобы е в постпозиция спрямо разширеното определение. Обратният словоред не само отговаря на казаното вече в т. 12, но по този начин определението се обособява и има вече чисто стилистична функция. Освен това се създава и своеобразен паралелизъм с 12-и стих, изграден също от едно обособено определение. [21] Доколкото може да се разчете неясният Вилненски препис, там се открива точно възстановеният 15-и стих. С подобен контекст, но доста деформирани са и съответните изрази от препис Н — н от всякого хул'наго, н еретичьс'каго, рѣчев'наго еретическаго ѣзнка и от Бод. — н ѿ всѣкого многорѣчнваго нмени н хоулнаго еретнскаго ѩзыка. В останалите преписи подобен контекст липсва. [22] глаголѩщаего — по Бод. глю҃щаго. Н — глаголющѧ, В — глю҃щѧ. В останалите формата е в р. п. мн. ч. и е съгласувана със сми-

съла на 13-и и 14-и стих („избави ги (го) от безбожните и езически злоби на говорещите хула срещу тебе"): З — глющїнхъ, Р — глющїнхъ, Б — глющїн(х), Х — глющїн(х). [23] Словоредът хоулѫ на тѧ е според Н — хулу на те. В другите преписи личното местоимение тѧ предхожда съществителното: Бод. — на тѧ хоулоу, З — на те хоулоу, Р — на тѣ хоулѧ, Б — на тѣ хоулѧ, Х — на те хоулоу, В — на тѧ хѫл... В случая се използува стилистичната роля на логическото ударение, носено от местоимението тѧ. [24] трнѧзычньжѣ вѣрѫ е според З и Р, независимо от това, че там стои съответно З — погоубн трнезычные вѣры ересь и Р — н погоубн трнезычнвю вѣроу и ересь. В останалите преписи се чете само ересь: Н — н погубн еретнчьскy ерѣсь, Бод. — погоубн трнѧзычноую ересь, Х — н погѣбы трнезычнвю ересь, Б — н погоубн трнѧзычнвю ересь, В — н погѣбн гн трнѧзычнвю ерес... [25] своѭ — възвратно-личното местоимение е по Р — н възрастѣ цр҃кѹвь свою мнѡжьствѡ(м) и по Бод. — н възрастн цр҃квь свою множство(м). В другите преписи стои притежателното местоимение твоѭ: З — н възрастн цр҃кѹвь твою мнѡжьствѡ, Н — н възрастн цр'квѣ твоее множаство, Х — н възрастн цр҃коувь твою множьствомь, Б — н възрастн цр҃квь твою множьство(м), В — н възрастн цр҃квъ твою въ мирѣ. [26] въ мірѣ — по В (вж. т. 25). В останалите преписи, както личи от т. 25, стои мьножьствомь. В случая мнръ е възприето със значението си „свят, светът на миряните", т. е. „нека църквата ти да израсне в света", а не „... много, чрез умножаване" [27] При всички преписи обобщителното местоимение вьсѧ се среща след съчинителния съюз *и* (і). Избягването на съюза, за да се получи цезура след 7-ата сричка, не води до промяна в смисъла. [28] Обобщителното местоимение вьсѧ липсва само в препис В — н въ ѥдиноднѣ съ... коупн. [29] Във всички преписи е налице сложната дума ѥдинодоушнѥ: З — н вьсе въ ѥдинодвшїн, Р — н вьсе въ ѥдинодоушїн, Н — н все ѥдинодоушнне (тук само стои прилагателно — субстантивирано), Бод. — н всѧ въ ѥдинодшїѥ, Х — н все въ ѥдинодшїн, Б — н все въ ѥдинодоушїн, В — н въ ѥдинодшѣне (без местоимението вьсѧ). Разделянето на сложната дума на нейните съставки е в полза на метричната схема и не нарушава смисъла на стиха. [30] Предлогът въ е по Н, в Бод. стои о (о истннѣн), а в останалите преписи — безпредложни конструкции. [31] истньнѣн се открива във всички преписи без Новлянския, където е употребена типичната за псалтирния текст форма ѣстнотнѣнон. Освен това във всички преписи без В, където контекстът на 20-и, 21-ви и 22-и стих липсва, съчетанието істньнѣі вѣрѣ е разширено чрез притежателното местоимение твоен. В случая е избягнато, за да се получи по-малък брой на сричките и известна аналогия с именната група от 22-и стих. [32] Предлогът въ липсва във всички преписи, но е възприет по аналогия на стих 21-ви, както и поради чисто ритмични съображения. [33] Вместо отглаголното съществително исповѣданнїѥ, познато по всички преписи (без В — вж. казаното в т. 31), в препис Н се среща правy исповѣдь. [34] Съюзът і е според З, Р, Х и Б (в Бод. и Н липсва) и е приет поради съществуващите семантико-синтактични условия и наличието на анафора. [35] Обликът оусыненнѣ е подбран като типичен само за Синайския молитвеник — (според речника на Садник—Айтцетмюлер) Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955 (СА) — и поради морфологичната и ритмичната аналогия с отглаголното съществително исповѣданнїѥ от 22-и стих. Среща се в препис З — оусньнѣнїа, Р — оусньнѣнїа, Х — оусньнѣнїа, Б — ѕньнѣнїа, В — ѕ... снїа. В препис Н и Бод. стои съответно ученнѣ и оученїа. [36] Словоредът в перфектната глаголна форма е по З — прїѣль есн, Р — прїѣль ѣсн и Н — прнѣль есн. В останалите преписи е обратен: Бод. — есн прїа(л), Х — есн прїѣль, Б — ѣсн прїѣль, В —

... пр҃нѧлъ. [37] єѵаггеліе се среща във всички без Н — на проповѣданиѥ Христа твоего. [38] Обращающиєи сѧ — по Вилненския препис, независимо от това, че там формата е в ед. ч. — обраща(ѧ) или обраща(ѧ) (неясно), което наред с някои други граматически неправилни форми е вече белег на късния препис (XVII в.). В останалите преписи са използувани следните два облика: З и Р — подвиꙁающиєе се, Бод. — остращаа сѧ, Х — остреще се, Б — остре́шен се. В препис Н липсва подобна форма. Там текстът е леко преобразуван: Благодѣтнѣ же творещи угодна҃ѧ тебѣ. Обликът обращающиєи сѧ е възприет като найточно предаващ идеята на автора, пряк отглас на съответния исторически момент. [39] благаѣ дѣла се среща във всички преписи, без Бод. — на добрая дѣла, а във В е прибавено и едно притежателно местоимение: на благаа дѣла твоѧ. Предпочетеният облик благ-, употребен самостоятелно и като първа съставка в редица сложни думи, е почесто засвидетелствуван в Син. тр. и Син. пс. според речника на Садник—Айтцетмюлер. [40] Съюзът *и* (і) се открива във всички преписи без Бод. Новлянският предлага споменатата в т. 38 контекстова трансформаця. [41] Стих 30 — ѥже мьнѣ бѣ далъ тебѣ пр҃дати е реконструиран в този вид само с оглед на търсения размер (12-сричен стих с цезура след 7-ата сричка). В същност употребеният във всички ползувани преписи израз ѥже мьнѣ (мн) бѣ далъ (пр҃далъ), ѣко твое (твоѣ) тебѣ пр҃дати предлага различен в идейно отношение контекст. Ако се излезе от запазеното в част от преписите синтагматично разделяне на текста, става ясно, че логическото ударение се носи тъкмо от притежателното местоимение твое (ѣко твое, или ѣко твоѣ). Или: „Това, което ми бе предал, т. е. людете, за да ги насоча към правата вяра, ти го (ги) връщам сега *като твое*." Разночетенията са следните: З — ѥже мнѣ бѣ дал҃ъ, ꙗко твоꙗ тебѣ пр҃даю, Р — ѥже мнѣ бѣ дал҃ъ, ꙗко твоа тебѣ пр҃даю, Н — еже мн бѣ предалъ, ѣко твое тебѣ предаю, Бод. — е(же) мнѣ бѣ дал҃ъ есн, ꙗко твое, тебѣ предаю, Х — ѥже мнѣ бѣ дал҃ь, ꙗко твоꙗ тебѣ пр҃даю, Б — ѥже мнѣ бѣ дал҃ъ, ꙗко твоꙗ тебѣ пр҃даю (във В изразът не е включен). [42] ѧ не се среща във В и Н, като Н отново предлага по-различен контекст: устрои сна҃ную, десницу твою, т. е. прякото допълнение в случая е обстоятелствено пояснение в останалите. Преписите З, Р, Х и Б естествено спазват в случая сръбския (ресавски) извод: З — ѥ, Р — ѥ, Х — ѥ, Б — ѥ, а Бод. — а. [43] Във всички преписи към десница е прибавено и притежателното местоимение твоѥѭ: З — твоею десницею, Р — твоею десницею, Бод. — десницею твоею, Н — десницу твою, Х — твоею дѣсницѣю, Б — твоею десницею, В — твоею дѣсницею. Избягнато е поради метрични съображения, тъй като не променя смисъла основно. [44] В основата на 32-и стих са положени преписи З, Р и Б: З — и покрыи ихъ кровомь крилу твоею, Р — и покрыи ихъ кровw(м) крилу твоею, Б — покри ѥ крово(м) крилѣ твоею. В Бод. и във В на мястото на повелителната глаголна форма се среща причастие: Бод. — покрывъ крово(м) крилу твоею и В — покривъ крово(м) крилѣ твоею. В Н и Х 32-и стих липсва. [45] Разночетенията на 33-и стих са следните: З — да въсн въсхвалеть и славеть име твое, Р — да въсн въсхвалеть и славеть име твое, Н — да сн прославет'име твое, власти тончнаѣ, Бод. — да всако хвала(т) и слава(т) има оца и сна..., Х — да вси въсхвалеть и славеть име твоѥ, Б — да вси въсхвалеть и славеть име твое, В — да вси всѣми языки хвала... има твое. В реконструирания 33-и стих е положен само един глагол от чисто метрични съображения, а префиксът въз-, съответно въсхвалити, -лѧ, -лиши, е предпочетен като типичен за Син. тр. и Син. пс. (според СА). Префиксът про- от прославити, -влѧ, -виши е характерен за целия старобългарски канон (вж. СА). Притежателното местоимение твое към имѧ (имѧ твое) липсва само в Бод.

Ако се излезе от класификацията на К. Тарановски[9], стихът в реконструираната молитва не е сказов, а молитвословен: „Основным определителем молитвословного стиха является система ритмических сигналов, отмечающих начало строк. В первую очередь в этой функции выступают две грамматические формы — звательная форма и повелительное наклонение — отличающееся от всех остальных грамматических форм и образующие особый „сектор“ в нашем языковом мишлении... Другим средством маркирования начала строки в молитвословном стихе является синтаксическая инверсия... И так, ритмическое движение молитвословного стиха в первую очередь строится на ожидании отмеченности начала строк... Особой важностью начального сигнала в молитвословном стихе объясняется тяготение этого стиха к анафорическим повторам и к акростиху... Вообще, синтаксический параллелизм в молитвословном стихе является основным структурным приемом в организации текста.“[10] Наблюденията на Тарановски обхващат почти всички особености на стихамолитва. По отношение на липсата на „стъпка“ в молитвословния стих възразява Л. И. Сазонова[11] и изравнява по-горните особености с особеностите на ритмичната проза. Както показват старобългарските стихотворения от IX—X в., функциите на тази „стъпкавост“ са поети от определена метрическа схема на 12-сричния стих с цезура след 5-ата или след 7-ата сричка.[12] „Предсмъртната молитва“, както вече бе изтъкнато, спазва най-общо с някои несъществени отклонения посочената схема. Сравнението с „Проглас към евангелието“ показва, че там също се срещат отклонения от 15- и 10-сричен размер. Като се има пред вид, че това са първите славянски стихотворения, с които се оформя представата за книжовна поетична реч, обяснимо е размерът да варира от 10- до 15-сричен стих.

В реконструираната молитва организираща роля играят стъпката и ритъмът, но не са без значение и клаузулните завършеци. Сигналът за край на стиха се чувствува като ритмообразуващ елемент по-осезателно от анафоричните повторения. Алитерационните и асонансните съчетания са многобройни (например групите -тѳ-, -кѳ-, -тв-). Ритмичната организация на „Предсмъртната молитва“ почива на сричковата и синтактичната ритмичност.

В своята цялост „Предсмъртната молитва“ е високохудожествено произведение, достойно за перото на Константин-Кирил, известен като поет всред гръцкия, латинския и славянския свят. Топлото и лирично обращение към бога да запази славянското дело, тихият молитвен тон, който налага отсъствието на впечатляващи поетически фигури, характерни за „Проглас към евангелието“, я правят едно от най-поетичните, проникнати от лиризъм творби на славянската литература от IX—X в.

---

[9] К. Тарановский. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв. — In: American contributions to the sixth international congress of slavists. The Hague, 1968, p. 377—394.

[10] Пак там, с. 377—379.

[11] Л. И. Сазонова. Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры („Слово о законе и благодати“ митрополита Илариона, „Похвала св. Симеону и св. Савве“ Доментиана). — В: ТОДРЛ. Т. XXVIII, Л., 1973, с. 34.

[12] Вж. Р. Якобсон. Заметки о древнеболгарском стихосложении. — Изв. ОРЯС, 24, 1919, № 2, с. 351—358.

Несъмнено Константин Преславски е бил повлиян от лиричната й тоналност при писането на „Азбучна молитва“, чието начало се родее с Кириловата творба:

Господі боже мої	Азъ словомь, снмь, молю сѧ бо҃у:
Іже есі вьсѣмь аггельскъімь чінъі	Бе҃ всеѣ тварн н · знждителю: :
ї бесплътьнъімь съставілъ сілъі	Вндмънмъ н невндмънмъ: :[13]

Тази родственост говори, че „Предсмъртната молитва“ е била поетически образец за началното стихотворство не само в ритмично-поетическо отношение, но и с вълнуващите мисли, които образно споделя. Константин-Кирил се моли да бъде запазено „стадото“ — народът, на който той е бил поставен за учител — и да бъдат погубени враговете на славянското дело:

ї ізбаві мѧ отъ вьсѣкоѧ зълобъі
безбожьнъімь і поганьскъімь
ї отъ вьсѣкоего хоулънаего ѧзъіка
глаголіѫщаего хоулѫ на тѧ
ї погоубі трнѧзъічьнѫіѫ вѣрѫ.

Тези стихове са пряк отглас на спора във Венеция и трудностите около освещаването на славянските книги. Те отразяват най-силните вълнения на първоучителя в края на живота му. Мисълта за „истинната“ вяра, което за него означава вяра на човеколюбието и равенството между народите, мисъл, позната от венецианския диспут, както и идеята за словото, „което кърми човешките души“, от „Проглас към евангелието“, намират поетично превъплъщение в стиха за осиновяването:

ї сътворі нзрѧдьнъі люді
ѥдномъісліѫще въ істньнъі вѣрѣ
ї въ правѣмь ісповѣданні
ї въдъхні въ срьдьца іхъ
слово твоего оусъіненіѣ.

След като отдава дан на християнската етика, наричайки себе си „неспособен“ (неключимаего раба твоего), поетът Константин-Кирил със съзнание за своето дело запява:

еже мьнѣ бѣ далъ тебѣ прѣдаѭ.

В дните на своя живот той е запазил всичко, което е създал, и го предава на своя бог и следващите поколения с надежда да бъде запазено и да пребъде:

оустрої ѧ сільноѭ десницеѭ
покръіі іхъ кровомь крілоу твоею
да вьсн възхвалѧтъ імѧ твое.

[13] П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 48.

Покров на закрилата и десница на строителството винаги да съпровождат славянското дело и народ във вековете без първоучителя. И всички, в смисъл всички народи на своя език, както е известно от „Венецианското слово“, да възхвалят християнския бог-слово. Горещата молитва на Константин-Кирил, в която пред смъртта му поетически превъплътени оживяват неговите най-съкровени и хуманни идеи, звучи като художествено завещание към поколенията. Ако „Проглас към евангелието“ се възприема като поетическа програма на старобългарската литература, камбанен звън, който разбужда славянството, в приглушените тонове на „Предсмъртната молитва“ звучи грижата за запазване на славянското дело, тя е завет и надежда, че то ще пребъде. В чистите молитвени тонове отекват трепетите и вълненията на съдбовната свързаност на първоучителя със славянството, чувството му на отговорност пред потомството, вярата, че предава вярата в надеждни ръце. Така е възприемана тя и от учениците на Кирил. Житиеписецът Климент Охридски я включва в житието, за да я направи широко достояние на всички, които четат славянско писмо, а Константин Преславски в своята „Азбучна молитва“ с гордост заявява, че е наследник на името и делото на славянския първоучител.

Христо Коларов (Велико Търново)

ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ПОЛИТИКАТА НА ИЗТОЧНАТА И ЗАПАДНАТА ЦЪРКВА КЪМ НЕГО[1]

Причините, ролята и значението на Кирило-Методиевото дело отдавна намериха полагаемото им се място в многобройни изследвания. Разбира се, този интерес съвсем не е случаен. Той представлява и едно от най-категоричните потвърждения за неизмеримия критерий, на който се подчинява делото на славянските първоучители.

При оценката на мястото и значението на това дело много често (и за отбелязване не само в научно-популярната литература) се натъкваме на факта на пълна абсолютизация на високото народностно съзнание, проявено от солунските братя в служба и защита на славянската писменост и книжнина. Също така едва ли не самоцелно някои изследвачи се стремят да докажат непременно славянския произход на Кирил и Методий. А съществува историческият максимум, че не произходът определя оценката за ролята на историческите личности. В този смисъл и за нас е определящо не това, че Кирил и Методий са били изпратени като византийски мисионери във Великоморавия, а ролята им като славянски просветители.

Несъмнено в увлечението да се подчертава славянската мисия на братята няма нищо осъдително. Но бедата е, когато се забравя историческият момент, с който те се нагаждат и намират в него най-правилния път, с което делото им заслужава още по-висока оценка. Нашата задача се свежда до разглеждането на някои страни от тези проблеми и най-вече до поставянето на преден план на омаловажаваната понякога политика на Цариградската и Римската църква към делото на Кирил и Методий при създаването и разпространението на славянската азбука.

В една от най-догматичните епохи, каквото е било средновековието, една от най-непоклатимите догми е била догмата за триезичието. Легендата за нещастието на Христос свързва разпъването му на Голгота с поставянето до кръста му на дъсчица с името на божия син, написано на трите езика; древногръцки, латински и еврейски. Тези езици били обявени единствено за законни, благословени от бога, на които трябва да се чете и пише. Привържениците на християнската вяра умело пропа-

[1] Поради неочакваната смърт на автора статията се печата без научен апарат.

гандирали и използували този мит. Той представлява добре поставен параван; зад който са се прикривали истинските цели на оспорващите си религиозно-политическо първенство два християнски центъра: Западната римска курия и Източната цариградска църква.

Известно е, че през средните векове религиозното влияние е имало значение, равнозначно на политическо и културно вмешателство в цялостния живот на европейските народи. Разполагаме и с категорични примери за точното придържане към догмата на триезичието. Всеки опит за нарушението ѝ е бил анатемосван и преследван. Достатъчно е да посочим например заповедта на папа Инокентий III в началото на XIII в. да бъде изгорен преводът на Библията на раждащия се френски език или пък обвинението от началото на XVI в. спрямо Мартин Лутер, че е извършил превод на Светото писание на немски език. При това положение логично възниква въпросът: Как е било възможно, и то в средата на IX в., Кирил и Методий да създадат и пропагандират една писменост на четвърти, незаконен, варварски, небожествен език? Достатъчно ли е само да кажем, че Кирил и Методий са били убедени в правотата на делото си? Разбира се, не, защото не можем да не се съгласим, че създаването на азбуката е гениално дело, но е могло да си остане само със значението на теоретическа формула, ако не е било приложението му всред славяните. Несъмнено достигаме до ролята на Римската и Цариградската църква. Къде се крият причините за този исторически феномен — разрешението на двама гениални творци да създадат и разпространят една нова писменост?

Нека най-напред да видим отношението на Византийската църква към това дело. В Пространното житие на Кирил се натъкваме на интересни моменти от жизнения му път. Да припомним, че още твърде млад Кирил е получил популярност, носи прозвището „философ“, печели богословски диспути—изобщо изпъквал е като рядко ерудирана и талантлива личност. Пред него се очертавала блестяща кариера — бил назначен за хартофилакс на патриаршеската библиотека, а по-късно и за преподавател в Магнаурската школа. До този момент и Методий също върви напред в административните служби и вече бил управител на византийска тема. Братята били от знатен произход, дори великият логотет Теоктист искал да ожени племенницата си за Кирил. Освен това те си спечелили вече и име на изкусни дипломати след успешната им мисия при сарацините. И тогава през 851 г. неочаквано се оттеглили в манастира „Полихрон“, където престояли 8 години, „беседвайки само с книгите“.

Можем ли да си обясним това пребиваване само с желанието на Кирил и Методий да се самообразоват — нима цариградските библиотеки са били по-бедни от библиотеката на отдалечения от големия свят и политика малоазийски манастир. Но за нас е по-интересно друго: нима византийският император и патриарх не са се заинтересували с какво се занимават в манастира едни от най-изявените им дипломати? Можем определено да кажем, че не само са знаели за опитите им да създадат славянската азбука, и ако не са им съдействували, то не са им и пречили в това дело. Това се потвърждава от последвалите събития — през 862 г. в Цариград пристигнали пратениците на великоморавския княз Ростислав с искането на своя господар: „За нашите хора, които се отказаха от езичеството и приеха християнството, ние нямаме такъв учител, който да ни обясни на наш език истинската християнска вяра, та и другите

страни, виждайки това, да направят като нас. Затова, господарю, изпрати ни такъв епископ и учител: защото за всички страни излиза от вас добър закон." Император Михаил III не само изслушал благосклонно еретическата молба на пратениците, но и я удовлетворил. При това той изпратил през 863 г. във Великоморавия именно Кирил и Методий, защото знаел, че те компетентно ще изпълнят задачата по проповядване на славянски език на християнството.

Къде в случая останала непоклатимата догма на триезичието? А как реагирало в този случай папството — нали му се открила най-добрата възможност да уязви религиозния си съперник в нарушаването на канона. Но твърдото придържане към принципите би дало преднина на Византийската църква в проявите ѝ на либерализъм. На пръв поглед би било необяснимо защо Римската курия не предприела драстични мерки, задоволявайки апелите на немското духовенство да пресече делото на Кирил и Методий. Вярно е, че братята са призовани още през 867 г. от папа Николай I в Рим за обяснение, но вместо да бъдат изправени пред съда, знаем, че приемникът му папа Адриан II им устроил радушно посрещане. За него биографите им ни известяват следното: „папата заповяда на двама епископи — Формоза и Гаудерих — да посветят славянските ученици; и щом се посветиха, веднага отслужиха на славянски език службата в църквата на светия апостол Петър. И на другия ден служиха в църквата на света Петронила, а на третия ден служиха в църквата на свети Андрея, а оттам пък — в църквата на великия вселенски учител апостол Павел. И цялата нощ служиха, славославейки на славянски. . ."

Когато през 869 г. Кирил починал, „папата заповяда на всички гърци, които бяха в Рим, а така също и на римляните, които бяха се стекли със свещи, да пеят над него и да го изпратят, както биха направили със самия папа. Това и сториха." Дори папата предложил „заради неговата светост и любов, нарушавайки римския обичай, ще го погреба в моя гроб в църквата на светия апостол Петър."

По-късно папата задоволява желанието на панонския владетел Коцел и признава Методий за епископ на Панония, а когато „дойде до папата вест, че Методий е затворен (от немските духовници — б.м.), той изпрати клетва против тях: всички кралски епископи да не служат меса, сиреч литургия, докато го държат в затвор". След това Методий бил признат за архиепископ на Моравия „и като го прие княз Светополк с всички моравци, повери му всички църкви и духовници във всички градове. . ."

Кои са мотивите в действията на Цариград и Рим? Можем ли да приемем, че те са били трогнати от начинанията на Кирил и Методий, за да им разрешат престъпването на триезичния диктат? Несъмнено правилният отговор се съдържа в общите насоки на византийската и римската политика, подчинени в конкретния исторически момент на непосредствените им задачи спрямо славянския свят.

Славянската проблема, поставена от предходните столетия с цялата си важност пред византийската политика, придобила особена актуалност през IX в. През V—VI в. славяните нападали Балканите, през VII в. славянското море овладяло тези територии, създали и свои държавни организации, които не само се задържали, но имали дързостта и да

оспорват териториите и мощта на Византия, болезнено държаща на името си да бъде считана за световна империя. Тези факти тя считала за временни и унижаващи престижа ѝ и се стремяла да ги ревизира. Но изправена пред невъзможността да ги осъществи, тя си поставила задача да приобщи и да асимилира славяните. Императорите и патриарсите на пъстрата в етническо отношение Византийска империя се съобразявали и с представителите на многобройните етнически групи. Главните обединителни звена на империята били християнската вяра, римската държавна традиция и гръцкият език. Наистина етническата принадлежност играела второстепенна роля, но тя трябвало умело да бъде нагаждана в определено политическо русло. Несъмнено в тази насока се обръщало полагаемото се внимание и на значителното славянско море, в чийто център като остров на византинизма стоял вторият по големина и важност град на империята Солун. Политиката на Византия по принцип се насочвала към пресичане стремежа на славянското население към въжделената им родина — основаната в края на VII в. българска държава. Пътят за осъществяването ѝ минавал през приобщаването на славянството към византинизма. Така например Кирил получил образование, което заедно със знатния му произход му откривало път към висшите служби във Византия. Политическата кариера на Кирил била очертана именно в тази насока — Цариградската патриаршия насочвала вниманието си към една изявено даровита личност.

Трябва да добавим и това, че византийската политика отчитала своя шанс за успех всред славяните в силата на кръста, разочарована от неуспеха на силата на своя меч. Най-сетне и съперничеството с Римската курия заради засилващия ѝ се интерес към съдбините на славянския свят предопределило готовността на Византия на всякакви компромиси. Така се стигнало и до най-големия — компромиса на Цариград и Рим във връзка с разпространяване на славянската писменост. Отворила се вратичка в ненарушимата догма. Това се дирижирало от ожесточението на спора между двете сили в средата на IX в. Великоморавия се намирала в сърцето на Европа, а българската държава с мощта и територията си по това време на велика сила разпалвала апетитите и на едните, и на другите да установят своето влияние. Писмеността на роден език била замислена като последен резерв на византийската политика. С това тя изпреварила в начинанията си Рим, на който не оставало нищо освен да се нагоди към обстоятелствата. Затова съвсем няма да пострада или да се накърни значението на делото на Кирил и Методий, ако кажем, че те са били византийски мисионери. Основното е, че под този параван с пълното си съзнание двамата братя се превръщат в славянски просветители. Те съзнателно излизат от тенденциозната насоченост на поставените им от Византия задачи и решително се посвещават на делото на славяните. Писмеността придобила значението на нож с две отстриета: за момента Византия била удовлетворена, но чрез светото дело на Кирил и Методий тя се обръща против самата Византия. Славянството с рядко чувство на признателност веднага оценило значението на тяхното дело, създавайки още преживе култ към имената им, докато Византия се постарала да ги остави на забвението, считайки ги за ренегати на политиката ѝ.

Тук достигаме до втория важен момент в дейността на братята. Те използували умело възможността да се разпространи писменост на роден език, дълбоко убедени в правото на всеки народ да я притежава. Това е идея-верую и тя обяснява защо доброволно се отказват от кариерата си и отиват в манастира „Полихрон", а също и търпението им, с което превъзмогнали всички трудности. Те стрували на Кирил ранната смърт — едва на 42 години, — много страдания на брат му Методий. Византия не се интересувала от несгодите и страданията му във Великоморавия; един обикновен чиновник-мисионер би ли ги понасял само заради службата си и сляпата привързаност към императора. Понятно е, че императорът не бил загрижен за щастливата съдба на славянството, за да им изпрати проповедници на роден език. Ако той е бил искрен със славяните, защо не е изпратил книжовници на българския владетел Борис I в новопокръстена България, а настанил там гръцкото духовенство и гръцкия език. Користни са подбудите и на папството в мълчаливото му отминаване на нарушението на триезичния диктат, придружено с постоянен политически флирт за превръщането на Кирил и Методий от византийски в папски мисионери.

Основният двигател в действията на двамата братя има в основата си широкия кръгозор на предренесансовото им прозрение. Във времето, когато Европа била скована от ограничения, едно от които била и несъстоятелната догма на триезичието, братята създали и разпространили писмената форма на един нов, четвърти език. В такъв смисъл те са необозрими и неизмерими новатори, изпреварващи с 4—5 века Кентърберийските разкази на Джефри Чосер, Историята на Марцей Бйелски, преводите на френски и немски език. Несъмнено създаването на азбуката е гениално дело, но едновременно с това Кирил и Методий притежавали и другото ново качество да бъдат предтечи на благородната общочовешка идея, на предренесансовия дух, обявил война на мъртвите и абстрактни, задържащи човешкото развитие три езика. С една дума, създаването и разпространяването на славянската писменост и книжнина надхвърлят мащабите на събития от значение за славянството и представляват едни от най-големите културни постижения на човечеството през средновековието.

Дора Иванова-Мирчева (София)

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИТЕ ТРАДИЦИИ В ЛИТЕРАТУРНИЯ БЪЛГАРСКИ ЕЗИК ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ

Българският език има многовековна история. Най-рано от всички славянски езици тя е документирана и с писмени паметници. В продължение на векове българският език се развива и като говорим, и като литературен.

Досега усилията на историците на българския език бяха насочени към изследването на историята на говоримия български език и това беше напълно естествено. Да се открият основните промени, които изживява той, е нещо изключително трудно. Нашето езикознание дължи особено много на изтъкнатите български езиковеди Беньо Цонев, Стефан Младенов, Юрдан Трифонов, Любомир Милетич, на техния ученик Кирил Мирчев, който създаде и цяла школа от свои ученици — специалисти по история на българския език. Преодолявайки трудността, която представя липсата на паметници от предписмената епоха, а също и традиционността и консервативността на писмените паметници, нашите учени успяха не само да очертаят необикновено сложната история на говоримия български език, но и да я периодизират по напълно задоволителен начин. Те обясниха и механизмите на процесите, които са се извършили със синтетичния български език в сложната обстановка на балканската езикова общност, която обстановка, стимулирайки заложени в езика предразположения, го превръща в един напълно аналитичен език, единствен от славянските езици. От южните славянски езици нито сърбохърватският, нито словенският език не са изгубили своята склонитбена система, а само българският език от географските области на Мизия, Тракия и Македония, които очертават етническите граници на българската езикова територия през вековете.

Периодизацията на говоримия български език обхваща 4 периода: предписмен, старобългарски, среднобългарски и новобългарски.

Предписменият период започва от времето на разселването на славяните и идването на източната група на южните славяни — която се превръща в българска група — на Балканския полуостров, като заселва не само посочените по-горе географски области, но навлиза дълбоко в Епир и Тесалия. Там славянските маси се претопяват от зава-

реното гръцко население, но оставят важни следи в топонимията, които бяха успешно изследвани от Макс Фасмер[1]. Данните за предписмения период естествено са твърде оскъдни. Те ни дават само най-обща характеристика на фонетичната система на тези славянски групи.

Старобългарският период от развоя на говоримия български език започва от IX в., когато се появява Кирило-Методиевата писменост и се превеждат първите богослужебни книги на диалекта на солунските славяни, който, както е известно от изследванията на Облак, Ягич, Селишчев и още мн. др., спада към българската група на южните славяни, към диалектите от източнобългарски тип. Най-старите паметници се използуват, за да се реконструира говоримият български език през IX, X, XI в. Той е имал синтетична структура, т.е. имената — съществителни, прилагателни, числителни — са били групирани по склонения и са се изменяли по падеж, както във всички останали славянски езици. Писмените паметници от тези векове показват как се е развивал говоримият български език по това време. Данни за това могат да се намерят във всяка граматика на старобългарския език. Ще посочим например очерка на Кирил Мирчев[2].

Особено необикновен е третият, средноблгарският период от развоя на говоримия български език, който обхваща XII, XIII, XIV в. Тогава се извършват основните структурни промени, които довеждат до аналитична структура. Наблюдава се бавно разпадане на склонението при имената, което се изразява в редица междинни състояния: поява на падежно-предложни конструкции, засилване ролята на предлозите, генерализация на някои падежни окончания, намаляване броя на склоненията.

Основен труд, който разкрива тези промени в прехода на българския език от синтетизъм към аналитизъм, е „Историческа граматика на българския език" от Кирил Мирчев[3]. Твърденията на автора са подкрепени с огромен брой доказателства, материал, извлечен от самия автор от българските езикови паметници с традиционно съдържание. К. Мирчев е и един от изтъкнатите изследвачи на балканизмите в българския език. В продължение на няколко века българският език, който по историческа съдба заема централно място в балканската езикова общност, постепенно развива ред черти, които се наричат балканизми, като членуване, реприза на допълнението, особена форма за футурум, образувана под влияние на балканския латински език.

От XV в. насам започва новобългарският период, който продължава и до днес. Говоримият български език вече изцяло е изгубил склонението на имената — съществителни,прилагателни; при местоименията и до днес се пазят падежни форми като остатъци от някогашното склонение, понякога удвоени, като *мене ме, мене ми, него го* и др. Напълно е възприето членуването като членна морфема от типа *човек* — нечленувано, *човекът* — членувано, *жена* — нечленувано, *жената* — членувано и пр. Но българската глаголна система се пази и до днес такава, каквато е била през Кирило-Методиево време.

---

[1] M. Vasmer. Die Slaven im Griechenland. Berlin, 1941.
[2] К. Мирчев. Старобългарски език. С., 1972.
[3] К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1963.

Литературният български език е тясно свързан не само по своята същност и особености, но и по времето на създаването си с делото на Константин-Кирил Философ. Оттогава започва историята на този език. Историците на българския език стоят сега пред една много важна задача: да подготвят написването на история на литературния български език, като установят преди всичко периодите на неговото развитие, обмислят и обосноват неговата периодизация и проучат паметници, които могат да им дадат данни за това развитие. И напълно естествено е като първа задача да се разглежда в светлината на най-новите изследвания върху ролята на кирило-методиевските традиции в развитието на българския литературен език през вековете.

За да може да се напише история на литературния български език, нужно е преди всичко да се установи неговата периодизация; и това е една важна задача за историците на българския език. В литературния език се отразява по-пряко историята на народа, който го създава и който си служи с него, и то не само политическата история, но икономическите условия, културният живот, културните общувания. Историческите епохи с господствуващите в тях идеи и вкусове се отразяват върху всеки литературен език. Затова периодизацията на говоримия език не може и не е нужно да съвпада с периодизацията на литературния език. Така е и с българския говорим, и с литературния ни език.[4]

Историята на българския литературен език трябва да се раздели на два периода: I. Развитието на литературния български език от донационалната епоха, т.е. от IX—X в. до средата на XVIII в. II. Развитието на литературния български език от националната епоха, т.е. от средата на XVIII в., до днес.

Ще се спра главно на първия период, който е слабо проучен в този план и върху чиято периодизация работя в момента. Вторият период е много сложен, със свои специфични проблеми и до голяма степен е периодизиран. На него са посветени редица изследвания от изтъкнати специалисти, като Л. Андрейчин, В. Попова, Е. Георгиева, Хр. Първев, М. Лилов и др. Централно място в тези изследвания заема проблемата за началото на националния литературен език.

В първия период се обособяват няколко подпериода: 1. Старобългарски подпериод, който обхваща IX—X до XII в. включително. 2. Среднобългарски период — от XIII, XIV и първата четвърт на XV в. 3. В третия период, от XV до средата на XVIII в. паралелно съществуват: а) традиционен български литературен език от среднобългарски, търновски тип, но без носовки (ѫ и ѧ) и с някои фонетични и графични промени, резултат от влияние на сръбския литературен език. Тук отнасяме езика на софийските книжовници от XVI в., намерил продължение и в Етрополската книжовна школа; б) църковнославянски (или черковнославянски) език главно от XVII и XVIII в.;

---

[4] Д. Иванова-Мирчева. Проблеми на книжовния български език до Възраждането. — Бълг. език, 1972, кн. 6, с. 506—516.

Д. Иванова-Мирчева. Към периодизацията на историята на българския литературен език от донационалната епоха (IX—X до XVIII в.) — В: Славянска филология. Т. 15, С., 1978.

в) езикът на българските дамаскини — новобългарски по тип, народен език с елементи от типа а) и б), използуван през XVII и XVIII в.

Историческите условия, при които се развива българският литературен език през вековете, са различни в зависимост от историческата съдба на българския народ и на българската държава. През Първото българско царство, по времето на българските владетели княз Борис, цар Симеон, цар Петър и цар Самуил, в България има необикновено добри условия за литературен живот, покровителствуван и от болярите. Следва едновековно византийско робство, което несъмнено дава отражение, но не прекъсва литературния живот, а с това и живота на литературния език. През Второто българско царство — от XII до XIV в. — условията за книжовна дейност отново са отлични, книжовниците пак са покровителствувани от управляващата класа. През османското робство, което започва от XV в., българските книжовници работят при крайно лоши условия, а това робство трае цели пет века.

Значителен период от развоя на литературния български език се характеризира с една специфична особеност: поради условията на османското робство в българските земи не се развива книгопечатането. А в страни, където книгопечатането своевременно навлиза, много рано се стига до обща литературна норма. До XV в. в българските земи естествено литературата е ръкописна, но има мощни, авторитетни книжовни центрове, които поддържат литературната норма. В условията на османското робство почти липсват авторитетни книжовни центрове и доколкото съществуват, поради тежките условия връзка между книжовниците много по-трудно се поддържа. Това поражда пъстрота на правописа, при преписването като протографи се използуват всякакви източници. А литературният език преди всичко е норма и тя не е само сбор от ортографични правила. Литературната норма е значително по-широка. Тя е свързана с установени правила, които се наследяват от предходната епоха, но всяка епоха прибавя и изменя нещо в нормите на литературния език в съответствие със своя мироглед, вкус, естетически схващания, чужди влияния. Всяка епоха си има предпочитани жанрове, а съобразно с тях и свой художествен стил. Всичко това намира израз в литературния език, който обхваща като норма и определена литературна лексика и фразеология, синтактична организация на материала, предпочитани стилно-езикови средства, словоред, дори проява на предпочитания в използуването на някои морфологични категории и форми.

За специалистите по история на българския език е несъмнено, че началото на литературния български език трябва да се свърже със създаването на Кирило-Методиевия език.[5] В науката той е известен като старобългарски, старославянски, старобългарскославянски. В последните две десетилетия се натрупа литература, в която тези термини носят различно съдържание и би могло да се каже, че в момента в славистиката това е един от най-заплетените въпроси.[6]

---

[5] К. Мирчев. Цит. съч., с. 57—58.

[6] А. М. Селищев. Старославянский язык. Ч. I. М., 1951. § 13; Д. Иванова-Мирчева. Старобългарска, старославянска и среднобългарска редакция на старославянски. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 45—68.

Кои са причините за това? Някои учени обръщат внимание само на международната функция на Кирило-Методиевия език. Те говорят за два периода в него: от IX—X до XII в. според тях паметниците са *старославянски*, написани на един общ литературен език, еднакво чужд на всички народи, които си служат с него. След XII в. според тези схващания този общ литературен език продължава да функционира като *църковнославянски*, или *книжнославянски*, и това *койнѐ* живее до XVIII в. Ако към тези предпоставки добавим и схващанията на някои, че т. нар. „старославянски" език е бил свещен език (lingua sacra), ние ще разберем откъде идват противоречията в днешната терминология, свързана с наименованието на Кирило-Методиевия език. Но за да е един език lingua sacra, той трябва преди всичко да бъде затворена езикова система, език на няколко богослужебни книги, който не се развива, и ако се говори, говорят го само някои свещенослужители. Но с Кирило-Методиевия език положението съвсем не е такова. На същия този език са написани произведенията на старобългарските писатели от Златния век, като похвалните и поучителните слова на Климент Охридски, на него са преведени „Шестоднев" и „Небеса" от Йоан Екзарх, „Четири слова против арианите" и „Учително евангелие" от Константин Преславски. На него е написан трактатът на Черноризец Храбър за славянската писменост, Симеоновият (Светославовият) изборник, „Беседа против богомилите" от Презвитер Козма. Дори само това е достатъчно, за да се убедим, че и по тематика, и по жанр то надхвърля рамките на каноничните книги и показва, че Кирило-Методиевият език продължава да живее и главното — да се развива в България през IX, X, XI и XII в. в двете главни книжовни и преводачески средища — Охрид и Преслав — като пълноценен литературен език. Той е бил винаги открита езикова система, като непрекъснато се е развивал и е обогатявал своите изразни средства. Езикът на изброените произведения, а и на многобройните анонимни преводни и оригинални творби, които все още се откриват и се проучват, съвсем не е lingua sacra, а има пълноценен живот на литературен език. И още нещо: в науката отдавна е установено, че Кирил и Методий създават азбуката и превеждат първите богослужебни книги на диалекта на солунските славяни — един югоизточен български диалект, от източната, българската група на южните славяни. По основните си белези този диалект спада към източнобългарския тип диалекти. Когато след 20-годишната бурна мисия на двамата братя в Моравия техните ученици избягват, те намират спасение и отлични условия за работа именно в пределите на България. Кирило-Методиевият език се връща върху своя, родна почва и това улеснява неговото по-нататъшно развитие. Говоримият български език със своите диалекти е естествена база, върху която той се развива. Тук няма сблъскване на две различни езикови системи, което би довело до редакция, т.е. навлизане на елементи от чужда езикова система, както става с езика на Кирило-Методиевите книги и със съчиненията на старобългарските писатели, когато те се преписват в Русия, Сърбия, Румъния и т.н. В тези преписи може лесно да се открият елементите на родния език на оня, който преписва текста.

Историците на българския език полемизират с онези, които покрай *моравската*, *хърватската*, *сръбската*, *руската* и *румънската* редакция на т. нар. „старославянски" език говорят

и за „българска“ редакция. В пределите на България Кирило-Методиевият език не се подлага на редакция, а се доразвива, попълва цялостната си система. Защото все пак езикът на първите книги, преведени от двамата братя и техните ученици, носи белезите на начало — едно гениално начало. Новите теми и жанрове, новите клонове на знанието, за които е трябвало да пишат старобългарските писатели, са изисквали по-богати езикови средства, като нова лексика, която се е вземала или от българските диалекти, главно от онези, които са се намирали около двете книжовни средища — Охрид и Преслав, — или се е създавала, като са се използували създадените словообразователни модели в преводите на двамата братя. Развивал се е синтаксисът на базата на синтаксиса на първите преводи. Науката вече разполага с достатъчно много изследвания, за да може да потвърди изказаните тук мисли и съображения.

Има всички основания да се говори за народностната принадлежност на Кирило-Методиевия език покрай международната му функция на литературен език у някои от славянските и неславянските народи. И тези две функции не си пречат, не се изключват взаимно.

Историците на България определено сочат, че по времето, когато се формира Кирило-Методиевият език на Балканите, племенното деление изживява своето време. Обединени от непрекъснато засилващата се българска държава, славянските племена от източната група на южните славяни в географските области Мизия, Тракия и Македония постепенно се сливат с етническата група на прабългарите и образуват българската народност. Този процес, който трае от VII до средата на IX в., е улеснен от официалното приемане на християнската религия, еднакво нова и за славянския етнически елемент, и за прабългарския със своите морални и религиозни правила и норми, нови и за двата елемента. Постепенната унификация е един процес, еднакво подпомаган и следен с голяма заинтересованост от българските владетели начело с княз Борис и неговия син цар Симеон. Тези въпроси са разгледани в труда на изтъкнатия български историк-медиевист Димитър Ангелов върху образуването на българската народност, основан върху най-новите комплексни изследвания: данни от стари хроники и документи, археологически разкопки, исторически сведения и върху богатия опит на историческата българска и световна наука.[7] С изключителна политическа далновидност българските владетели създават една мощна средновековна държава, домогваща се да достигне висотата на Византия и в културно отношение.

И тъкмо в този момент Кирило-Методиевите ученици начело с Климент Охридски донасят в България литературния език. Тук той не се възприема само като език на християнското богослужение. На него се пише, превежда, проповядва. Той е разбираем и за най-простите и неуки маси, знаят го и „малките азбукарчета“, както казва Черноризец Храбър. Има достатъчно исторически свидетелства — за това, че Кирило-Методиевият език не е останал заключен в рамките на свещените книги, свидетелствува например Речникът-индекс към „Шестоднева“ на Йоан Екзарх, издаден наскоро от Рудолф Айтцетмюлер[8]. Този речник показва,

[7] Д. Ангелов. Образуване на българската народност. С., 1971, с. 283 и сл.
[8] R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. VII, Graz, 1975.

колко много се отличава по разнообразие и пълнота лексиката на „Шестоднева“ от лексиката на старобългарските паметници. Можем да споменем и наскоро излезлия у нас Речник-индекс на „Беседа против богомилите“ от Презвитер Козма, изработен от Ангел Давидов, който показва същото.[9] Изследванията и трудовете от този тип ще могат да покажат по категоричен начин, че българският литературен език от първия период на своя живот е бил в непрекъснат процес на развитие и обогатяване.

В нашата периодизация на литературния български език от донационалната епоха първият период обхваща времето от IX—X до XII в. включително. Исторически това е времето на небивал разцвет на държавата с нейната икономическа и политическа мощ до средата на X в. и на упадък, войни и едновековно робство до създаването на Второто българско царство. Основният делителен белег в тази периодизация е характерът на литературния език и отношението между литературния език и говоримия български език от същите векове. Говоримият и литературният език не са били напълно еднакви, както е с всеки литературен език, защото в литературната форма на народностния български език от старобългарския период е съществувала литературна норма: правописна и езиково-стилна. Въз основа на фактите, които ни дава историческата граматика на българския език и изследванията на българските езикови паметници, имаме основание да твърдим, че до XII в. двете форми на народностния български език — говоримата и литературната — са били със синтетичен строеж и са се намирали в естествена, жива връзка помежду си, като литературната норма свободно е черпела материали за обогатяване от живия извор на говоримия език.

Литературният и културният живот в България през тези векове се съсредоточава в две книжовни средища — Охрид и Преслав. Самите владетели на България изпращат Климент и Наум в Охрид. Така в двата най-отдалечени края на тогавашна България се организира не само литературният живот, но те стават и просветни средища. Житиеписецът разказва, че Климент Охридски е имал над три хиляди ученици. И, разбира се, не ги е учел на някакъв чужд, свещен език, а на родния им български език. Нека се опитаме да оценим този факт, като го поставим в рамките на IX в.

Когато Кирило-Методиевият език заживява своя живот на литературен език на българската народност, той попада, от една страна, в средата на североизточните диалекти, около Преслав, от друга — в средата на западнобългарските диалекти около Охрид. Познато е от историята на развитието на всеки език, че не всички езикови черти в еднаква степен и по едно и също време са характерни за всички негови диалекти. Това е езиков закон. Така например Кирило-Методиевият език е създаден върху диалект, който още не е познавал членната форма. В езика на Йоан Екзарх обаче намираме зачатъци на членна форма в употребата на показателните местоимения. Там се забелязва и употребата на кратките форми на личните местоимения за израз на притежание. Още В. Вондрак[10], който писа за езика на Йоан Екзарх, обърна внимание на тези

[9] А. Давидов. Речник-индекс на Презвитер Козма. С., 1976.

[10] V. Vondrák. O mluvě Jana Exarcha Bulharského. Přispěvek k dějinám církevně slověnštiny. Praha, 1896.

неща. В българските диалекти в различна степен са били в ход и някои развойни промени, като например постепенното генерализиране на окончанията -ъ, -ъшн за миналите деятелни причастия. Във всички граматики на старобългарския език се отбелязва тенденцията постепенно да се заменя простият аорист от сигматичния и от т. нар. оХ-аорист. Предполага се, че Охридското книжовно средище ще да е било по-консервативно в запазването на по-стария тип от посочените дублети. Възможно е това да се е дължало в известен смисъл и на по-архаичния тип западнобългарски диалекти. Това, разбира се, не означава, че в Охрид е имало литературен език, различен от езика в Преслав. Развивайки се върху североизточните български диалекти, които са ограждали Преслав, езикът на възникналите там произведения е черпел лексикален материал и от тези диалекти. Така се създава познатата лексикална синонимия между Охрид и Преслав: от типа: гоуъно — токъ, женнхъ—зать[11]. Във всеки литературен език има синонимия, дошла по различен път и от различни диалекти, но това не дава основания да се говори за различни езици. Докато лексикалната синонимия е все пак забележима, в морфологично отношение освен посочените причастни форми и формите на минало свършено време можем да споменем само съществуващата и до днес морфологична синонимия между източните и западните български диалекти при отрицателната заповед: *недей, недейте (писа)* от старобългарското не дѣн, не дѣнтє (пнсатн) срещу *немой, немойте писа (да пишете)* от старобългарското не мозн, не мозѣтє (пнсатн). И до днес синонимни са и формите на страдателния залог, както са синонимни още в старобългарски: *ще се напише — ще бъде написан*. Явно е, че тези данни не говорят за някакви структурни разлики и не дават основания да се говори за два езика.

В последните години при работата си върху хомилетичните текстове (проповеди) имах възможност да открия непознати, повторни преводи от гръцки слова, които са били веднъж преведени в ранната старобългарска епоха. Става дума за Епифаниевата хомилия за слизането в ада, която влиза в състава на старобългарските паметници — Клоцовия и Супрасълския сборник, — където е запазен по-архаичният старобългарски превод от оня, който беше открит в Германовия сборник и носи белезите на Преславското книжовно средище, а също и на двата старобългарски превода на Мъчението на четиридесетте мъченици от Севастия, единият от които също се отнася към Преславското книжовно средище, а другият, открит наскоро, е направен, като са спазени кирило-методиевските преводачески традиции. В Преслав се е създало ново виждане за начина, по който трябва да се предават гръцките текстове на старобългарски. Изследванията са още в самото начало.[12] Те ще трябва постепенно да обхванат и каноничните книги, тяхната т. нар. втора, симеоновска редакция.

Ако бихме желали да установим какво е влиянието на кирило-методиевската традиция върху българския литературен език в първия период от неговия развой, ние ще трябва да кажем, че в същност Кирило-Мето-

[11] К. Мирчев. Цит. съч., с. 49 и сл.

[12] Д. Иванова-Мирчева. К вопросу о характеристике болгарских переводческих школ от IX—X до XIV в. — Palaeobulgarica/Старобългаристика, 1977, кн. 1, с. 37—48.

диевият език ляга в основата на българския литературен език. На българска почва, в двете книжовни средища той се развива и се обогатява. В Преславското средище има някои нововъведения, които не представят някакъв друг език, нито дори биха могли да се определят като ново качество на Кирило-Методиевия език. Новото се явява, за да допълни и обогати старото, наследеното.

Следващият период от развоя на българския литературен език обхваща XIII, XIV и първата четвърт на XV в. Той съвпада с Търновската книжовна школа. Исторически това е времето на разцвета на Второто българско царство при владетелите Калоян, Иван Асен II, Иван Александър, Иван Шишман. Един интензивен културен живот, покровителствуван от страна на държавните глави и на болярството — това са условията, които стимулират и развитието на самия литературен език като функция от литературата. Наред с Търново трябва да спомена и трескавата книжовна дейност на Атон. Целият XIII в. е подготовка на реформата в текстовете на богослужебните книги и и на литературния език, на въвеждането на нова преводаческа техника. В историята тази реформа носи името на Патриарх Евтимий. На българската църква, в която владее исихазмът и която е в непрекъсната борба с ересите и „извращенията“ на божественото учение, е нужен „чист“ литературен език, отдалечен от всекидневния език на народа, на „земния свят“. Богослужебните книги се поправят, сверяват се с гръцките оригинали, текстовете се изчистват от „ереси“. На литературата, която разработва „божествени“ теми, е нужен „чист“, изискан език. Може да се каже, че книжовниците от Търново и Атон тъкмо в това време успяват да тласнат литературния език по пътя на lingua sacra.

За да можем да разберем и правилно да оценим тези тенденции, наложени на литературния език, ние трябва да ги оценяваме конкретно-исторически. Тринадесети и XIV в. са векове на късното европейско средновековие, когато господствуват като езици на църквата, официалната литература и науката класическите езици на древността — латинският и старогръцкият. България не отстъпва в това отношение. Но тя си създава свой класически език на църквата и литературата. Това е старобългарският, Кирило-Методиевият език, доведен през тези векове до съвършена, класическа форма.

Както видяхме от периодизацията на говоримия български език, тъкмо в тези векове той преживява големи структурни промени. В него се настанява аналитичният строй (отпадат падежните форми и склонението при имената), вземат връх някои балканизми, като например членуването: *жена — жената, дете — детето, човек — човекът*; настанява се бъдеще време, образувано от застъпниците на старобългарския глагол хотѣти (хощѫ писати — *ще пиша*); удвояване на допълнението от типа *мене ме викат, детето го биха* и под. А литературният език на Търновската школа строго пази своя синтетичен характер, като не допуска посочените черти. В рамките на пълния синтетизъм, т.е. на пълното запазване на падежните форми при имената, се наблюдава само известно прегрупиране на склоненията, генерализация на някои падежни окончания и т.н. Езикът на Търновската книжовна школа възприема богатството на старобългарския литературен език, като употребява цялата старобългарска лексикална и морфологична синонимия, за която стана

дума по-горе, пази и най-архаичните облици и форми наред с онези, които Ягич нарича „сравнително по-нов езиков тип". Разраснали са се изключително много — противно на правилата на самия старобългарски език — конструкциите dativus absolutus, dativus cum infinitivo и конструкциите от причастия. Съвсем нов, различен от старобългарския е словоредът на изречението — силно грецизиран. Възприета е повсеместно като норма и употребата на местоименията **нже**, дори най-често като несклоняемо **еже** за предаване на гръцкия членуван инфинитив или за въвеждане на подчинени изречения. Това са езиково-стилни норми. Към тях трябва да добавим и наличието на нова, Търновска преводаческа школа, различна от двете старобългарски, за които бе дума по-горе, със свое отношение към гръцкия оригинал, със свои постоянно повтарящи се начини на превеждане на определени думи, форми, съчетания. Езикът и стилът на възникналите през XIII—XIV в. преводи носи същите особености, които намираме в езика на Евтимий, оригиналното творчество на Григорий Цамблак, Йоасаф Бдински и другите последователи на Търновската школа. Езиково-стилната и правописната норма са широко възприети и общозадължителни.[13]

В тези два века българският литературен език е най-отдалечен от говоримия български език. Той е плод на един домашен, български развоен процес, повлиян от духа на късното европейско средновековие и от господствуващите тенденции на Балканите. Този език влияе върху руси, сърби и румъни. И в тези векове той пак не може да се нарече международно к о й н е, а е народностен език с международна функция.

Как бихме могли да оценим ролята на кирило-методиевската традиция през този период? Творците на езика на Търновската школа се стремят да пазят свято кирило-методиевските традиции и онова, което са наследили от българския литературен език до XII в. включително. Те дори стимулират някои слабо развити особености на старобългарския език, но не оценяват една основна черта на Кирило-Методиевия език — неговия дълбок демократизъм. Защото двамата братя търсеха най-близката до народната дума и форма, за да може езикът на свещените книги и на проповедта им да бъде разбираем. Те се обърнаха към един български диалект и оттам взеха живи, естествени и прости изразни средства; потърсиха свободния, смислов превод; за новите понятия изковаха нови думи от естествените словообразователни средства на говоримия език; допуснаха в езика на свещеното писание и непреведени гръцки думи, и то във формата, с която са били употребявани във всекидневната гръцка реч.

В края на XIV в. България пада под османско робство, което трае цели пет века, включвайки в себе си и Българското възраждане, създаването на българската нация заедно с българския национален говорим и литературен език. Крайно неблагоприятните икономически, политически, социални и културни условия, при които трябва да се развива литературният български език през това време, дават много голямо отражение върху процеса на развитието му, забавят го и което е особено

[13] Д. И в а н о в а - М и р ч е в а. Евтимий Търновски, писател-творец на литературния български език от късното българско средновековие. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. С., 1974, с. 197—210.

важно, децентрират го. Литературната дейност вече не се направлява от авторитетни литературни центрове, както е през старобългарския период (Охрид и Преслав) или през среднобългарския (Търново, Атон). В първата четвърт на XV в. все още се чувствува силното влияние на среднобългарския литературен език, на езика на Търновската школа. Макар и главно в емиграция, учениците на Евтимий Търновски продължават своята дейност. Най-ярък техен представител е Григорий Цамблак— един необикновен писателски талант.

В пределите на България в първите векове на робството книжовният живот продължава да се поддържа чрез преписването на църковни книги, характерът на техния език зависи от характера на протографа. За развитие и обновяване на литературния език не може да става и дума. Едва през XVI в. можем да говорим за известно възраждане на литературния живот в Софийската книжовна школа, където се появяват и някои оригинални произведения. Софийската книжовна школа от XVI в. има силно влияние върху значителна част от българските земи. Езикът, на който се пише в нея, е от особен тип. По основните си структурни и стилно-езикови особености това е литературният език от среднобългарски тип, но по отношение на фонетиката и графиката си е силно повлиян от сърбизираната форма на старобългарския език, т.е. от т. нар. славяносръбски език, който по онова време играе роля на литературен език у сърбите. Езикът на софийските книжовници от XVI в. по тези причини трябва да бъде наречен б е з ю с о в (т.е. без носовки, без назални гласни) с р е д н о б ъ л г а р с к и л и т е р а т у р е н е з и к, защото по този начин се определя и езиковата система, и езиковата норма. Системата е българска, а нормата — под чуждо влияние.

Тази литературна форма в българските земи скоро се измества от донесения от Русия, русизиран старобългарски език, който се нарича ц ъ р к о в н о с л а в я н с к и (или ч е р к о в н о с л а в я н с к и). Книгите, създадени или преписани на езика на софийските книжовници, могат да се срещнат в следващите векове в Етрополската школа, около манастира Варовитец. Но все пак господствува църковнославянският език, който се разпространява в българските земи чрез отпечатаните в средата на XVII в. в Русия богослужебни книги, необходими за източноправославното богослужение. Той има едно особено голямо предимство — че е в печатна форма и нормата му е определена и неизменна. Църковнославянският език в XVII и XVIII в. е извървял няколковековен път на развитие и се е превърнал в затворена система, в свещен език. Той вече не се развива и изменя, никой не го говори, нито пише на него, само лексиката и фразеологията се заема от него, като материал за оригиналното творчество на българските писатели от това време. Това са т. нар. ц ъ р к о в н о с л а в я н и з м и. Църковнославянският език е бил много лек за разбиране от българите, защото е носел старобългарското словно богатство, и у нас е бил използуван не само в богослужението. По църковнославянските книги, като например „Часословът", „Наустницата" и др., са се учели да четат и пишат в к и л и й н и т е у ч и л и щ а. Църковнославянизмите навлизат в търговската кореспонденция на тогавашната интелигенция, в нейния по-изтънчен език. Църковнославянският език се определя в науката като „руска редакция на старобългарския език". Неговото развитие започва от IX в., когато в Русия се

приема християнството. Тогава от пределите на България започва един интензивен процес на влияние: не само богослужебните книги, преведени от Кирил и Методий и техните ученици, но и произведенията на изтъкнатите старобългарски писатели, като Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Презвитер Козма, се преписват в Русия. Старобългарският литературен език заживява на руска почва и това продължава до средата на XVII в. Този език е български не само по своята първоначална основа, както личи например от наличието на **шт, жд**, на мястото на праславянските *tj, *dj (срв. **свѣща, рождество**), в развоя на групите **ор, ол** (срв. **глава, градъ**) и още някои особености. Руската фонетика от своя страна повлиява върху старобългарските носови гласни, като ги заменя — голямата носовка с *у*, малката с *я* (срв. **ржка**—*роука*, **зѧть** —*зять*). Новите изследвания показват, че ние трябва да търсим българско влияние във формирането на църковнославянския език не само в началото, през X и XI в., но и до XIV в. и първата четвърт на XV в., т.е. и във времето, когато в Русия интензивно влияе Търновската книжовна школа със своите езикови норми, т. нар. „второ южнославянско влияние", което се проявява и в литературата, и в изкуството. За разлика от старобългарския език в църковнославянския състоянието на именната система е друго — в същност онова, което ни е познато от Търновската школа, където в рамките на пълния синтетизъм се наблюдава прегрупиране на склонитбените категории. В глаголната система, запазена такава, каквато е и в старобългарски, а и до днес в българския език, се наблюдава разрастването на причастните конструкции и на dativus cum infinitivo, което характеризира езика на Евтимий Търновски и неговите ученици и последователи. Ако към това добавим и познатия „търновски" словоред, ще можем да се уверим, че трябва да бъде ревизирано досегашното ни становище за времето на формирането на църковнославянския език.[14]

В българския литературен език от донационалната епоха има още една форма, използувана като литературен език през XVI и особено през XVII и XVIII в. Това е езикът на българските дамаскини. Специалистите знаят, че под д а м а с к и н и разбираме особени сборници със слова, които съдържат словата на гръцкия писател от XVI в. Дамаскин Студит, написани на народен гръцки език и отпечатани в книгата му „Съкровище". Те много наскоро се превеждат у нас също на народен български език. Това е пръв опит народният език от тези векове да влезе в литературна употреба и като всеки пръв опит е твърде примитивен. Основата е диалектът на създателя, преводача или преписвача. В по-късните преписи тези пластове се натрупват, без да се стигне до нормираност. В езика на дамаскините намираме и елементи от среднобългарския, „безюсов" традиционен тип, и елементи от църковнославянския език. В тези сборници постепенно навлизат и други слова, които не принадлежат на Дамаскин Студит, но които се подлагат на същата по тип литературна и езикова преработка. В този опит за използуване на народния, говоримия език за литературна дейност Беньо Цонев виждаше началото на съвременния

[14] Д. И в а н о в а - М и р ч е в а. Задачи на изучаването на църковнославянския език. — Бълг. език, 1977, кн. 6.

български литературен език. Но ред обстоятелства и съображения, които е трудно да се изброят тук, не позволиха тази теза да бъде възприета. И все пак значението на езика на дамаскините е огромно. Те фактически проправят пътя към създаването на българския национален литературен език. Те са една школовка и за първите български възрожденци, като Паисий Хилендарски. Неофит Бозвели и др.

В българското езикознание е възприето схващането на Любомир Андрейчин за началото на българския национален литературен език.[15] Той обръща внимание на историческите условия и по-точно на образуването на българската нация. Това става в средата на XVIII в. с „История славеноболгарская" на Паисий Хилендарски. Самите книжовници, като Паисий, Софроний, Неофит Рилски, Неофит Бозвели, са възпитаници на килийните училища; те владеят църковнославянския език, познават традиционната литература, останала от софийските книжовници, чрез които се свързват и с Търновската школа, а оттам със старобългарския литературен език и с кирило-методиевските литературни традиции, познават и езика на дамаскините. Има данни, че самият Софроний Врачански например е преписвал дамаскини. И не е чудно, че езикът на съчиненията на първите български възрожденци, в които произведения се явяват новите възрожденски идеи за национално съзнание, за национално събуждане и свобода, са написани на смесения език на заварената литература: в този език прозират родните диалекти на книжовниците, някои норми от традиционната литература, църковнославянизми.

По-нататък българският национален литературен език извървява кратък, но интензивен път на бързо оформяне, преминал през много борби и горещи филологически спорове. През XIX в. вече са се установили неговите норми, в които важна роля играе и кирило-методиевската традиция, пренесена по няколко линии в него.

В своя вековен, бурен и сложен път на развитие българският литературен език остава винаги верен на кирило-методиевските традиции.

---

[15] Л. Андрейчин, В. Попова, Хр. Първев. Някои въпроси около изграждането и развоя на българския книжовен език. — В: Христоматия по история на новобългарския книжовен език. С., 1973, с. 5—23.

Василка Тъпкова-Заимова (София)

„ВИЗАНТИНИЗМЪТ“ И ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Обилната литература, която близо два века изследвания посветиха на делото на солунските просветители, е дала множество изчерпателни отговори на основните въпроси за зараждането и разпространението на българската средновековна книжнина и нейното значение за развитието на славянските култури.[1]

Изглежда все пак,че някои проблеми, които са свързани с характера на епохата, с политическите взаимоотношения на Балканите през IX в., все още дават повод за полемика всред учените. Тези проблеми понякога като че ли се решават емоционално, а не са поставени на широка основа и в научна взаимовръзка.[2]

---

[1] Преглед на литературата след 1970 г. вж. у S v. N i k o l o v a. Nouvelles recherches sur la vie et l'oeuvre de Cyrille et Méthode. — Palaeobulgarica, 1977, 4, p. 34—49; тук има и указания за предходните изследвания по Кирило-Методиевите въпроси. В тази статия обаче не са изтъкнати достатъчно тенденциозните моменти в някои от посочените работи, като например статията на Б. П а н о в. Во којя област на Македония бил кнез словенскиот просветител Методија. — Гласник на Институтот за национална историја, 1972, № 1, с. 125—134, резюме от която (непосочено у Николова) е дадено в: Actes du IIe Congrès International des Etudes du Sud-Est européen. II. Athènes, 1972, p. 367—378; вж. и нашите критични бележки на с. 377 и 378 в същия том.

[2] Тази мисъл много правдиво е развита у D. O b o l e n s k y. The byzantine Commonwealth. London, 1971, p. 1—3. През последните години излезе статията на A.-E. T a c h i a o s. L'origine de Cyrille et Méthode. — In: Cyrillomethodianum. II. Tessalonique, 1972—1973, p. 98—140, в която между другото авторът си поставя за цел да отговори на българските изследвачи, които поддържат повече или по-малко мнението за славянския произход на Кирил и Методий, тъй като (вж. с. 101 под линия) югославските учени никога не били оспорвали гръцкия им произход (за последното обаче не се привеждат доказателствата). Ние изказахме мнението (вж. В. Т ъ п к о в а - З а и м о в а. Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий. — В: Константин-Кирил Философ, С., 1969, с. 64), че произходът на солунските просветители не е въпрос на национален престиж. С други думи, тяхното значение за развитието на българската книжнина си остава неизменно независимо от произхода им. Но би трябвало да се обърне внимание на автора на тази статия, че има положения, които не са дори в полза на самата теза, защищавана от него; например той изтъква, че според Житието на Кирил апостолът настоява по време на хазарската мисия за освобождаването на „гръцки“ пленници (A.-E. T a c h i à o s. Op. cit., p. 106). че се говори за „гърци“ в Рим (пак там), като с това стеснява понятието „византийци“, което в славянските текстове винаги се предава с „гърци“. Прочее, ако се приеме, че Кирил действува само като „грък“, твърде много се ограничава неговата дейност като в и з а н т и й с к и мисионер. Също така странно е да се привежда като доказателство,

„Византинизмът", това модерно понятие, не е за онова време агресивна сила, излъчвана от държавните и църковните институции на империята, която да си поставя за цел с даване на облаги, със средства на насилие и пр. да задуши всички опити за разцъфтяване на култури, които биха се опитали да съперничат с византийската. Политическата идеология на империята е много по-сложна и по-гъвкава.

Девети век е век на възход за Византийската империя, век на „реконквиста". На Изток арабите са достатъчно ограничени в своите действия и столицата вече не е заплашена от тях. Унищожени са и последиците от иконоборството. Но на Запад християнският свят издига Карл Велики като император в нарушение на основното византийско схващане за единството на „владетелското семейство", в което може да има само един „баща" на владетелите с титла василевс (на ромеите). Следователно нататък се насочват главните дипломатически акции за ограничаване на създалото се ново положение, което още тогава се представя ту като дипломатическа, ту като църковно-доктринална проблема за политиката на Цариград.[3] Така започва двойствената насоченост на византийската политика към славянския свят — подходът е различен към онези, които са притегляни към Запада, и към тези, които са се били настанили в балканските провинции на империята.

Ето прочее откъде идват споровете в тази иначе добре изяснена политическа линия. От една страна, Византия упорито се стреми да наложи властта си на тези свои територии, главно в Епир и Пелопонес, населени вече със славяни, но невлезли в българската държава. От друга страна, подготвя моравската мисия с изработена програма за славянска писменост, създадена по предварителен план.

Действително през целия IX в. походите, организирани на Балканите от византийските управници към славянските полусамостоятелни области, са твърде чести: характерен пример е принудителното прикрепване (може би по време на Никифор I) на многобройно славянско население към митрополията на Патрас. Подобен случай на закрепостяване на славянско население е отбелязан в Солунско. Опити са правени и в полза на светогорските манастири все в същата епоха. Успехите в тази насока въпреки съпротивата на славянските общини са били безсъмнени. С право множество изследвачи отбелязват в този период съществуването вече на теми — Пелопонеска, Никополска, Кефалонска,— които свидетелствуват по безспорен начин за възстановяването на византийска власт в тези земи.[4]

Но твърде добре е известно, че покоряването на полунезависимите славянски общини в пределите на империята не е вървяло само чрез военни походи, а с провеждане на системна политика на християнизира-

---

че макар и да имало „спорадично заселени славяни в Солунско", не можело да се твърди, че образували там „класа" (пак там, с. 115). Нима във Византия класите са национални?

[3] Вж. H. Ahrweiler. L'idéologie politique de l'empire byzantin. Paris, 1975, p. 37 etc.

[4] V. Tăpkova-Zaimova. Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce. — Etudes balkaniques, I, 1964, p. 117 etc.; G. Ostrogorsky. The byzantine Background of the Moravian Mission. — Dumbarton Oaks Papers, 19, 1965, p. 1—18.

не, което постепенно води до „византизиране“, т.е. до включване в цялата сложна система на икономическия и политическия живот, изработена благодарение на дългогодишен административен опит. Така се е вървяло постепенно към цялостно приобщаване, което може би не би трябвало да отъждествяваме със сегашното понятие „асимилиране“, защото подходите не са еднакви: във византийския свят не се е търсело начин да се откъснат новите пасоми от своята териториална обособеност, от особеностите на бита си — всичко това е идвало от само себе си с усвояване на византийската култура, поставена на стари здрави основи и добила широко разпространение. И трябва да се подчертае още веднъж, че подходите на византийската дипломация с помощта на Цариградската църква са били успешни за времето си — славянските племена в Пелопонес и Тесалия, невключени в състава на българската държава, скоро загубили облика си, така както множество етнически групи по източните граници на империята не успявали дълго да запазят своята специфична физиономия, а умножавали броя на поданиците-ромеи. Тези успехи се дължат на неизменната идея за единството на византийското „отечество“ с християнството, представлявано от Цариградската патриаршия.

За постигането на тези успехи чрез включване в една общност (*πολίτευμα*), която един учен в последно време се опита да преведе с модерното понятие Commonwealth[5], немалко значение има отношението, което е проявявано към отделните езици, наречени от някои автори н а ц и о н а л н и.

Впрочем това е въпрос, много дискутиран както в миналото, така и до днес. Какъв е смисълът на т. нар. триезична ерес? Поддържа ли се тя неизменно в традиционната византийска политика или има моменти, в които се правят отстъпки?

В разглеждания период, когато Византия е в експанзия, както казахме, отново се прилага една политическа линия, наречена условно от някои историци „византийски империализъм“[6], или по-скоро връщане към поддържаната стара идея за божествен „ред“ в империята, който и пред чуждия свят, и пред самите поданици на Византия се представял като олицетворение на провиденциалната ѝ мисия. Но според Д. Закитинос в същия период Византия „жертвувала ойкуменизма на гръцкия език, за да запази универсалността на културата си“[7].

Напоследък В. Ваврйинек направи преглед на някои изказани мнения по този въпрос, поставяйки си за цел да уточни винаги ли гръцки език е налаган като единствен литургичен език на Изток, какви отклонения са правени в това отношение и какво е било становището по времето на Кирило-Методиевата мисия, т.е. дали наистина е пожертвуван официално „ойкуменизмът на езика“. Позовавайки се и на някои наблюдения на И. Шевченко и др., той показва, че в кръга около Фотий гръцки език отново е смятан за език *κατ'ἐξοχήν* на Свещеното писание. Затова

[5] Вж. тук бел. 2.

[6] V. V a v ř í n e k. The Introduction of the Slavonic Liturgy and the byzantine Missionary Policy. — In: Beiträge zur Byzantinischen Geschichte im 9—11 Jahrhundert. Praha, 1979, p. 255—281. За „триезичната ерес вж. подробно у I. D u j č e v. Il problema delle lingue nazionale nel medio evo e gli Slavi. — Ricerche slavistiche, 8, 1960, p. 39—60 (препечатано в: Medioevo bizantino-slavo, II, Roma, 1968, p. 43—68).

[7] Вж. Ahrweiler. Op. cit., p. 37.

и Константин-Кирил, оборвайки триезичието, не се позовава на някакъв съвременен нему документ, а прибягва до мисли, изказани в по-ранна епоха от Йоан Златоуст, и така се стреми са оправдае създаването на славянска писменост.[8]

Не можем да отминем без внимание тези правдиви заключения. Те дават повод да се замислим отново по въпроса за инициативата на двамата братя и по-точно на Константин-Кирил не само в провеждането, но и в подготовката на моравската мисия. Но не може да се изпуща един момент: ако и инициативата за създаване на славянски букви да изхожда от Кирил, тая инициатива не може да не е разчитала на разбирането и подкрепата на определена среда всред управляващите кръгове. Моравия е била наистина периферен район за Византийската империя, но е била включена в общия план за разширяване влиянието на византийската мисионерска дейност и на нея не може да се гледа извън общия стремеж за разделяне църковните сфери между Изтока и Запада. В такъв смисъл не изглежда изключено и самият Фотий да приеме такава програма (поне в ограничения ѝ вариант, т.е. без цялостен превод на литургията на славянски), като се има пред вид, че той е най-изявеният и последователен привърженик на политиката, провеждана от Василий I.[9]

Прочее нека припомним, че империята на Карл Велики се разпада бързо. Но независимо от междуособните борби на наследниците му и едните, и другите продължават да предявяват правата си върху славянския свят в бившия Илирик и в Средна Европа. Т. нар. divisio imperii през 843 г. е само етап във вътрешната политика на Людвиг Немски, чрез която той търсел да заздрави положението си по отношение на съседните славяни: ето защо покръства 14 чешки князе в Регенсбург. Заздравяването на Моравия и тенденцията за независимост при Моймир, а малко по-късно при Ростислав[10] стават причина той да предприеме към Моравия походи през 846 и 848 г., а същевременно да окаже покровителство на Прибина, негов васал в Панония. Това неприязнено отношение към Моравия се засилило още повече през 50-те и 60-те години, когато Ростислав установил по-трайни връзки с чешките князе. Натискът от германска страна към Моравия и изобщо към славянския свят по границите на Германската империя бил подпомаган в църковно отношение от диоцезите на Пасау и Залцбург. От друга страна, съвсем обясним е интересът на Византийската империя към Велика Моравия: тази страна се намирала на границата на две зони, където открай време се кръстосвали източното и западното влияние.

Изпращането на Кирило-Методиевата мисия в Моравия намира своето естествено и логично обяснение, като се съпоставят тия известни факти.

---

[8] Вж. D. Zakythinos. Byzance et les peuples de l'Europe du Sud-Est. La synthèse byzantine. — In: Actes du 1-er Congrès international des Études balkaniques et Sud-Est européennes. III. S., 1969, p. 21 etc.; *Δ. Ζακυθινός. Κωνσταντίνος ὁ Φιλόσοφος καὶ ἡ διαμόρφωσις τῶν Σλαβικῶν γλωσσῶν.*—Variorum Reprints, London, 1973, IX, p. 74 etc.

[9] G. Ostrogorsky. Op. cit., p. 85 etc.

[10] Вж. подробното изложение у Г. В. Сотиров. Причините за моравската мисия на Кирил и Методий според новата чехословашка историография. — Истор. преглед, 1975, кн. 5, с. 98 и сл.; G. Sotirov. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. — Paleobulgarica, 1977, 3, p. 79—89.

Разбира се, не трябва да се изпускат и местните условия, т.е. културно-политическите задачи, които стоели пред западните славяни на определен етап от общественото им развитие. В рамките на политическата идеология на Византия тази мисия е част от цялостната концепция за привличане на народите, които се живеели в граничните райони на византийския свят, за по-плътното им привличане към тази „общност".

Ето защо ние определено смятаме, че азбуката и първите преводи на книги са били предназначени за Моравия, а не създадени за България[11] или още по-малко за витинските славяни,[12] независимо от това, че ни се струва възможно именно там, в манастира „Полихрон", да е работила първоначално Кириловата група върху създаването на писмеността и превода на първите книги.[13] Ако тази писменост беше създадена за българските славяни, т.е. за онези, които са влизали вече в пределите на българската държава, това би означавало, че точно от византийска страна се изковава едно оръжие, което българските управници (и по-точно Борис) биха използували веднага и наготово срещу цялата дотогавашна акция за приобщаване на българската общественост към културната сфера на Византия. България е била най-непосредствената съседка на Византия, затова целта е била да се включи цялостно във византийската културна сфера. Оттам е трябвало да дойде и политическото подчинение, или, както казва по-късно Василий II, „възвръщане" към империята. Това е изразено ясно в ликуващите съобщения, с които византийските хронисти и писатели отбелязват след покръстването „ведрината", която зацарувала на Запад, т.е. на Балканите, „приобщаването към ромейските нрави", а един анонимен автор дори направо казва, че Борис обещал да се подчини и да сключи вечен и ненарушим мир.[14]

Подобно е било и отношението към сърбите, където в този период също се отправят византийски мисии. И това доста ясно личи от декларацията на Константин Багрянородни: „До Властимир българите бяха в мирни отношения със сърбите, обичайки се взаимно като съседи и граничещи помежду си. Те бяха в зависимост и подчинение спрямо ромейските императори и бяха облагодетелствувани от тях."[15]

Ако действително Кириловата мисия беше дори минала през България на път за Моравия, за да предаде тук част от своя опит и подготве-

---

[11] Значителен брой български учени са изказали мнение, че славянската писменост е била създадена за България или че Кирил и Методий са работили известно време в България на път за Моравия. Такива мнения, изказани напоследък, са посочени в „Българска Кирило-Методиевска библиография за периода 1963—1968 г." от И. Дуйчев, А. Кирматова, А. Паунова. — В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. С., 1971, с. 433.

[12] А. Е. Тахиаос. Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирила до Моравской миссии. — В: Константин-Кирил Философ, с. 285—293.

[13] А. Е. Тахиаос. Цит. съч.; А. С. Львов. О пребывании Константина Философа в монастире Полихрон. — Сов. славяноведение, 1971, 5, с. 80—86; вж. обаче критичните бележки на С в. Николова. Цит. съч., с. 38 — това, че е неприемливо мнението Кирил да е бил единственият създател на славянската писменост.

[14] Вж. тези примери и общата постановка у М. Войнов. Промяната на българо-византийските отношения при цар Симеон. — Изв. Инст. за история, 18, 1967, с. 156.

[15] C. Porphyrogenitus. De administrando imperio. Ed. Gy. Moravcsik, R. Y. H. Jenkins. Budapest, 1949, p. 32.

ните книги, то би означавало на практика, че още тогава биха били поставени основите на онова, което е постигнато от Борис след нейния неуспех в Моравия, т.е. създаването на собствена културна среда благодарение на славянската книжнина. Също така защо би дала империята книжнина на ония славянски общини, включени вече в територията ѝ, които тя системно е вкарвала в руслото на своя живот, стараейки се да ги „елинизира", както казва Лъв VI и каквото и значение да дадем на тази дума?[16] Това положение важи и за витинските славяни, нейни поданици.

Съвършено друго е било положението в Моравия, в Панония, в чешките земи, дори в Панонска Хърватия, където много по-трудно би се въвела гръцката книжнина и където на неразбираемия латински език е трябвало да се противопостави нещо, което действително би привличало интереса на новопокръстените, па били те само от висшите кръгове.

Византийската акция в лицето на Кирил и Методий и на кръга около тях е била точно така разбрана от средите на немското духовенство, което, започвайки борба срещу тях, се бори срещу настъпващия там византинизъм с цялостното му значение в сферата на международните тогавашни отношения. Затова в „Покръстването на баварци и карантанци" се говори за Методий и като грък, и като славянин (от Истрия). В единия случай се има пред вид неговата принадлежност към византийската общност, в другия случай — произхода му.[17]

От всичко това не следва, че солунските просветители са само проводници на едно дело, което е изключително в услуга на патриаршията и е част от общата линия на византийската политика. Няма съмнение, че те действуват първоначално така, както биха действували множество хора от техния свят и с тяхното верую, т.е. като мисионери, имащи за цел да работят за „просветлението на душите". Това е даденост, която трябва да се приема в рамките на съответната епоха. Те не са нито първите, нито единствените, които работят самоотвержено за един духовен идеал, на който са се посветили. Но в упоритостта и гъвкавостта, която влагат в работата си из ония места, където са гонени и онеправдани, има нещо, което ги отличава от хората на времето им. Личната инициатива, която влагат в апостолството си, не върви само по линията на църковното мисионерство и оттам — изобщо на византизацията, а се проявява като един вид „славянски патриотизъм"[18]. Те дори се опитват да потърсят подкрепата на Рим в провеждането на тази своя апостолска дейност.

С други думи, макар и да не са могли да бъдат свидетели на разпространението и развитието на своето дело, те не са само случайни инициатори на последвалото избуяване на славянската писменост, на широкото ѝ разпространение от българската държава, която я приема и става огнище за излъчването ѝ.

---

[16] Вж. Г. Т. *Κολίας. Ἠσκησεν ὁ αὐτοκράτωρ Βασίλειος ὁ Α' ἐξελληνιστικὴ πολιτικὴ ἔναντι τῶν Σλάβων. Τόμος ἑορτίος Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου. Ἐν Θεσσαλονίκῃ*, 1966, p. 211.

[17] Вж. В. Тъпкова-Заимова. Солунските славяни. . ., с. 68, бел. 6.

[18] Някои мисли вж. у П. Динеков. Личността на Константин-Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ, с. 27; П. Петров. Историческите основи ний Кирило-Методиевото дело. — В: 1100 години славянска писменост. С., 1963, с. 83; V l. Topentscharov. Saint Cyrille, ABC de la Renaissance. Paris, 1969, p. 25 etc. Общо за патриотичната екзалтация вследствие на покръстването и разпространението на славянската писменост в България вж. D. Angelov. Le patriotisme en Bulgarie médiévale (IXe—XIVe ss.). — Palaeobulgarica, 1977, 1, p. 17.

Инициативата на Борис да приюти моравската мисия е съвършено нов момент, който бележи скъсване с дотогавашното провеждане на византийската линия. Тази нова инициатива не е могла да бъде официално отблъсната от Византия, тъй като формално мисията на Моравия и нейните представители са били изпратени от Цариград. Оръжие, изковано от Византия,то се е обърнало срещу нейната политическа идеология и е откъснало славянския свят от Orbis byzantinus.

Тук именно се проявява своеобразната роля на византийското начало на Кирило-Методиевото дело. От една страна, то става причина да се създаде „славянската филология", както се изразява Закитинос, и езикът на българските славяни да добие много широк обхват като културен език на голям район в Югоизтока и Източна Европа. Но точно затова не трябва да виждаме, както този автор, в новосъздаващата се „славянска филология" само една „славогласна византийска книжнина"[19], защото тя тръгва по свой път на развитие. Елинското наследство натежава безспорно във везната, но във всяка култура има наследяване, преминаване, предаване. Славянската култура във всичките си разновидности и най-вече в старобългарския си обхват, чието начало е в Кирило-Методиевото дело, не е вариант на византийската култура, а съществуваща сама за себе си култура, която има широко разпространение. В такъв смисъл „това, което означихме като „византинизъм", т.е. идеята, вложена в политическата идеология на империята, е срещнала едно от най-големите си противодействия, които самата тя е подхранила в стремежа си за универсализъм. От друга страна, ако погледнем на нещата откъм общобалканското им значение, безсъмнен факт е, че следвайки своя византийски прототип, славянската култура създава епоха, чиито измерения могат да се преценят най-вярно пак в съпоставка с византийската култура.

[19] *Ζακυθινός*. Op. cit., p. 71 etc.

Mario Capaldo (Roma)

LETTERATURA AGIOGRAFICO-OMILETICA DI TRADIZIONE CIRILLOMETODIANA PROBLEMI E PROSPETTIVE DI RICERCA

La filologia slava è da sempre impegnata a discernere, nella storia delle civiltà letterarie slave medievali e moderne, tradizione e innovazione, a riconoscere cioè in queste, insieme all'insorgere di forme e idee nuove, anche il persistere di quelle del passato, trasformate a volte in vuoti simulacri a volte in miti appassionati e vivissimi. E' per questo che la più remota vicenda di questa storia, quella cirillometodiana, che è anche quella che più miti ha generato, è stata e continua ad essere al centro dell'interesse dei filologi slavi.

E' un'impresa non facile, nonostante le apparenze, fare l'inventario dell'eredità letteraria cirillometodiana, di quella originale come di quella di traduzione. E ciò sia a causa dei dati frammentari e spesso discordi della tradizione manoscritta del fondo testuale slavo ecclesiastico antico sia a causa delle oscurità o incertezze o approssimazioni delle fonti al riguardo (a partire da quelle più antiche, le leggende pannoniche, la leggenda italica, ecc.) E' un'impresa questa tanto più ardua quanto prù vasto diventa l' orizzonte della nostra ricerca, a mano a mano cioè che la nozione di eredità letteraria cirillometodiana passa dall' accezione ristretta di dossier di traduzioni e opere originali dei due fratelli di Salonicco ad una più ampia, comprendente anche l'attività dei loro discepoli diretti, tutti gli scritti cioè che risalgono ad epoca o, se si vuole, a scuola cirillometodiana.

Al centro del nostro interesse é quella parte del patrimonio letterario di tradizione cirillometodiana in cui dapprima e più nettamente si sono manifestati alcuni tratti tipici e tendenze caratteristiche della letteratura slavoecclesiastica: il complesso dei testi che costituiscono il genere letterario agiografico-omiletico. Il nostro tema ha, a ben considerare, due aspetti. Da una parte esso è rivolto indietro alle origini cirillometodiane di questo genere letterario, a stabilire l'inventario dei testi, a definirne il rapporto con i modelli (canonici o esemplari) greci, a misurarne l'originalità, lo specifico, ecc.; e per un altro verso cerca di ricostruire la fortuna. Noi qui ci occuperemo soltanto del posto occupato da questi testi nel sistema letterario cirillometodiano e, più in particolare, di alcuni problemi riguardanti sia il fondo originale che quello di traduzione.

Certamente risale ad epoca cirillometodiana la traduzione del Nuovo e dell'Antico Testamento. E' un fatto questo su cui la concorde testimonianza delle fonti non permette di nutrire alcun dubbio. Ma ecco che già in rapporto a questo fatto indubitabile gli studiosi si trovano impegnati a far luce su una serie di problemi di fondamentale importanza ancora insoluti: la *varia lectio* della tradizione manoscritta (cioè la storia della tradizione e la critica del testo), l' oscillazione tra tradizione greca e tradizione latina (anche in quello strato del testo slavo in cui la tradizione manoscrita é più compatta), ecc. Tra tutte queste incertezze una cosa è comunque ben chiara, e cioè che il lavoro di traduzione é stato compiuto in varie fasi. A noi preme ricordare la prima e la destinazione liturgica che la caratterizza.

Cirillometodiana è anche la traduzione dell'eucologio, comprendente trebnik, služebnik e časoslov (rituale, liturgiario e libro d'oro). Così almeno sembra di doversi intendere il вьсь цр҃ъковънъıи чинь нсплънъ di *Vita Constantini* XV. Il frammento più antico di questo libro composito sembra essere *l'Eucologio sinaitico*, che però non essendo, come pare, linguisticamente omogeneo, pone il problema della sua composizione (cioè degli elementi di varia provenienza che lo compongono) e della ricostruzione dell'eucologio cirillometodiano. E' certo in ogni caso che anche la destinazione di questo libro era liturgica.

Un' altra traduzione cirillometodiana é costituita dalle цр҃ъковные слоужвы di cui parla la *Vita Methodii* XV e cioè, verisimilmente, dal nucleo di tre libri (octoecho, triodo, menea) che per intero saranno tradotti solo in seguito, probabilmente già da Clemente. Nel cap. XXVI della Vita di Clemente, scritta da Teofilatte, leggiamo infatti che Clemente „perfezionò la traduzione di ciò che si santa" (*τὸ ψαλλόμενον συνετέλεσε*). Ora anche in questo caso la destinazione liturgica della traduzione è fuori discussione.

Nel cap. XV della *Vita Methodii* si parla di altre due traduzioni risalenti ad epoca cirillometodiana (più esattamente opera di Metodio, come testimonia la *Vita)*: il *nomokanon* e le *otьčьskye kъnigy*. Del nomokanon si sa che é la Sinagoge di 50 titoli di Giovanni scolastico. Sulla sua destinazione non c' è dubbio. Facciamo parlare uno specialista di problemi liturgici bizantino-slavi proprio di questo periodo antico, il protoierej Gošev: „Pravilata na edin ot togavašnite nomokanoni sъ bili neobchodimi za pravnija i služeben život na cărkvata". Di nuovo dunque un testo necessario per la liturgia.

Assai discusso è invece il significato dell'altro termine che, come è noto, ha dato origine a tutta una serie di studi. Nonostante le ipotesi infondate, le argomentazioni claudicanti, abbiamo non di meno un piccolo gruzzolo di osservazioni pertinenti. Mi riferisco ai casi, scovati e raccolti dagli studiosi, in cui il termine in questione ricorre in contesti in cui è chiaro il referente. Purtroppo invece di chiarire il mistero, i dati suddetti sembrano infittirlo. In effetti il termine *otьčьskye kъnigy* non sembra essere un termine univoco, che si riferisca cioè (come si vorrebbe dagli studiosi) ad un libro particolare: a seconda dei casi esso indica ora la letteratura esegetica ora quella edificante (apoftegmatica soprattutto).

Non ci é possibile passare qui in rassegna le varie soluzioni proposte. Ci limiteremo perciò ad accennare solo a quella che ci pare meglio tener conto della verisimile destinazione del libro, o dei libri, in questione.

La missione bizantina in Grande Moravia aveva, per esplecita e concorde ammissione delle fonti, il fine di introdurre in quelle terre la liturgia slava. Ora il fondo dei libri liturgici e paraliturgici necessari nella Chiesa bizantina del IX sec. non è esaurito da quelli citati. I typika fanno infatti riferimento a libri (chiamati per lo più *παγγυρικὰ (βιβλία)* contenenti letture *ἀναγνώσματα ἀναγνώσεις*) anonime per lo più o d'autore (da Giovanni Crisostomo, Basilio di Nazianzo, Atanasio d'Alessandria fino a Proclo, Epifanio di Cipro, ecc.), da utilizzarsi durante alcune azioni liturgiche (l' *ὀρθρὸς* soprattutto). Si tratta di passioni, vite, omelie, encomi, ecc. da leggersi in occasione di tutta una serie di feste, sia fisse che mobili, del calendario liturgico. Noi sappiamo che i panegirici non sono l'unico tipo di collezione agiografico-omiletica ad uso liturgico diffusa nella Chiesa bizantina del IX sec. Le altre collezioni sono i *lezionari* (Jahressammlungen), gli omeliari, i menologi. Ora, nelle *otьčьskye kъnigy* è, secondo noi, da vedere una (o anche più di una) di queste collezioni. Con ciò non vogliamo escludere che questo termine non possa designare anche altri testi. Chè anzi, se potessero risalire al IX sec. certe prescrizioni dei typika dei secc. XI e XII (per es., la lettura degli apoftegmi o racconti dai paterika durante determinate azioni liturgiche), allora le *otьčьskye kъnigy* potrebbero includere anche uno o più pateriki. Questa accezione larga del termine ci sembra allo stato attuale la più conveniente. Essa spiega due difficoltà altrimenti irrisolvibili: l'uso non univoco del termine e il fatto che, oltre ad una serie di omelie, come comunemente è ammesso, tratti cirilliani sembrano avere, secondo insigni paleoslovenisti (Sobolevskij, van Wijk, Mareš, ecc.), anche lo *Skitskij* e il *Rimskij paterik*. Non abbiamo pensato fin qui di fare un' esercitazione di enigmistica (da valutare in rapporto alla soluzione, più o meno convincente, data all'enigma). Abbiamo voluto invece, con lo spinto di quelle due parole, mostrare il sistema delle traduzioni rote cirillometodiane. Sapevamo così di ridire in parte cose note, ma ciò era necessario per far vedere come in questo sistema si inserisce, quasi tassello mancante, il genere agiografico-omiletico.

Anche a prescindere da come si risolverà la questione delle *otьčьskye kъnigy*, il problema della ricostruzione del fondo agiografico-omiletico cirillometodiano si pone già solo sulla base di alcuni fatti ben più sicuri e reali di queste enigmatiche parole, come l'esplicito riferimento delle fonti (*Vita Constantini, Legenda italica*, ecc.) alla produzione agiografica di Costantino su Clemente romano e l'esistenza, cui ho già accennato, di testi agiografici e omiletici tradotti in slavo antico dal greco e giunti a noi con tratti linguistici arcaici (si afferma concordemente: d'epoca cirillometodiana).

Del filone di testi originali dei due fratelli di Salonicco, oltre al dossier clementino, opera del più giovane dei fratelli, fa parte sicuramente anche la cosiddetta omelia anonima del Clozianus, attribuita dagli studiosi a Metodio.

In occasione del ritrovamento delle reliquie di san Clemente romano nel 861 durante la missione chazara, Costantino ha composto, oltre ad un inno, un *sermo declamatorius* ed una *brevis historia*, il primo verisimilmente il giorno stesso della miracolosa *inventio* e la seconda qualche tempo dopo, forse per uno dei primi anniversari di essa. Redatti inizialmente tutt'e due in greco e tradotti qualche anno dopo in latino da Anastasio biblio-

tecario, i due testi in questione sono giunti a noi in una versione slava molto antica, risalente forse ad epoca morava, certamente in ogni caso non posteriore agli inizi del X sec. Nella versione slava i due testi si presentano fusi, come si ritiene generalmente, in un'unica composizione (il breve *sermo* in coda alla più lunga *historia*) dal titolo слово на пренесение мощи историческоую имоуще бесѣдоу. Molti dei problemi generati da questo testo, in particolare quello relativo alla sua utilizzazione come fonte storica, che è negli studi preminente, restano al di fuori dell'ambito della nostra ricerca In effetti il testo in questione ci interessa da un altro punto di vista, da quello del genere letterario cui appartiene. In questo senso una questione fondamentale è quella di definire il genere letterario del nostro *Slavo*, se esso cioè sia veramente una fusione di due componimenti diversi, come ritengono i suoi due maggiori studiosi (Trifonov, Vašica), o se non rappresenti invece la sola *brevis historia*.

Quest' ultima ipotesi è stata sostenuta recentemente da J. K. Begunov, il quale crede di riconoscere in uno слово похвалное первомоученика Климента del volume di novembre delle *Cet' i minei* di Macario *Sermo declamatorius* di Costantino. Purtroppo lo *Slovo* in questione è ancora inedito, sicché del suo contenuto ci si può al momento fare un' idea solo sulla base del prospetto comparativo con la *'επιτομή* (di cui lo *Slovo* é appunto un estratto) offerto da Begunov: l' impressione è che esso riduca il racconto delle *Clementine* al puro canovaccio romanzesco, impressione che é confermata dallo stesso Begunov: „Očevidno, čto kompiljator sledil za tem, čtoby izložit' vsju osnovnuju kanvu sobytij, no složnye filosofskie voprosy ego volnovaly malo". Questo fatto, che caratterizza lo *Slovo* nettamente come un romanzo cristiano d'agnizione, e la sua dipendenza dalla versione completa dell' *'επιτομή* (segnalata a suo tempo, in maniera categorica, da Gorskij e Nevostruev) ci fanno dubitare della fondatezza della identificazione suggerita da Begunov. Sicché al momento l'ipotesi di Trifonov e Vašica conserva tutto il suo valore, e noi non abbiamo nessun motivo per non accettarla.

Nei pochi manoscritti che ce lo testimoniano, lo *Slovo na prenesenie mostem* funziona come un testo agiografico-omiletico. E certamente come tale è stato inizialmente concepito anche il *Sermo declamatorius* che ne costituisce la parte finale. Qualche incertezza può invece nutrirsi circa la destinazione originaria della *brevis historia*, che dello *Slovo* costituisce la maggior parte. Sicché è legittimo chiedersi a quando risalga l' associazione della seconda col primo in un'unica unità testuale e come ciò sia accaduto. La risposta a queste domande non può essere allo stato attuale perentoria. Noi crediamo in ogni caso di scorgere qui una delle prime manifestazioni del fenomeno della *compilazione* (realizzata secondo una determinata intenzione, come forse nel nostro caso, o in modo puramente casuale) così caratteristica delle letterature slave medievali, soprattutto in area ortodossa. Per il resto lo *Slovo na prenesenie mostem* è profondamente bizantino, anzi esso è leggibile solo se ritradotto mentalmente in greco: il traduttore, infatti, non lo ha ricreato in slavo, ma ne ha procurato solo una retroversione di difficile lettura.

L'omelia anonima del Clozianus è stata oggetto negli ultimi tempi di ricerche approfondite. Osservazioni molto pertinenti sono state fatte da Vašica che l' ha studiata come testo giuridico e da A. Vaillant che l' ha

messa in rapporto con un episodio della vita di Metodio (VM 11). In effetti l'omelia in questione, fortemente caratterizzata dal caso particolare in essa contemplato, rivela in ogni suo particolare la personalità severa dell' autore, al punto che veramente la sua attribuzione ci si presenta come il caso più sicuro di attribuzione di un testo anonimo nella letteratura slavoecclesiastica antica. Ma noi vorremmo sottolineare anche come nel contempo quest' omelia di Metodio, anche se è costruita su una realtà storica determinata, riproduce la tradizionale esegesi patristica della pericope evangelica (Mt. 25,1-30) che costituisce lo spunto per le omelie dedicate come appunto la nostra, al martedì della settimana santa. Il tema dell'omelia è duplice: 1) не обидѣти кого немощьнѣтѣншихъ, cioè non bisogna recare offesa ai più deboli, e 2) о своєн женѣ довлѣти сѧ, e cioè bisogna accontentarsi della propria donna. Ora le due parabole ricordate dal vangelo del giorno, quella delle vergini e quella dei talenti, sono infatti un invito a meditare sulle due virtù del cristiano (verginità e giustizia-carità) di cui fa cenno Metodio, in quei termini così caratteristicamente concreti e un pò bruschi. E in effetti nelle omelie dei padri greci per il martedí santo, gli insegnamenti delle due parabole vengono presentati come due diversi aspetti di un'unica realtà. Dice G. Crisostomo nell'omelia 78 del commento a Matteo (la cui traduzione slava più antica è nel *Suprasliensis*): „La verginità se possiede tutti i beni, ma è priva di quello dell'elemosina, è respinta insieme ai fornicatori".

Una cultura quella rivelata dalla nostra omelia che, nella Grande Moravia ancora in parte pagana della fine del IX sec., non può non sorprendere. Essa si spiega solo in chi, come Metodio, cercava faticosamente di trapiantare il patrimonio spirituale della Chiesa bizantina in quelle terre di recente guadagnate alla fede cristiana. L'omelia in questione non può in ogni caso essere considerata espressione della temperie culturale morava degli anni 80 del IX sec., nonostante gli indiscutibili riferimenti in essa contenuti alla situazione politica e religiosa del paese in quel tempo. D'accordo con ciò sono le risultanze dell'analisi stilistica del testo. Si conferma per questa via l'impressione che il trapianto nella giovane lingua letteraria degli Slavi di modi e forme greche non è riuscito. La sua *grecità* balza agli occhi, al punto che Vaillant ha addirittura supposto che l'omelia sia stata composta in greco e che quello che noi leggiamo sia solo una traduzione.

Quest'ipotesi di Vaillant non ci pare accettabile. Proviamo iinfatti difficoltà a supporre che l'omelia circolasse in Grande Moravia n greco o che Metodio, traduttore infaticabile e provato dal greco, non riuscisse a comporla direttamente in slavo, ma la dovesse scrivere prima in greco per poi tradursela o addirittura farsela tradurre. In ogni caso però le osservazioni su cui Vaillant fonda la sua tesi conservano il loro valore, ma per noi valgono a dimostrazione del fatto che l'omelia in questione é in gran parte un corpo estraneo nella letteratura slavoecclesiastica antica.

Nel fondo agiografico-omiletico di tradizione cirillometodiana spiccano tra i testi più antichi e più celebri le due leggende pannoniche, il Sermone in lode di s. Cirillo e l'altro in lode dei due fratelli. Questi testi sono, come è noto, variamente datati e attribuiti. E' certo in ogni caso che essi sono opera di discepoli diretti dei due fratelli di Salonicco.

Non possiamo qui entrare nel dettaglio delle numerose questioni da essi sollevate, anche se alcune presentano un qualche interesse ai nostri fini, così quella dei modelli bizantini e l'altra del modo in cui i topoi agiografici si fondono con la realtà storica. Ci limiteremo solo a notare che è con questi testi che per la prima volta fanno la loro comparsa e celebrano il loro primo triomfo due tratti caratteristici della letteratura agiografico omiletica in slavo ecclesiastico: la tecnica compilativa e la struttura prosodica.

Sia che risalgano ad epoca morava sia che siano d'epoca successiva alla diaspora, questi testi preparano la grande fioritura che il genere agiografico-omiletico ha con i discepoli diretti di Cirillo e Metodio in Bulgaria tra la fine del IX e l'inizio del X sec. Questa letteratura è tutta ancora da studiare. Le nostre poche note hanno solo lo scopo di introdurre la discussione sulle diverse tecniche compilative dei tre grandi autori di questo periodo: Costantino di Preslav, Clemente d' Ocrida e Giovanni l'Esarca, in particolare degli ultimi due, la cui produzione agiografica è il centro del recente revival di studi sulla letteratura del primo impero bulgaro.

Un buon esempio dei procedimenti stilistici di Clemente é stato dato recentemente da E. Bláhová a proposito dell'omelia sulla domenica delle palme. La studiosa ceca illustra il modo in cui Clemente utilizza un testo divenuto quasi canonico sul tema che é oggetto dell'omelia, e cioè la celebre *ἐκ δαιμάτων εἰς δαίματα* nella versione slavoantica del Clozianus (Отъ чюдесъ на чюдеса). L' indagine va approfondita ed allargata. In molti casi bisognerà correggere le indicazioni della recente edizione accademica delle opere di Clemente. Così per es. nello *Slovo sui 40 martiri di Sebaste* Clemente non dipende dall'omelia di Basilio ma dalla Passio *κατὰ τους καιρους τον Λικινιον* nella versione slavoantica testimoniata fra l'altro dallo *Sbornik di German.*

Anche lo stile dell' Esarca è stato oggetto negli ultimi anni di attento esame. In particolare nello studio della sua produzione omiletica l'attenzione è stata rivolta al problema delle fonti nella convinzione, in gran parte fondata, di poter far dipendere il giudizio storico critico sulle omelie a lui attribuite dalla tradizione dalle risaltanze di uno studio che accerti nel dettaglio ciò che, nei singoli testi, gli appartiene da ciò che egli prende dagli altri. Si è giunti in questa analisi a conclusioni opposte: da una parte Mirčeva riconosce all' Esarca originalità creativa, dall' altra Olteanu gliela nega. Questa oscillazione nei giudizi dipende dal fatto che non è stata chiarita la genesi delle singole omelie in ogni suo dettaglio. L' accertamento di singoli passi tradotti dal greco di per sè può, a seconda della disposizione dello studioso, portare a giudizi opposti.

Noi abbiamo tentato recentemente un esame approfondito dell' omelia *Na văznesenie.* L'accertamento esaustivo delle sue fonti ci ha portato ad una conclusione che é la sintesi delle opposte tesi di Olteanu e della Mirčeva. Le diverse parti del testo sono desunte da due distinte omelie greche sull' Ascensione. Dell' Esarca sono in questa omelia solo due brevi frasi di collegamento, solo le cuciture, per così dire. Ma dell' Esarca è anche la sua struttura complessiva, il lavoro di compilazione, il cui risultato è comunque qualcosa di diverso dalle due omelie di partenza.

Ho già accennato ad alcuni manoscritti, datati dal X/XI al XIII/XIV sec. che ci conservano testi agiografico-omiletici che sono fatti risalire, per

particolarità di lingua, ad epoca cirillometodiana. Sono pochi gli altri manoscritti suscettibili di contenere frammenti significativi del fondo agiografico-omiletico di traduzione: ricordo lo Zlatoust di Jagić, il Panegirik di Mileševo, ecc.

L'analisi testologica e linguistica di questo complesso di mss. dovrebbe individuare testi cirillometodiani e stabilire, qualora il testo sia stato modificato successivamente, la sua forma più antica. Questo lavoro, ancora in corso, è in genere proficuamente svolto dagli studiosi anche se è reso a volte incerto dal fatto che sui criteri-guida di detta analisi non esistono precetti sicuri.

Ma più che su queste difficoltà io vorrei qui attirare l'attenzione su un aspetto della ricerca tanto negletto quanto fondamentale, e cioè la necessità di applicarsi a ricercare non tanto testi isolati da inserire poi in un astratto omeliario slavoantico quanto piuttosto a ricostruire la storia delle collezioni agiografico-omiletiche, quindi collezioni concrete di testi (esistite realmente) a partire da quella (o quelle) di epoca cirillometodiana su su fino a quelle che noi possediamo. Operazione questa non facile soprattutto se si considerano l'eventualità che alla costruzione di questa collezione abbiano potuto prendere parte più mani e, conseguentemente, l' indebolimento del criterio più forte per stabilire se una data serie di testi (che si dispone secondo uno dei criteri organizzatori delle collezioni agiografico-omiletiche) sia o no una unità omogenea e cioè la dimostrazione dell'omogenità della lingua. In questo senso, eccezionale e particolarmente preziosa è la testimonianza del *Cloz* in quanto tutti e cinque i testi in esso contenuti risalgono ad età cirillometodiana. Purtroppo il suo stato frammentario non ci permette di farci un'idea del tipo di collezione che esso rappresenta. Diversa è la situazione delle altre collezioni di cui si è detto. Esse corrispondono perfettamente, ad eccezione del *Supr*, alle collezioni normali greche (soprattutto ai panegirici) dal punto di vista della struttura, ma sono secondarie, cioè fatte con materiale già esistente (probabilmente anche in collezioni di tipo diverso).

Così stando le cose è evidente che il nostro problema della ricerca della collezione o delle collezioni ag.-omiletiche più antiche diventa in parte quello, più complesso, della preistoria di queste collezioni.

Recentemente per saggiare la consistenza della struttura del *Supr* anche nella sua parte meno logica ho studiato il N. 5 della colezione, una delle 2 letture per il 9 marzo, la *Passio dei 40 martiri di Sebaste*. Questa scelta non è stata casuale. Il fatto è che questa *Passio*, ricorrendo anche in altri tipi di collezioni antichi e presentando in queste (a giudicare dagli studi di Ivšić e Mirčeva) una traduzione diversa (in seguito *Germ*) da quella del *Supr*, offriva la possibilità almeno in teoria di tentare un collegamento tra tipo di collezione e tipo di lingua. Oltre a ciò stimolava fortemente la curiosità il fatto che il testimone di questa 'altra' traduzione utizzato dalla Mirčeva passava nell'ultimo terzo alla traduzione del Supr. Cosa che lasciava supporre una collusione di collezioni di tipo diverso.

Così ho intrapreso per mio conto l'analisi linguistica e testologica della tradizione complessiva slavoantica della *Passio*. La mia conclusione è stata diametralmente opposta a quella di Ivšić e di Mirčeva: loro pensavano che il testo linguisticamente non omogeneo fosse quello di *Germ*, secondo me invece è il testo di Supr non omogeneo. In altri termini Supr,

mentre nei primi due terzi si differenzia da Germ per tutta una serie di tratti orientali, nell'ultimo terzo presenta un testo perfettamente parallelo a *Germ* (con tratti orientali). Questo strano comportamento del N. 5 del Supr si puó spiegare in più modi. Una cosa è comunque certa. Il testo di *Germ* é piò antico. Ora questo fatto, aggiunto alla circostanza che il testo del tipo di **Germ** si presenta in contesti strutturali diversi da quello del **Supr**, ci fa leggittimamente porre il problema del tipo di collezione utilizzato in questo caso dal redattore del *Supr.*

L'esame di queste collezioni, nonostante qualche incertezza dovuta allo stato frammentario di alcune di esse, dimostra che si tratta di panegirici per tutto l' anno. Sulla compattezza e l'antichità di questo tipo di collezione, sull'inventario più antico delle letture in esso contenute, sulla sua evoluzione, dovranno decidere gli studi futuri.

Боряна Велчева (София)

ПРОБЛЕМИ НА ГЛАГОЛИЧЕСКАТА ПИСМЕНОСТ. АСЕМАНИЕВО ЕВАНГЕЛИЕ

В славистиката често се допуска една важна грешка. Твърди се традиционно, че Кирило-Методиевата глаголическа традиция е била нарушена рано в Преславския книжовен център, като кирилицата е заменила глаголицата. Цялото глаголическо наследство се обявява за писменост на Охридската школа за разлика от кирилски паметници, като Супрасълския сборник и Савина книга, които се смятат за източнобългарски. Тази грешка се дължи: 1) на недооценяване на данните на старобългарската глаголическа и кирилска палеография; 2) на непознаване на новите сведения, които дава българската диалектология, чиито постижения през последните 20 години са несъмнени; 3) на липсата на точна научна правописна класификация на старобългарските кирилски и глаголически паметници.

Характерна черта на старобългарската книжнина е нейното правописно многообразие, а то свидетелствува за развитие на една богата писменост не в два, а в повече книжовни центрове. В глаголическите и кирилските паметници от X и XI в. се откриват няколко правописни системи, като в това отношение граница между глаголицата и кирилицата е невъзможно да бъде прокарана — срв. например близостта на Зографско евангелие и Супрасълски сборник, от една страна, или Добромирово евангелие и Синайски псалтир, от друга.

В старобългарските паметници или в отделни техни части избраният от преписвача или от някой предходен книжовник правопис се следва повече или по-малко последователно — спазват се определени правописни норми. Разликите в паметниците показват, че на правописната норма не се е гледало догматично. Старобългарските книжовници са имали творческо отношение към правописа и в различните периоди от развоя на езика, както и в различните книжовни центрове са търсели свободно най-подходяща писмена форма. Не случайно Черноризец Храбър говори за „доустрояването“ на азбуката като за нещо редно и естествено. Вероятно това творческо отношение към писмото и правописа води своето начало от прогресивните и демократични възгледи на Константин Философ.

За да бъде направена пълна и точна класификация на старобългарските и среднобългарските паметници, необходима е огромна предварителна работа по изследването на всеки отделен паметник по едни и съ-

щи определени черти и количествени показатели. Количественият анализ се налага от факта, че много често в един и същ ръкопис се срещат различни правописни норми, наслагвани като хронологически пластове, или следи от влияние на различни книжовни центрове и възгледи за грамотност. Време е да престанем да мислим, че старобългарските паметници са прекалено много проучвани и класическият старобългарски език е достатъчно познат. За опровергаване на такова мнение е достатъчно да спомена Асеманиевото евангелие — паметник, чиито език и правопис не са подлагани на цялостно изследване от времето на краткия предговор на Ягич към изданието на Рачки през 1865 г. А Асеманиевият кодекс е един от най-ранните и най-важни старобългарски паметници. Ягич през 1865 г. пише за него: „Po tom spada naš spomenik medju one najranije, koje Miklošić (Denkschr., X, 197) nazivlje „altslovenisch καὶ ἐξοχὴν", a... taj staroslovenski jezik nije opet u svom zametku i gramatičkom ustroju... nijedan drugi, van starobugarski."[1]

Въз основа на дистрибуцията на носовките, еровете, видовете н и ъı, щ и др. може да се установи, че в ръкописа е отразено взаимодействието на различни старобългарски писмени практики. За да бъдат изследвани правописните пластове в паметника, бяха направени от 3 до 10 проби по 1000 знака от различни части в ръкописа, в които беше наблюдавана честотата на определени буквени знаци. Целта на това съобщение е да бъдат изнесени предварителните резултати от някои наблюдения върху правописа на Асеманиевото евангелие.

В Асеманиевото евангелие се открояват две различни части по отношение на правописа — частта, писана в две колони до л. 117, и частта, писана в една колона — от л. 117 до края. В снимките на фототипното издание почеркът в тези две части изглежда един и същ. Нужни са все пак сверка с оригинала и допълнителни палеографски наблюдения. На л. 29 и 30 има, както е известно, друг, късен почерк, с който е писано върху избелялото мастило на стария текст. Глаголицата на тази късна ръка е по всяка вероятност не по-ранна от началото на XII в.

Асеманиевото евангелие е типичен паметник с кръгла глаголица — начертанията на буквите са близки до стила на писмото в Зографското евангелие, Рилските листове, Клоцовия сборник, Бесарабския надпис с кирилица и глаголица от края на X в., глаголицата от Кръглата църква в Преслав. Писмото е сравнително най-близко до глаголицата в Рилските листове и сравнително най-различно от глаголицата в Киевските листове, Синайския псалтир и Охридското евангелие. С паметниците от първия кръг, който трябва да се смята по-късен като тип от втория, Асеманиевото евангелие е свързано и с друга важна черта — наличието на правопис с четири носовки — в паметника се среща по-новата буква за нейотувана малка носовка ѥ. Следите от по-стария правопис на носовките обаче са значителни — в паметника се наброяват около 189 случая с ꙗ̀ѥ вместо с ѥ[2] — в първата част на ръкописа тези случаи съставят около 8,7 %, а във втората — 11,3 %. Други старинни черти, които свързват Асеманиевото евангелие със Синайския псалтир (главно почерк А), са преобладаващите примери с ѹ, случаите с ѫ след съгласна, употребата

[1] Fr. Rački. Assemanov ili Vatikanski evangielstar, Zagreb, 1865, p. XX.

[2] Срв. също пълните количествени данни у J. Kurz. Nazalni vocali u Assemanovu kodeksu. — Slovo, 20, 1970 p. 5—29.

на ѹ в диграфа ери, спорадичната употреба на ѡѥ и ѧ след шушкави съгласни и др. Съотношението на вариантите в двете части на старобългарския глаголически текст на паметника е различно в двете споменати части.

1. И двете части са написани с двуеров правопис. В честотата и дистрибуцията на еровете се наблюдават известни отлики, които са важни за графолингвистичния анализ. Средната честота на еровете във втората част на ръкописа е по-голяма, което се дължи на сравнително по-последователното предаване на слабите ерове. Изясняването на еровете е представено еднакво в двете части — редовно на ь и сравнително рядко на ъ — в три проби от по 1000 знака откриваме 31 примера с неизяснен ъ и 5 с изяснен, 31 примера с изяснен ь и 2 с неизяснен.

Етимологическата употреба на еровете се спазва сравнително строго във втората част на паметника. Неетимологично употребените ерове съставят около 23,53 % в първата част, 18,62 % във втората. Изводът, от който е преписана втората част, се оказва по-близък до старата дистрибуция на двата ера. От тези неетимологически случаи само половината (недостатъчен процент) могат да се тълкуват като еров преглас — 56,8 % в първата част и 53,8 % във втората; срв. Синайския требник, където неетимологичната употреба съставя само 14,28 %. От неетимологически употребените ерове в Синайския требник доста повече от половината (72,58 %) могат да се тълкуват като еров преглас (според материал от 10 проби по 1000 знака в Асеманиевото евангелие и 5 проби по 1000 знака от Синайския требник).

Предварителните наблюдения показват, че във втората част на Асеманиевото евангелие нараства процентно броят на неетимологически употребения ъ. Може би това трябва да се тълкува като влияние на едноеров правопис с ъ — такъв правопис ни е известен от старобългарски кирилски паметници, като Ундолски листове и Енински апостол, от късни глаголически паметници, а също така от някои кирилски приписки в Асеманиевото евангелие. Очевидна е необходимостта от внимателна палеографска и правописна съпоставка на кирилските и глаголическите почерци в ръкописа — съпоставка, която не може да се направи само по снимките на паметника.

2. По-очевидни са разликите в употребата на видовете н и ѣı в двете части. Известно е, че по отношение на дистрибуцията на знаците за н в старата глаголическа писменост се открояват два вида правопис — старинен с ҁ след съгласна и ѹ в знака за монофтонгично ери и по-нов с ѹ след съгласна и ҁ в диграфа за ери. Следи от старинния правопис има главно в Синайския псалтир, Киевските листове, Охридското евангелие, Клоцовия сборник, Асеманиевото евангелие. Този правопис съвпада отчасти с провописа с ѩѥ за нейотувана малка носовка. Клоцовият сборник и Рилските листове представят преход с ѫѹ и ѥ за нейотувана малка носовка.[3] Може да се предположи, че старинният правопис се е пазел по-последователно в Охридския книжовен център или изобщо в южни средища, а по-новият е възникнал в североизточен книжовен център. Отделните ръкописи обаче е трудно да се локализират според този критерий. В Асеманиевото евангелие са смесени двата вида правопис по отно-

[3] Б. Велчева. Глаголическият н-проблем и Рилските листове. — Бълг. език, 1977, кн. 6, с. 456 — 460.

шение на н-знаците. Общо в 6 проби от по 1000 знака в паметника случаите с ѫ след съгласна са 517, а с ѧ — 794. Вижда се, че следите от старинния правопис убедително са представени. Те са повече в първата част на ръкописа — там съотношението на ѫ и ѧ е 149 : 468 — около 75,8% в направените проби. Във втората част съотношението на ѫ и ѧ е 368 : 326, 46,9% съставят случаите с ѧ след съгласна. По тази особеност първата част на ръкописа се свързва по-тясно с най-стария глаголически правопис. Втората част в това отношение е „по-кирилска" и свързва ръкописа със Зографското евангелие, Синайския требник, Мариинското евангелие. По отношение на ери положението е обратно — случаите с ѣѫ съставят около 29% в първата част и около 57% във втората. По-честата употреба на ѧ след съгласна и на ѣѫ за ы втората част на Асеманиевото евангелие прилича на Рилските глаголически листове.

Смяната във функциите на буквите за н в развоя на глаголицата представя любопитна и недостатъчно ясна проблема, която напоследък се разисква от мнозина слависти.[4] Може да се предполага, че в началото буквата Ѯ (ѳ), която е означавала 10, е имала приблизително дистрибуцията на гръцка *H* (ита — 8). По-късно ѳ поема функциите на *I* (йота — 10), т. е. на десеторично кирилско н. По този начин ѫ става съответник на кирилско н, ѳ — на і. Промяната трябва да се свърже вероятно с кирилско влияние върху глаголицата. За това, че до късно буквата ѳ е била знак за ита в съзнанието на някои книжовници, говори и една от кирилските приписки в Асеманиевото евангелие на л. 119а към текста на Мт 5.18: писмѧ єдіно. Ні єдіна чрьта не прѣідетъ ѡ̑ закона дондеже вьсѣ бѫдѫтъ. На полето е добавено: а нижде гл҃ѣть. ни єдина їта. їта бо їмать єдинѫ чрьтѫ.

Важна е в случая употребата на їта вм. їота (срв. също нгета: *ἰῶτα* в съответния текст в Мариинското евангелие). їта или по-точно буква с дистрибуцията на їта и с єдинѫ чрьтѫ познава само глаголицата с ѳ след съгласна — в Асеманиевото евангелие главно частта на ръкописа до л. 117. (Срв. също кирилски ръкописи с і след съгласна.) Приписката е любопитна и в друго отношение — тя показва, че въпросът за употребата на н-буквите е занимавал книжовниците.

3. Третата важна правописна разлика в двете части на Асеманиевото евангелие се открива в различната честота на написанията с ѫ и ѫѫ. И в двете части преобладава ѫ, като превесът на случаите е по-голям във втората част (срв. 68,2% в материала от първата част и 98,2% във втората). По тази особеност втората част от паметника се свързва потясно със Синайския псалтир, Синайския требник и Рилските листове.

[4] Вж. у V. Tkadlčík. Trojí hlaholské i v Kyjevských listech, — Slavia, 1956, p. 200 — 216; Ф. В. Мареш. Древнеславянский литературный язык в Великоморавском государстве. — Вопросы языкознания, 1961, 2, с. 12 — 23; F. V. Mareš. Azbučna báseň z, rukopisu státní veřjné knihovny Saltykova-Ščedrina v Leningradé. — Slovo, 14, 1964 p. 5—24; също Hlaholice na Moravě a v Čechách.—Slovo, 21, 1971, p. 133—199; J. Vrana. Glagoljski grafemi ѳ — ѫ, ѣѳ — ѣѫ i njihova ćirilska transkripcija. — Slavia, 1964, 2, p. 171—173; Ив. Гълъбов. Глаголическото ы, началната история на глаголическата азбука и една особеност на диалектната микроструктура на южните български говорни области. — В: сборник в памет на проф. Ст. Стойков. С., 1974, с. 515—523.

4. За да стане по-ясно мястото на Асеманиевото евангелие в правописната класификация на старобългарските паметници, трябва да бъде спомената още една важна особеност — дистрибуцията на ѧ (ꙗ) и ѩ (ѣ) в паметниците. По отношение на разпределението на тези букви ръкописите се разделят на две групи — ѧ след букви за меки *р, л, и* в Киевските листове, Синайския требник, Рилските листове и др.; ѣ(ѣ) в Клоцовия сборник, Савината книга, Супрасълския сборник. Зографското и Мариинското евангелие заемат междинно място — в тези позиции се среща ѧ и ѩ. Асеманиевото евангелие се свързва в това отношение със Синайския требник и Рилските листове — ѧ се употребява след букви за етимологически групи от [сонорна съгласна + j]. В паметниците, които имат такова разпределение на ѧ, се наблюдава, от друга страна, разлика в употребата на ѧ и ѩ след *ш, ч, ж, щ(шт), жд* — срв. ѩ в Зографското евангелие и ѧ в Синайския требник. Следи от правописа на ѧ се откриват във втората част на Асеманиевото евангелие, както и в Рилските листове (1 пример) и Синайския псалтир.

И така в правописа на Асеманиевото евангелие се наблюдават два хронологически пласта — стар с ѫ, ѣ след съгласна, сравнително запазена етимологическа дистрибуция на еровете, ѫѫ, ѩ за йотувана и нейотувана носовка и по-нов — с шѫ, ъ след съгласна, ѫѣ и є за нейотувана носовка. От друга страна, двете части на Асеманиевото евангелие се свързват по правопис с различни норми в глаголическите паметници. Така първата част на Асеманиевото евангелие се свързва сравнително потясно със Зографското евангелие по сравнително честата употреба на шѫ, по последователната употреба на ѫѣ и по употребата на ѩ след букви за шушкави съгласни. Втората част от паметника е наслагана върху глаголически извод, в който са се съчетали черти като ѫ, ѫѫ, сѫ, ѧ след букви за меки сонорни и шушкави съгласни, по-честа употреба на ѩ нейотувана малка носовка. По съвкупност от правописни особености Асеманиевото евангелие прилича най-много на Синайския требник и Рилските листове, като връзката на тези два паметника с втората част на Асеманиевото евангелие е по-тясна, отколкото с първата.

Някои разлики в глаголическите правописни системи, като например различното разпределение на знаците за н, се обясняват с глаголическо-кирилско взаимодействие. Кирилските черти в глаголицата се увеличават с течение на времето и в късната глаголица те са несъмнено повече, отколкото в ранната. Три колони в Асеманиевото евангелие на л. 29 и 30 са написани с късна глаголица, вероятно от XII в.[5] Тази част се отличава с едноеров правопис, наклонено надясно писмо, употреба на є не само за нейотувана, но и за йотувана малка носовка. По тези особености, които говорят несъмнено за кирилско влияние върху ранната среднобългарска глаголица късният почерк на Асеманиевото евангелие се свързва с някои от кирилските приписки в паметника.

В Асеманиевото евангелие може да се види събрано едно голямо многообразие на правописни черти и системи в техния развой и взаимодействие. Този ценен глаголически паметник дава богат и недостатъчно проучен материал за изследването на сложната и интересна проблематика на старобългарската писменост.

---

[5] J. Vajs, J. Kurz. Evangeliar Assemanuv, Kodex Vatikanský 3 slovansky. T. I. Praha, 1929.

Георги Данчев (Велико Търново)

ОБЩОБАЛКАНСКОТО И ОБЩОСЛАВЯНСКО ЗНАЧЕНИЕ НА ТЪРНОВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА — ПРОДЪЛЖИТЕЛ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

Търновската книжовна школа, създадена, утвърдена и достигнала своя разцвет през последните десетилетия на XIV в., заема важно място в развитието на българската литература и култура. Но нейните езиково-изобразителни и идейно-художествени принципи, осъществени в книжовното наследство на Евтимий Търновски и на учениците и последователите му, определят и общобалканското и общославянското ѝ значение. Делото на творците на художествени ценности от тази школа още в онова смутно и тревожно време става достояние не само на българския народ, но и на някои други съседни балкански, а и по-далечни славянски народи. Запазените и известните сега на науката литературни факти от оная епоха дават основание да говорим определено за международното значение на школата, създадена от талантливия писател, идеолога и ръководителя на българската църква, реформатора на писмеността Патриарх Евтимий.

По отношение на задачите и целите, които си поставят представителите на Търновската книжовна школа, както и по отношение на мащабите на тяхната преводаческа и оригинална творческа дейност те се явяват далечни следовници и продължители на дейността на двамата славянски първоучители Кирил и Методий. Твърде голямото разстояние от пет века, разделящо проявите им, не пречи да се видят общите моменти в тях. По същество много от преследваните цели от представителите на Евтимиевата школа свидетелствуват за продължение на Кирило-Методиевото дело в една епоха, макар и коренно различна от епохата, когато се раждат първите изяви на славянската писменост. Разбира се, като разглеждаме съществуващите сходни моменти, трябва да отчитаме тяхната специфика, продиктувана от различните обществено-политически условия през IX и XIV в.

В проучванията, посветени на многостранната дейност на Кирил и Методий, неведнъж е изтъквано нейното общославянско значение. Техните прояви като просветители, като културни и религиозни мисионери, като писатели и преводачи имат значение не само за един славянски народ. Мащабността и многообразието на дейността им е оказала чувствително влияние при оформянето и развитието на литературата и културата на

много славянски, а и на някои неславянски народи от Югоизточна и Източна Европа.

Делото на Кирил и Методий, по същество демократично, е спомогнало чувствително на широките народни славянски слоеве да се приобщят към по-високата християнска култура. Като отхвърлят консервативната теория на триезичниците, двамата велики солунчани отстояват правото на славяните да имат свое славянско богослужение, своя писменост. Тези техни позиции — за равноправието на всички народи — намират дълбок отзвук в различните краища на Европа, където през средновековието са живели подтиснати и угнетени политически и религиозно различни народности.

За широката известност на тяхното дело в България, а и в другите славянски страни говори големият брой писмени паметници от различни векове.[1] Многобройни са преписите на произведенията, в които те се възхваляват като славянски учители и просветители.[2] Не са малко и преписите на съчиненията, посветени на живота и делото на двамата братя, разпространени и всред неславянските народи.[3] Техният брой е значителен и по време на създаването, на разцвета, та и в годините след разгрома на Търновската книжовна школа. Широкият отзвук на тяхното дело е красноречив показател за почитта и уважението, които като ореол обграждат имената им.

В историята на старата българска литература Търновската книжовна школа е втората блестяща проява на българския творчески дух. Както по времето на нейния „златен век“ (времето на Борис и Симеон), така и сега в българската литература творят високо надарени писатели, чиито идейно-художествени постижения преминават границите на България и оказват влияние върху развитието на някои балкански и славянски литератури. Едва ли е случаен фактът, че и двете южнославянски влияния в Русия се осъществяват като изява на високите постижения на нашата литература веднъж през X—XI в. и втори път в края на XIV — началото на XV в.

Създаването на Търновската школа е обусловено и от конкретните обществено-политически условия, и от дейността на отделни талантливи личности. „Като литературно явление Търновската книжовна школа представя колосален умствен и художествен порив в последните десетилетия от съществуването на българската феодална държава, удивителен изблик на творчески сили. Този изблик е свързан не само с общата атмосфера, но и с отделни личности. Такова струпване на ярки писателски личности в историята на старата българска литература познава само векът на Борис и Симеон.“[4] Този извод на Петър Динеков, по същество абсолютно верен, ни задължава, когато охарактеризираме същността и значението на школата, да отдадем заслуженото на всички нейни представители. В случая обаче ще се задоволим само с най-характерното, и то

[1] Б. Ст. Ангелов. Славянски извори за Кирил и Методий. — Изв. Държ. библ. „В. Коларов“ за 1956 г., 1958, с. 179—215.

[2] К. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 185—418.

[3] Г. Михаила. Разпространение на писмените паметници, посветени на живота и делото на Константин-Кирил и Методий в Румъния. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, с. 127—141.

[4] П. Динеков. Търновската книжовна школа в развитието на българската литература. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 19.

за неколцина нейни представители — само дотолкова, доколкото това ще спомогне, от една страна, да се очертае по-релефно нейното общобалканско и общославянско значение, а, от друга — да се открояят нейните особености като продължител на Кирило-Методиевите традиции.

Безспорно най-характерните особености на Търновската книжовна школа са съсредоточени в многостранната дейност на нейния създател. За изключителния авторитет и влияние на Евтимий Търновски не само в пределите на българските земи свидетелствуват и съвременниците, и по-късните му следовници. В знаменитото си „Похвално слово за Евтимий" Григорий Цамблак посочва, че славата на Евтимий е събрала в манастира „Св. Троица", не само българи, но и множество чужденци: „Не тъкмо же блъгарскых рѡдовь множьства... на и северна въсѣ до ѡкеана и западнѣа до Нанрнка мажа дѡбродѣтелїа нздалече прнвлачаахѫ сѧ."[5] Дори само това свидетелство на Григорий Цамблак да съществуваше, пак бихме имали основание да говорим за международното значение на Търновската книжовна школа. Не случайно Йоасаф Бдински възкликва при вида на разрушения Търновград, който е лишен от мъдростта на патриарха след заточението му: „ѕне бѣ солнцоу оугасноутн, нежели Евѳнмїевоу ѩзкоу оумолкноутн!"[6] А като има пред вид значението на Евтимий не само за българската, но и за другите славянски литератури, Константин Костенечки го нарича „велнкаго ѡного хѵ̆дожнпка словѣкын пнсмень"[7]. Несъмнено авторитетът и славата на създателя на Търновската книжовна школа извън пределите на България е сериозно указание за влиянието, което е оказала тя в балканските страни и в Русия. За голямата му ерудираност в областта на богословските проблеми свидетелствуват и посланията, които му изпращат в Търново видни духовни личности с молба да им разясни едни или други въпроси, свързани с източноправославната догматика или с всекидневната църковно-монашеска практика. От този род са разменените послания между Евтимий и угровлахийския митрополит Антим, йеромонах Никодим Тисменски (Влахия), монах Киприан, бъдещия Киевски и всеруски митрополит.

Към тези факти трябва да прибавим и наличието на твърде много старинни преписи на неговите съчинения, които също говорят за изключителната му популярност всред книжовниците, работили в България, Сърбия, Влахия, Молдавия, в атонските манастири и Русия.

Без да се спираме подробно и да сравняваме известността на създателя на Търновската книжовна школа патриарх Евтимий с широката популярност на създателя на славянската писменост Константин-Кирил Философ, трябва да посочим, че и двамата са удостоени с твърде голяма почит. Интересът към разнообразните книжовни и обществени прояви на последния търновски патриарх документира до известна степен важност-

---

[5] П. Русев и др. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971, с. 196.

[6] Вж. Рилския панегирик на Владислав Граматик от 1479 г., където е поместено Похвално слово за Филотея от Йоасаф Бдински (л. 564а); Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, с. 104.

[7] И. В. Ягич. Рассуждения старины с церковно-славянском языке. — В: Исследования по русскому языку. Т. 1. СПб., 1885—1895, с. 390.

та на делото му, надхвърлило със своята същност и значение границите на България.

Характерът и същността на Търновската книжовна школа не бива да се разглеждат откъснато от организираната в средата на XIV в. школа на Теодосий Търновски в Килифаревския манастир. Макар че втората школа има повече характер на идейно исихастко средище, и в нея се извършва значителна книжовна работа. В Килифаревския манастир ученикът на Григорий Синаит Теодосий също събира множество ученици, всред които проповядва исихасткото учение. „Бързо се разнася славата му на многостранна културна личност, на мислител с нови идеи и дълбоки познания, на проповедник, учител и книжовник. Около него се стичат ученици от разни български краища, а също и от далечни земи — от Сърбия, Влахия и Молдавия, от Византия, а несъмнено и от Русия.“[8] Тези предположения на Емил Георгиев са основателни. Школата на Теодосий, която в същност представлява един предварителен период в развитието на Търновската книжовна школа, както свидетелствуват изворите, също има отзвук и извън пределите на България. Не бива да забравяме, че първите уроци по исихазъм и първите подтици за книжовна работа Евтимий получава при учителя си Теодосий. Няма да сгрешим, ако кажем, че без школуването си в Килифаревския манастир, без покъсното си пребиваване в Константинопол и Света гора, без общуването си с видни византийски книжовници-исихасти и запознаването с идеите и книжовните занимания на стареца Йоан от Атонската лавра „Св. Атанасий“ Евтимий Търновски не би дорасъл до изключителните мащабни идейни, езикови, литературни и културни задачи, които поставя и осъществява в създадената и утвърдена от него Търновска книжовна школа.

Една от основните колосални задачи, която Евтимий поставя пред себе си и пред своите ученици, е поправянето на книгите, преведени някога от гръцки език. Осъществяването на тази задача разкрива връзките на Търновската школа с Кирило-Методиевата традиция. „Евтимий и сътрудниците му са имали ясно съзнание за връзката на тяхното дело с делото на книжовниците от Преслав и Охрид. Те смятат езика на братята Кирил и Методий и на първите славянски преводачи и книжовници за съвършен и свещен, Затова си поставят задача да сверят славянските текстове на църковните книги с гръцките им оригинали и да отстранят вмъкнатите от невежи преписвачи грешки и извращения, да ги „изправят“, да реформират българския литературен език, като го върнат към старинните му „свещени“ норми на първоначалното му съвършенство.“[9]

Внимателното вглеждане в особеностите на Евтимиевата езиково-правописна реформа показва непосредствените ѝ връзки с книжовното дело на двамата солунски братя. Търновският патриарх е познавал добре същността на техните езикови норми, запазени в непокварените по-стари писмени извори. Преклонението пред Кирило-Методиевия език, пред старинните книжовни традиции, стремежът да се възстановят някои класи-

[8] Е. Георгиев. Търновската книжовна школа и нейното значение за развитието на руската, сръбската и румънската литература. — В: Търновска книжовна школа, с. 71.

[9] П. Русев. Школата на Евтимий Търновски в манастира „Св. Троица“. — В: Търновска книжовна школа, с. 30.

БАН
БИБЛИОТЕКА

чески езикови норми откроява Търновската книжовна школа като продължител на делото и традициите на славянските първоучители. „Особено трябва да се подчертае, че за първи път — от времето на Кирил и Методий — в българската литература се проявява такъв голям интерес към въпросите на езика, за първи път пред българската интелигенция се поставя за изпълнение такава грандиозна задача — установяване на единство в езика и правописа и основна проверка на преводите.“[10]

Причините и обстоятелствата, които подтикват Евтимий към осъществяване на своята езиково-правописна реформа, съществуват и в другите балкански страни. И там се преписват и се разпространяват ръкописи, в които се забелязват и езикови отклонения от първообразите, и текстуални различия от оригиналите. Тъкмо тези подобни явления в сръбската, румънската и руската литература създават предпоставка реформаторските усилия на Евтимий да намерят там своето продължение. Оттук в същност тръгва и влиянието на неговата школа извън пределите на България, оттук се обуславя и нейното общобалканско и общославянско значение.

Но нека да видим конкретно в какво се състои и как се осъществява това влияние на Търновската книжовна школа върху другите балкански и славянски литератури.

Не само сходните явления в книжовния език, проявени главно в преводните богословски произведения в българската, сръбската и румънската литература, носещи белега на отдалечаване от първоначалните литературни Кирило-Методиеви образци, създават предпоставка Евтимиевите реформаторски идеи да намерят отзвук в книжовната практика на тези страни. Близките обществено-политически условия в балканските страни, разпространението на исихасткото учение всред тях, което в същност е идейната основа на Търновската книжовна школа, високата художествена стойност на произведенията, написани от Евтимий и учениците му, създават допълнителни предпоставки за влияние на тази школа върху развитието на литературата и културата в балканските страни.

Влиянието на Търновската книжовна школа в съседните на България земи трябва да търсим още преди трагичните и съдбоносни за българската държава събития през 90-те години на XIV в. Проводници на това влияние са били непосредствените ученици на Евтимий, дошли при него, за да добият по-висши знания. Безспорно поробването на България и разгромяването на Търновската школа създават предпоставки за преки връзки между разбягалите се книжовници и местните сръбски и румънски литературни дейци. Езиково-художествените принципи на школата в Търново биват пренесени в различни манастирски центрове във все още свободните или полусвободните земи на Сърбия, Влахия и Молдавия. По други, а и по същите пътища тръгва и влиянието на Евтимиевата школа към Русия.

Пренасянето на Евтимиевите идейни, езикови и художествени схващания в Сърбия и в сръбската литература, както и тяхното разпространение там, се осъществява чувствително на няколко пъти, в различно време и чрез дейността на различни писатели. Веднъж — чрез дейността на Григорий Цамблак в годините около границата между XIV и XV в.,

[10] П. Динеков. Цит. ст., с. 20.

а втори път през първата четвърт на XV в. от Константин Костенечки и трети път през втората половина на XV в. от Владислав Граматик и Димитър Кантакузин, които известно време живеят и в сръбските земи.

Като следва изцяло високите изисквания за художественото слово, Григорий Цамблак си поставя задача да напише житие на Стефан Урош III Дечански по подобие на житията, които сам е създал учителят му. В него той следва неотклонно агиографските принципи, утвърдени в Търновската книжовна школа. С това, а и с другите си произведения, написани в Сърбия, Григорий Цамблак заема достойно място в старата сръбска литература. Разглеждайки неговата литературна дейност в Сърбия, Радмила Маринкович пише: „Преглед књижевних врста које Цамблак писао у Србији показује, дакле, да је он у току српске књижевности и њен активни чиналац."[11] В същност с най-значителното си произведение със сръбска тематика Житие на Стефан Дечански Цамблак поставя пред сръбските книжовници нови езиково-художествени измерения, дошли от практиката на Евтимиевата школа.

Дейността на непрекия ученик на Евтимий Търновски Константин Костенечки в Сърбия също допринася за осъществяване на влиянието на търновските езиково-правописни и художествени принципи върху тогавашната сръбска литература. „Константин Костенечки принадлежи и на българската, и на сръбската литература. Той е възпитан в духа на школата на Евтимий и е неин разпространител в Сърбия."[12]

Както вече беше споменато, през втората половина на XV в. в сръбските земи пребиват известно време и нашите писатели Владислав Граматик и Димитър Кантакузин, които създават произведения с българска тематика, но разпространявани и в българската, и в сръбската литература. В книжовната дейност на тези двама писатели забелязваме факти, които ни дават право да ги считаме за по-далечни последователи на Търновската книжовна школа.

Пренасянето на традициите на Търновската книжовна школа в румънската литература се осъществява главно чрез дейността на Григорий Цамблак, а и чрез проявите на някои други книжовници, намерили условия за книжовен труд в румънските княжества. За влияние на Търновската школа във Влахия и Молдавия може да говорим още по времето, когато Евтимий заема своя патриаршески престол. В известен смисъл за това свидетелствуват споменатите негови послания, отправени на север от Дунава. По-късно Григорий Цамблак, по време на пребиваването си в Сучава и манастира Нямц, пренася високохудожествените литературни принципи на Евтимиевата школа. А чрез написаното от него Житие на Йоан Нови Белградски (Сучавски) той слага началото на художествен образец за агиографска творба. Впрочем за осъществяване на това влияние допринася и останалата му активна книжовна и проповедническа дейност.

За изключителното значение на Търновската книжовна школа в развитието на книжовния живот в Румъния свидетелствува и разпространението на произведенията на Евтимий Търновски през XV и XVI в.

[11] Р. Маринковић. О месту Григорија Цамблака у српској књижевности. — В: Търновска книжовна школа, с. 447.

[12] K. Kujew. Konstantyn Kostenecki w literaturze bulgarskiej i serbskiej. Krakow, 1950, p. 120.

в румънските княжества.[13] Оказва се, „че между най-старите и най-добри ръкописи, запазили Евтимиевите съчинения в среднобългарската им форма, са славяно-румънските преписи от XV и XVI в."[14]. Търновският книжовен извод е легнал в основата на много ръкописи, пазени сега в румънските библиотеки, архиви и манастирски книгохранилища.

Влиянието на Търновската книжовна школа се чувствува осезателно и в Русия. То бива пренесено още по времето, когато Евтимий е патриарх, чрез дейността на неговия съученик и последовател Киприан. По-късно Киприановата мисия бива продължена твърде активно и успешно от племенника му Григорий Цамблак. Чрез съчиненията на двамата видни книжовници биват пренесени в старата руска литература езиково-художествените принципи на създателя на школата в Търновград. Няма да бъде грешка, ако кажем, че в основата на второто южнославянско влияние в Русия и в старата руска литература лежи в същност влиянието на Евтимиевите традиции. Като разглежда значението на Търновската книжовна школа в развитието на староруската литература, видният съветски литературен историк Д. С. Лихачов пише: „Стилът на Търновската книжовна школа, наречен „плетение словес", е просъществувал в Русия няколко столетия. Отделни особености и похвати на този стил се проявяват дори в XVIII и XIX в."[15]

Традициите на Търновската книжовна школа, чието общобалканско и общославянско значение е безспорно, не умират с нейното разгромяване в края на XIV в. Те се оказват твърде жизнени, силни и устойчиви. Биват не само пренесени, но и доразвити в редица други балкански и славянски литератури, за да дадат прекрасни плодове. И в това отношение може да се направят убедителни сходства между нея и Кирило-Методиевото дело.

Разгромените в Моравия езиково-литературни традиции на Кирил и Методий не биват окончателно унищожени. Пренесени в България от учениците им Климент, Наум и Ангеларий, те биват не само запазени, но и доразвити съществено. В създадените и продължени със съдействието и помощта на българските владетели Борис и Симеон Преславска и Охридска книжовни школи идеите на двамата славянски първоучители намират изключително благоприятна почва. В духа на техните завети в тези школи се провеждат активни книжовни занимания. Кирило-Методиевите традиции биват запазени, за да се предадат и на другите славянски народи, за да останат навеки безсмъртни.

Когато се докосваме до въпроса за същността на Търновската книжовна школа като продължител на Кирило-Методиевото дело, трябва да имаме пред вид главно съдържанието и смисъла на езиково-художествените търсения на нейните представители, както и мащабите на огромната им дейност, която твърде много напомня дейността на славянските първоучители. И макар че времето, което ги разделя, е твърде пространно, Търновската книжовна школа е един достоен продължител на тяхното безсмъртно и велико дело.

---

[13] Г. Данчев. Творчество Евфимия Тырновского в румынских землях. — In: Actes du XIVe congrès international des études byzantines. Bucarest, 1975, p. 555—558.

[14] Г. Михаила. Най-старият препис на Похвалното слово за Константин и Елена от Евтимий Търновски (сборникът на Яков от Путна, 1474) в славяно-румънската традиция. — В: Търновска книжовна школа, с. 161.

[15] Д. С. Лихачов. Стилът на Търновската литературна школа и неговото значение в развитието на староруската литература. — Език и литература, 1976, кн. 5, с.

Димитър Кенанов (Велико Търново)

ЛИТЕРАТУРАТА НА ПЪРВАТА БЪЛГАРСКА ДЪРЖАВА И ПИСАТЕЛСКОТО ДЕЛО НА ЕВТИМИЙ ТЪРНОВСКИ

През XII—XIV в. на владетелите в Търново и Видин не е чужда идеята за приемственост с историческото минало.[1] Както някога княз Борис, цар Симеон и висшите дворцови сановници поръчват да се изписват книжовни творения, така и Иван Александър, Иван Шишман, царица Ана покровителстват писмеността. Признания и хваления за тях се включват в Софийския псалтир („Песнивец") от 1337 г., Лондонското четвероевангелие от 1356 г., Бдинския сборник от 1360 г., в трудовете на последния търновски патриарх. Самите книжовници ревностно се грижат да предадат на поколенията заветите на техните предци.[2] В значителното писателско дело на Евтимий Търновски също се таят искри, които ни връщат към зората на нашата средновековна култура.

* * *

В увода към Житието на Петка Епиватска Евтимий извежда идеята за по-голямата полезност на словото от живописното изкуство: Съзрѣцоватн wбразы н дѣанїа же н глаголы, мнwжнцею же н тѣхъ подwбїа жнвопнсоватн, мнwго, паче мнwжае ключнмо боудеть н зѣло желателно боголюбезнымь, еже божїнх оугодннкь чьстнѣ почнтатн н тѣх паметн н дѣанїа на полъзоу повѣствоватн.[3] Сходно предпочитание към словото проявява и Симеон Метафраст (X в). в началото на житиеписа си за Николай Мирликийски: Моудра нѣкаа жнвwтопнсьць роука, н мог8цнн

[1] Й. Андреев. Идеята за приемствеността в българската държава през средновековието (XII—XIV в.). — Трудове на ВТУ „Кирил и Методий", т. XII, 1974—1975, кн. 3. Изтъкват се изследвания на В. Н. Златарски и Ив. Дуйчев.

[2] Срв. Е. Георгиев. Литературата на Втората българска държава Ч. 1. Литературата на XIII век. С., 1977 г. След отхвърлянето на византийското владичество хармония с величието на освободена България Емил Георгиев вижда в новите преписи и редакции на творби от литературната класика, каквито са съчиненията за славянските учители Кирил и Методий или „Шестоднев" — бележитото енциклопедическо произведение на Йоан Екзарх Български.

[3] E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, p. 59 Нататък: Е. Калужняцки. Цит. съч.

оуподѡбнтн се нстннѣ. могоущн же дѣанїемь іавѣ прѣставнтн ѡбразы. прѣмоудрѣнше же оубѡе слово. н мнѡжае пнсанїа іавѣ покажеть еже хощеть. н прѣ очнма предложнть. елнко н паче вьздвнгнѳтн вѣсть на подражанїе н ревностїю іакоже нѣкоторымь желомь дш8 оуязвнтн.[4]

С иконографска тема започва и неизвестният автор на Житието за Власий Мних, написано според неговия издател архим. Леонид през втората половина на IX в.:[5] Нже внѣшнаꙗ доблестн на дъскахъ напнсатн хѡтяше. н на тыа многымъ възнратн велѧше. образъ величьства. н повѣстн н сказанїа. прнложаше іако н шары добролнчьнымн оукрашающе пьстрѧть. да хытростїю оувѣдѣнїе всѣмь іавнть. да ѡбонмъ къ себе каково нмать сказаемое похвалоу прндьргноутн.[6]

От привързаността към общи изобразителни канони се долавят и други типологически сходства:

Житие на Власий Мних	*Житие на Петка Епиватска*
Жнтїю бл҃женаго сего прнложнтн сказанне. польꙁьно мнозѣмь соуще іако же в лѣпотоу не іавлено...	Аще бѡ н не по лѣпотѣ, обаче достонть н намь что любо ключнмо тон прнвестн...
Тъ же всѧ вꙁвратнвъ сѧ обрѣте всего себе въ тншннѣ н нсплънена радостн соущѧ іако ѿ знмы веснънѣн лоучн нашедъшн. все темьное просвѣщаеть сѧ...	іакоже бѡ слънц8, вь пролѣтнюе часы лоуче по всен прострѣвшоу земли, вса жнвотнаа растоуть н ботѣють...
Прнлагаше къ слезамъ слезы н къ плачемь плачь...[7]	Трoуды кь трoудѡм н болѣзнн кь болѣзнемь прнлагающн...[8]

Близостите са в стилова насока, в общоупотребимите агиографско-реторически фигури. В повествованието за Власий Мних се съдържат интересни вести— на няколко пъти се упоменава за българи. Пътем, Власий е приет сърдечно от „българския княз“ — гостенъ бывъ н оутѣшенъ.[9] Несъмнено творбата заслужава пълни текстологически проучвания, които

---

[4] Панегирик на Мардарий, 1483 г., ръкопис № 4/5 от Националния музей „Рилски манастир“, л. 103а Вж. С. В. Полякова. Византийские легенды. Л., 1972, с. 140.

[5] Архим. Леонид Жнтне прп. Власна Мнха.—В: Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1887. По ръкопис от XV в. За частично издадения византийски текст вж. А. П. Рудаков. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917, с. 232. Необходимо е да се изяснят предполаганите различия между гръцкия и старобългарския облик на съчинението. Леонид съобщава за още двама църковници с това име: 11. II — Власий, епископ Севастийски, 3. II — мъченика-пастир Власий, с когото очевидно Власий Мних (8. II) е смесван. Найден Геров предава сведения за Власовден (11. II): „Св. Влас се има за покровител на добитъка, та за селяните неговият ден е голям празник“ (Речник на българския език. Пловдив, 1895, фототип. изд. 1975., ч. I, с. 134).

[6] Архим. Леонид, Цит. ст., с. 1.

[7] Пак там. съответно с. 2, 14—15, 14.

[8] Е. Калужняцки. Цит. съч., 60, 59—60, 66.

[9] Архим. Леонид. Цит. ст., с. 11.

да я въведат в богатството на средновековното ни духовно наследство.

Верен на установената житиеписна практика, Евтимий след въведението за Петка разглежда нейния родствен произход. Досега в научните дирения бе изследван текстът по изданието на Емил Калужняцки. Но в Зографския манастир на Атон се намира ръкопис от края на XIV в.,[10] в който стои най-древният известен препис на това съчинение.

В тази Зографска редакция след увода е отредено място за много по-различен и подробен „разказ" за детството на Петка и приложни вести за нейният брат — епископ Евтимий Мадитски. Запознат с версията от по-късни паметници, Калужняцки я приема за вторична и издава препис със силно съкратен вид на „разказ" с мнение за неговата изначалност. Въпреки това той допуска Евтимий да е автор на допълненията към II и III глава.[11] Предположението му сега може с основание да се приеме за доказано: разширената част се вмества в Зографския сборник,[12] който е най-приближен до времето на Патриарх Евтимий. А поместените му там творби пряко изхождат от архитипа. Ето защо засега вторична трябва да се смята редакцията, обнародвана от Калужняцки.

В подробния „разказ", когато Петка навършва 10 години,[13] тя присъствува на евангелска проповед. Епизодът като похват ни напомня Житието на Антоний Велики от Атанасий Александрийски:

Н слоучн се тwгда єѵгл҃їе честн. Н слышa гⷭ҇, глюща вга томѵ: „аше хwщешн сьврьшень бытн, нд҃н н продажд҃ всѣ имѣннїе своє н раздан оубогынмь, н прнид҃н н вьслѣдьствоун мн н имѣтн имашн скровнще на нбсѣхь" Мт. 19, 21.[14]

Евтимий Търновски: Въ цр҃ковъ [...] по wбычаѵ прїнд҃е. н обычнѣ бжстьвномѵ єѵгл҃ѵ прочнтаемѵ слышa бжстьвныи онъ гла, глащїи: „Нже хwще по мнѣ нтн да wвръжет сѧ себе н възме кр҃сть свон н послѣд҃ует мн" Мт. 16, 24, Мр. 8, 34.[15]

---

[10] Описание на сборника вж. у Кл. Иванова. Зографският сборник, паметник от края на XIV в. — Изв. Инст. за бълг. език, 1969, кн. XVII, с. 105 и сл. В книгата си „Български старини из Македония" (1931) Й. Иванов печата само летописните данни за пренасянето на мощите в Търново. Фотокопия от преписа се пазят в Научния архив на БАН — София, сбирка 5, № 85.

[11] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. LXXIV.

[12] За неговото датиране вж. Й. Иванов. Цит. съч., с. 369: „Ръката, която е писала житието на св. Ивана Рилски, на св. Петка Търновска, на св. Иларион Мъгленски, похвалата на Кл. Охридски и пр., е писала и сборник № 3, който е датуван от 1367 г. Преписвачът си служи с хубав заоблен бързопис и употребява хартия, чиито водни знакове се отнасят към средата на XIV в."

[13] Числото 10 за римския архитект Витрувий, а по-късно и по християнската символика означава съвършенство. Вж. Паметници на световната естетическа мисъл (превод от руски). С., 1966, с. 182; С. В. Полякова. Цит. съч., с. 280, бел. 20, и на с. 56 откъс от Житието на Симеон Юродиви: „В добрый час ты пришел, юродивый, истинно десятка твоя победила и десятка ожидает тебя."

[14] Старобългарският превод е направен от презвитер Йоан през X в. Цит. по Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. II. С., 1967, с. 117.

[15] Зографски сборник, л. 75б.

Като заключение към житието Евтимий слага подробна похвална реч с изразителна ритмичност и изявени поетични достойнства. С някои изобразителни принципи пряко се продължават традиции от литературата на Първата българска държава.[16] „Реторическото приветствие“[17] ни препраща към един от вероятните учители на писателя — Климент Охридски:

Похвално слово за Кирил

Блажѣ многогласны твон ѩзыкъ, нмже моемоу ѩзыкоу трѣбезначалнаго божества зарѣ вьснавшн мракъ грѣховны отгна. Блажѣ многопрѣсвѣтлое лнце твое озаршее сѧ отъ сватаго доуха, нмже моемоу лнцоу богоразоумны свѣтъ вьсна н многобожнаа льсть нскоренн сѧ.[18]

Житие на Петка Епиватска

Блажѣ добрwгласнын твон ѧзыкъ, ꙗ̀ славwслоwвѣ бѫ не прѣста. Блажѣ ѻ̀чн, ꙗ̀ не вьздрѣмашѣ съномь съводащїнмь вь смрьть.[19]

В пасажите се наблюдават и определени стилни различия: при Евтимий Търновски подчинените изречения са по-кратки, отколкото при Климент Охридски. Така в Похвалата за Петка се създава по-голямо ритмическо напрежение и се съкращават темпоралните паузи, подир които се повтаря анафората блажѣ, а емоционалността при възприемането многократно се засилва. Самата краткост на съдържанието придава „прелест“ на красноречието.[20]

В творчеството си Патриарх Евтимий на няколко пъти се обръща към исторически личности от Първата българска държава — цар Петър, Иван Рилски и Михаил Воин.[21] Идейният подтекст при тълкуването на образите им е целенасочен и последователен. Не е без значение, че в заглавието и после в молитвеното обръщение към Михаил до името му е прикрепена думата „воин“. А в посланието на Иван Рилски до цар Петър се предава изричното искане той да отдаде държавните богатства за въоръжаването на българска войска. Отказът на рилския пустинник да се срещне лично с владетеля не е само символичен призив светската власт да не се намесва в църковните дела, а е повик феодалните предводители да осъзнаят отговорността си пред целокупността на Бъл-

[16] Срв. Цв. Вранска. Стилни похвати на Патриарх Евтимий. — Сборник на БАН и изк., кн. 37, 1942, с. 175; Д. Петканова-Тотева. Нови черти в похвалното слово на Търновската книжовна школа. — В: Петканова-Тотева, Д. Хилядолетна литература С., 1974.

[17] За предназначението на тая ритмическа цялост вж. Д. Петканова-Тотева. Цит., с. 148—149.

[18] Ал. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. I. С., 1920, с. 112. Цветана Вранска съзира у Евтимий продължител и на ранновизантийските химнологични традиции (цит. ст., с. 175).

[19] Зографски сборник, л. 81б.

[20] Деметрий Псевдо-Фалерейски. За красноречието. — Паметници. . ., с. 168.

[21] Христо Попов приема за славянско потеклото на Петка (Параскева) Епиватска. Това обаче не се потвърждава от гръцките произведения, за нея и брат ѝ Евтимий Мадитски, писани от дякон Василик (XII в.) и патриарх Григорий Кипърски (XIII в.) Вж. Хр. Ив. Попов. Евтимий — последен търновски и трапезицки патриарх. Пловдив, 1901, с. 150.

гария и да намерят средства да обединят угнетения народ срещу външните военни заплахи. Позицията е утопична, но не е пасивна. Тя утвърждава родолюбиви чувства. И никак не е чудно, че поредният животоописател на Иван Рилски —византийският управител на Средец Георги Скилица — премахва напълно сюжетните епизоди с цар Петър: литературата и през средновековието се възприема като мощно идеологическо оръжие.

В поведението на Иван Рилски се въплъщават предписанията на догматичната литература за постигане на съвършени монашески добродетели. Така след нападение на бесовете светецът се обръща към себе си (глаголаше къ себѣ): Вскѫ прискрѣбна есн, дꙋше моа, вскѫ съмѫщаешн маѧ...[22] Монологичната реч не е само по Псалом 42, ст. 11—12, но тя напомня много напътствията на почитания от исихастите Симеон Нови Богослов, който препоръчва на монаха път за преодоляване на малодушието и празнословието, които „врагът“ издига срещу добродетелния живот: Тогда ты во єдномꙋ сѣдъ оуглѣ наєдннѣ стѧгнн себе, н соберн помыслъ, н даждь благъ совѣтъ дꙋшн твоєн н рцы: „Вскꙋю прискорбна есн, дꙋше моа; вскꙋю смꙋщаешн ма...“[23]

Подобни мисли се излагат в Симеоновия сборник от 1076 г., в статията „Изповедание на правата вяра“: Таннo мѣсто wбрѣтъ н сѣдь съ тнхостню поманнꙋ грѣхы н отъпаденнѥ цр҃ства· н оумнлн сѧ ср҃цьмь н образъмь· преклонн главоу н рѣцн съ стенаннѥмь· н както дасть главѣ моєн водоу: н очнма монма слъзы· оувы мънѣ ꙗко блїзь дьнь гн҃ь.[24] Тая извадка позволява да се проследи вероятният ход за оформянето и развитието на дидактическия мотив.

Усърдието на Иван Рилски при школното обучение е сравнено от Георги Скилица с трудолюбието на пчелата. И Евтимий си служи с това изразно средство. В случая знаменателен е епитетът „любодялен“, предпочетен пред „трудолюбен“, както е при Скилица. Иван Дуйчев смята, че е възприета мъртвата византийска форма.[25] С нея обаче е засвидетелствувана приемственост с езика на българската литература от нейния първи „златен век“. В Симеоновия сборник от 1073 г. е поместена Похвала за цар Симеон, за когото се казва:

ꙗже акы бчела любодѣльна,
Съ всѧкого цвѣта пїсанїю
Събравъ акы въ єдїнъ сотъ
Въ вельмыслєноє ср҃дце своє.[26]

---

[22] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 16.

[23] Добротолюбие. М., 1793, л. 486, гл. M̄Z̄.

[24] Изборник 1076 г. М., 1965, с. 221—222.

[25] Ив. Дуйчев. Рилският светец и неговата обител. С., 1947, с. 390

[26] Б. Ст. Ангелов. Похвала царю Симеону. Текстологические наблюдения. — В: Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977 г., с. 250, кол. 2; срв Цв. Враньска. Цит. ст., с. 164.

Към езиковата форма любодѣльна търновският патриарх проявява особено предпочитание. Тя е нишка, която го свързва със Симеоновата епоха.

* * *

В увода на „Шестоднева" Йоан Екзарх Български се опиянява от вселенната съгласуваност и целесъобразност. Като него и Евтимий Търновски се прекланя пред природното единство,[27] обяснено от християнско-теологически позиции.

Йоан Екзарх и Презвитер Козма слагат началото на темата за ересите в старата ни литература. Едно от продължженията на тази линия е Евтимиевото житие за Иларион Мъгленски. Когато разобличават противоканоническите учения, именитите български творци прилагат опита на византийските полемични писания.

В повествованието за Иларион Мъгленски се откроява структурата на относително самостойни и цялостни ересологични слова, в които обикновено се поставя въпрос и се предлага подробен отговор. Както и Козма, Евтимий предпочита да намира доказателствата си в догматични книги, които се признават и от еретиците. Така е при спорния въпрос за почитането на кръста:

„Беседа против богомилите":	*Житие на Иларион*
Тако и еретици всегда чтуще господна словеса и апостольска, не разумѣють глаголаныхъ въ нихъ. Павелъ. Да понеже блаженныи Павелъ погыбьша нарицаеть и глаголя: „Слово еже о крестѣ погыбающимъ оурод'ъство есть." И пакы: „Мнѣ же бо — рече, да не бѫдѫ хвалитн сѧ, развѣ о крестѣ господа нашего Іс҃ус Христа."[28]	аще оубо апостолскыимь послѣдоуете прѣданїѡмь, іакоже любопрѣпирадете сѧ, по что не клонѣете сѧ крѣстѹ, Павлоу глаголѧщоу: „Мнѣ же да не бѫдеть хвалитн сѧ тъкмо и крьстѣ господа нашего Іѡуса Христа, имже мнѣ миръ разпатсѧ и азъ мироу" (Гал. 6, 14). И пакы: „Слово крьстное погыбѫщїимь оубо боунство есть. спасѧшимь же сѧ намь сила божна ест"[29] I Кор. 1, 18

Разместването на цитатите от посланията на Павел не затъмнява еднаквия логически подход при извеждането на идеята. Необходимо е обаче да се отчетат предполагаемите византийски източници, които предхождат българските проповедници.[30]

Една и съща е омразата към еретиците. При Евтимий тя е фразеологизирана и констативно изразена, докато Презвитер Козма я „съжи-

---

[27] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 91 (Житие на Филотея).

[28] Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973. с. 307, с разночет. 59.

[29] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 37—38.

[30] Срв. Йоан Дамаскин. Източник на знанието, кн. 4, гл. 11: За кръста и още за вярата (главата е преведена на български език от Йоан Екзарх).

вява" с образно-хиперболични средства: Мнѣ же, наченшѳ ѡблачатн словеса нхъ н вещн, мню, іако н въздѳхъ скверннт са дѣлесы нхъ н глаголы.[31] *Евтимий*: Нечьстнвыа же н скврънныа богѡмнлскыа поклѡнннкы.[32]

Противопоставянето слънце — тъмнина възхожда към античната култура. В космологията на манихеите светлината и мракът са противоположните воюващи между себе си основания на битието.[33] При Псевдо-Дионисий Ареопагит чрез слънцето „се онагледява" силата на божеството.[34] От каноническата литература и под въздействието на неоплатонизма контрастните символи се възприемат от патристичните богослови. Към изобразителните принципи на Климент Охридски изследователите[35] прибавят понятието „светлинна образност". Презвитер Козма също ползува това изразно средство: при него Йоан Предтеча е зарю великаго солнца [36], като под „слънце" се подразбира богът-логос Исус. При образното противопоставяне на двете природни състояния в „Беседа против богомилите" пряко се вписват цитати от евангелисти (Йоан, 3, 20) или от новозаветни послания, в които отрицателите на православието са звѣзды льстнвн нмъже мракъ теменъ въ вѣкы блюдет са (Юда, 10—13).[37] Евтимий изпитва „слабост" към този изобразителен модел. Мисълта за мрака се внася, когато се осъждат еретиците и техните възгледи: Възнпкнѣте чловѣцн, ѡт належѫщаго вамь мрака.[38] Характерен стилов белег е, че търновският патриарх продължава съпоставянето с физическото следствие от настъпването на мрака — студа. Много пъти, щом трябва да обозначи идейния разгром над спорещите вероотстъпници, той вдъхва усещането за безжизнения мраз, който вее от неканоническите учения: Тѣхъ ѡблачнвь слѡвесы н ѡт въсждоу тѣх нзыавнвь ересь, без дрѫзновенны показа, ѡнн же стоуда неплъньше са мнѡга, безгласны до конца пребыша.[39]

Разглежданата тема естествено предполага сравнението на еретиците с вълчата напаст. Примери с такова назначение се поместват в каноническите книги: „Пазете се от лъжливите пророци, които дохождат при вас с овчи дрехи, а отвътре са вълци-грабители" (Мт. 7, 15). Евтимий е по-близко до този образец: Маннхенскыа побѡрнпцн, іакоже вълцн овчеж ѡблъкше са кожеж, кротце прїндѡша къ немоу.[40] Презвитер Козма първо поставя част от евангелския цитат и прибавя наблюдения от бита: Ѡнпже, подобнн волкѳ, хоташ8 агна взатн, сперва потлают са, въздышѫще, н

---

[31] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 300.
[32] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 54.
[33] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 5.
[34] Срв. Прокл. Первоосновы теологии. Превод и коментар А. Ф. Лосев. Тбилиси, 1972; вж. Антология мировой философии. Т. I, ч. 2. М., 1969, с. 612; В. В. Бычков. Из истории византийской эстетики. Византийский временник, 1976, кн. 37, с. 176—177.
[35] Л. Грашева. Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски. — В: Климент Охридски (916—1966). С., 1966, с. 237—276.
[36] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 320.
[37] Пак там, с. 349.
[38] Е. Калужняцки. Цит. съч. с. 37.
[39] Пак. там, с. 51.
[40] Пак там, с. 34; срв. Цв. Вранска. Цит. ст., с. 165.

съ смирени ѡвѣщавают.[41] Общ източник за тоя тип образно мислене е и народното творчество, живата устна реч, която чак до днес пази изрази, пословици, приказки за вълка.[42] В тях се отразяват човешки състояния и житейски истини. Това общоупотребявано сравнение се среща често през средновековието — Евтимий Зигавин. монах Евтимий от Акмония, Ана Комнина, Никита Хониат, Никифор Григора, Калист, Бдински сборник (1360) и т. н.

Беседвайки за сатаната, Презвитер Козма твърди: Врагъ и сѣпостатъ нарицаетъ сѧ, и вндмы и по всѧ днн попираемъ не точїю мѣжн, но и женамн немощнѣншею частїю, іакоже добрѣ вѣдать четъшен жнтїе сватыа девнцн Нѣстнны и Кнпрїана епнскопа и прочнихъ стынх божїнх.[43] Споменатият житиепис е редактиран от Симеон Метафраст. В него някогашният езически маг се удивлява от „слабата девойка", която „всегда всего боялась, не только не отступила перед силой и хитростью злого духа, но даже нагнала на него страх"[44]. Киприан обаче продължава да следи Юстина, за да не прояви „малодушие или слабост, присъщи на женската природа"[45] — напътствува я при мъченията с разгорещено желязо, а преди да ги посекат с меч, „опасаясь женской слабости, попросил тех, кому было поручено убить их, прежде умертвить Юстину"[46].

Евтимий в Житието на Петка надарява героинята си вь женьскомь нестьствѣ моужьскын стежавшн разоумь.[47] Тя също „тъпче" дяволската сила: и бѣ нѣкако вндѣтн, нже вь злобѣ хвалещаго се велмн змїа ходѣ нндлагаема и попираема от моудрые сене дѣвы іакоже ходѣ нѣкоторою птнцѣ.[48]

Още в Пространното житие на Методий[49] — на първите му страници — е извършен обзор на еретическите теории и отреклите ги църковни събори. Този преглед е родствено свързан със статията О стѣнхъ и мнрьскыхъ шестн съборѣхъ в Симеоновия сборник от 1073 г.[50] и с посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис-Михаил[51]. Същата традиция е спазена от Презвитер Козма и Евтимий Търновски. Преди да пристъпят към занимаващата ги проблема, те изброяват имена от историята на

---

[41] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 301.

[42] Примери от тях вж. у Н. Геров. Речник..., ч. 1, с. 137—138. Вълкът-хищник е олицетворение на злото и заради това, че дълго време съществуването на човека и на стопанските животни е заплашвано от него.

[43] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 328.

[44] Памятники византийской литературы IX—XIV вв. М., 1969, с. 98.

[45] Пак там, с. 99.

[46] Пак там, с. 103.

[47] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 64.

[48] Пак там.

[49] Ал. Теодоров-Балан. Цит. съч., с., 94—85. В житийните и панегирически творби за славянските първоучители се разграничават стилово оформени молитви и „епистолии" (послания). Подобно вътрешно жанрово многообразие през XIV в. се споделя от Евтимий Търновски.

[50] Изборник великого князя Святослава Ярославича с греческим и латинским текстами. М., 1884, с. 55—62.

[51] В. Н. Златарски. Посланието на цариградския патриарх Фотия до българския княз Борис в славянски превод. — Български старини, 1917, кн. 5, с. 3/23—13/33. За ересолозите Македоний и Аполинарий се поменава във „Второ житие на Наум". Вж. Й. Иванов. Български старини из Македония..., с. 313.

богословските уклони[52]. И двамата писатели са единни, когато очертават идеала за добрия монах-отшелник[53], в настояванията им за моногамен брак, възгледите им за иконопочитанието[54], в прокрадващото се схващане всеки да потърси отговорност в себе си през годините на социални бедствия: делото им е „вопъл за бъдещето на пропадаща България“[55].

Навярно трябва да се прибави още, че Евтимий Търновски се придържа към летописната формула-етикет за мощта на българските царе: покорн емѹ въсѧ противныѧ врагы подъ носъ его.[56] Съчетанието се среща при Чаталарския надпис на хан Омуртаг.[57] За да изобрази по-остро стремленията на героите си, Евтимий прибягва до псаломния стих за жаждата на елена по жътва. Сравнението се разгадава пълно, след като се знае тълкуването на еленовия образ в старобългарския „Физиолог“[58].

Наложителни са известни пояснения вместо заключение. Ценителят на средновековната книжнина не разполага с анкети и лични откровения, каквито предлагат съвременните дейци на перото, а мярката за талантливост е съвършено различна в новите литератури. Може би редица от описаните общности ще се окажат независими помежду си и ще преминат в областта на историческите аналогии. Дори и тогава разкритите сходства не губят безспорното си значение. Те възстановяват вековната родственост, единството на литературния процес, което „се проявява преди всичко във връзката между епохите, в наличността на дълготрайни явления, които могат да се превърнат в национални символи“[59].

---

[52] Срв. Беседа против богомилите, с. 298—299 по изданието на Ю. К. Бегунов и Житието на Иларион Мъгленски — с. 32—33 по Е. Калужняцки.

[53] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 366.

[54] Вж. Похвално слово за Иван Поливотски от Евтимий.

[55] К. Мечев. Към тълкуването на два въпроса из историята на старобългарската литература.— В: Старобългарската литература. Изследвания и материали. I. С., 1971, с. 200.

[56] Е. Калужняцки. Цит. съч., с. 26.

[57] За подробности вж. Д. Кенанов. Патриарх Евтимий и агиографският цикъл за Иван Рилски. — Palaeobulgarica/Старобългаристика, 1978, кн. 1. с. 87—88.

[58] Текстът е издаден от П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 266.

[59] П. Динеков. Историческа съдба и съвременност. С., 1972, с. 6.

ИВАН ХАРАЛАМПИЕВ (ВЕЛИКО ТЪРНОВО)

КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ И ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК ЗА ДЕЛОТО НА КИРИЛ ФИЛОСОФ

В периода на късното българско средновековие, особено през втората половина на XIV в., се наблюдава засилен интерес към литературния живот на Първата българска държава и специално към дейността на създателите на славянската писменост Кирил и Методий. Работата по поправката на богослужебните книги, която добила завършен вид с огромната редакторска и преводаческа дейност на търновските книжовници от школата на Патриарх Евтимий в манастира „Св. Троица", изисквала преоценка на качеството на старите преводи и определено становище по въпроса за обстоятелствата, при които са били направени.

Конкретни сведения за това обаче не се съдържат в стигналите до нас творби на Евтимий Търновски. Според свидетелството на Константин Костенечки последният търновски патриарх не се е постарал да остави ръководство, в което теоретически да обоснове нуждата от извършване на реформа. Не са запазени и онези ѿ чтн нзыавлєнїа нѣкаа, за които говори в своя граматически трактат Константин Костенечки.

За сметка на това в произведения на двама от Евтимиевите ученици — Константин Костенечки и Григорий Цамблак — се съдържат немалко сведения, които до голяма степен са в състояние да дадат представа за част от теоретическите схващания на търновските книжовници, отнасящи се до първия книжовен език на славяните — старобългарския език,—до начина на неговото създаване, до схващанията, легнали в основата на едно епохално по замисъл и мащаби реформаторско дело.

Досега в науката не се е поставял въпрос за наличие на теория на Търновската книжовна школа по отношение на Кирило-Методиевия език. Само руският славист П. А. Сирку в края на миналия век, когато споменава за особеното схващане на Константин Костенечки по въпроса за създаване на славянската азбука и писменост, пише следното: „Но даже това съобщение да не беше нищо друго освен само теория на Константин или на школата, от която той е излязъл, то и в този случай то е извънредно интересно и заслужава сериозно внимание. От това мнение се вижда, че на делото на Кирил и школата на Етимий са гледали като на колективно дело, извършено от много лица по идея на Кирил."[1]

[1] П. А. Сыркy. К истории исправления книг в Болгарии. Т. I, вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898, с. 564.

Още от края на миналия век та до наши дни сведения за реформата на Евтимий се извличат главно от известното произведение на Константин Костенечки „Сказаніе изыавлено w писменех“. Тази доста голяма по обем творба е подлагана на детайлен анализ главно в онази част, където книжовникът е изложил своите правописни схващания.[2] Порядко изследвачите се спират върху IV глава от трактата, и то главно, за да не се съгласят с теорията, изложена в нея.

Тази глава носи следното заглавие: О нзданн w грък҃ъ въ ншь ѥзык҃, и како невъзможно бѣ єдинѣ ѥзыко, и съвъкѹпнше w з ѥзыкь да съставнтсе тън҃кота кнннаа.

Теорията, изложена в тази глава, съдържа два основни момента. Според първия от тях славянската азбука е била изобретена и първите преводи на славянски език са били направени от група образовани славяни под ръководството на Кирил. На второ място се твърди, че езикът на първите славянски преводи е представлявал съчетание от особеностите на седем славянски езика — руски, български, сръбски, босненски, словенски и отчасти чешки и хърватски, — при това с решаващото участие на руския.

Почти няма автор, който да не е излязъл извън спокойния тон на научното повествование, когато е трябвало да се спре по някакъв повод върху тази глава. Така още Дж. Даничич, който пръв издава части от трактата на Константин Костенечки, се възмущава от изложената теория и е бил готов да обяви нейния автор едва ли не за луд.[3] В. Ягич пише, че теорията е наивна.[4] К. Куев нарича тази теория фантастична, а на Константин Костенечки според него липсват елементарни познания по славянските езици.[5] Смята се, че теорията не заслужава внимание и обикновено или се критикува, или се отминава с мълчание.

Наистина теорията, изложена от Константин Костенечки в IV глава на неговия граматически трактат, притежава редица неубедителни твърдения и обобщения, които са подложени на сериозна и подробна критика от К. Куев в излязлата през 1950 г. на полски език книга „Константин Костенечки в българската и сръбската литература“. Въпреки всичко теорията е много интересна и в нея се съдържат сведения, които са в състояние в значителна степен да „реабилитират“ именития Евтимиев последовател и да покажат, че тя в основните си моменти не се различава коренно от общоприетото схващане за условията, при които е възникнала славянската писменост. Тези места в теорията не се отбелязват от изследвачите, затова ще насочим вниманието си към тях.

---

[2] Вж. например В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — В: Исследования по русскому языку. Т. I. СПб., 1885—1895. (Всички цитати от произведението на Константин Костенечки по-нататък са по това издание. Глава IV се намира на с. 396—399); К. М. Kujew. Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej, Kraków, 1950; В. Сл. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956, с., 278—291; Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958, с. 17—23.

[3] Вж. В. Ягич. Цит. ст., с. 376—377.

[4] Пак там, с. 377.

[5] К. М. Kujew. Op. cit., p. 48, 50.

Едно от най-сериозните обвинения, които се отправят срещу Константин Костенечки, е, че той не е знаел нищо или почти нищо за Кирил Философ. Такова обвинение се среща още у В. Ягич[6], а не е чуждо и на учени от наше време[7].

Според нас няма никакви основания да се обвинява Константин Костенечки в непознаване на личността и делото на Константин-Кирил Философ. На няколко места в главата това е показано недвусмислено. Ще приведем един откъс, от който се вижда, че Константин Костенечки е знаел добре кой е Кирил, познавал е и неговата дейност по превода на първите богослужебни книги: глютъ бо нѣцiи, іако Кѵрилъ филосфъ нъзда прѣже. боудн, прнемлю. нь wнь начелнникъ сы н іакоже посланнникъ гнь, па же прркоу Ддоу побесе, нз'бравь w въсѣ сн племень моуже вѣдещінхъ гръчьскаа пнсмена н словѣн'скые нзыкы. гръчьское бо скуп'тро възможно тога соуще, н w коегоже колѣна wбрѣтахоусе днвнн моужiе снмь слоужеще. нь еднаго сего нменовасе, іакоже н ѵлтрь двдвь.

От приведения откъс се вижда, че по начало Константин Костенечки не е изразявал съмнение в съществуването на Кирил Философ и в неговото участие в превода на книгите. Той не отрича твърдението, че най-напред книгите са били преведени от Кирил. „Нека да бъде така, приемам", съгласява се той и веднага уговаря, че Кирил е бил „начелнникъ", ръководител. Константин Костенечки говори за Кирил като за известна нему личност. В противен случай той би употребил нѣкъин пред името на Кирил, ако се е съмнявал в неговото съществуване или в участието му при превода на богослужебните книги. Нещо повече, той изразява и дълбокото си уважение към Кириловата личност. Кирил според него се е явил като божи пратеник, сравнява го с пророк Давид. Изразът іакоже посланнникъ гнь много напомня за едно известно място в трактата на Черноризец Храбър „За буквите": По том же чаколюбецъ бъ посла нмь стго Кѡнстантина филосфа нарнцаемаго Кнрила.[8]

Вероятно Константин Костенечки е бил запознат с произведението на Черноризец Храбър, което днес познаваме по най-стар препис от 1348 г.

На още едно място Константин Костенечки изразява уважението си към личността на Кирил Философ. Той иска да го предпази от възможни обвинения, свързани с по-късното „развращение" на езика на книгите: снце пакы н w нзданiн се w Кѵрилъ. самого нменовасе н оут'връднсе даже до раз'вращен'ны, w нх'же н нм'же побны выше w кдзнн рѣ. н никто семоу да поносить.

Константин Костенечки добре е знаел и каква е била дейността на Константин-Кирил Философ по изобретяването на азбуката и превода на богослужебните книги. Погрешно е да се смята, че той е изповядвал

---

[6] В. Ягич. Цит. ст., с. 377.

[7] Вж. например П. Динеков. Стара българска литература. Ч. II. С., 1953, с. 111.

[8] Цитатът е по Лаврентиевия препис от 1348 г. Вж. К. Куев, Черноризец Храбър. С., 1967, с. 188.

някаква „особена“ измислена теория, която е омаловажавала участието на Кирил в първите преводи.

Ново ли е твърдението на Константин Костенечки, че първите преводи са колективно дело? Нека се обърнем към най-авторитетните извори за живота и дейността на солунските братя — Пространните им жития, наричани още Панонски легенди. В тях се съдържат сведения, които не влизат в противоречие с казаното от Константин Костенечки. В Житието на Кирил може да се прочете следното: Шьдь же философь по прьвомоу обычаю на молитвоу се наложи и съ иниѣми поспѣшьникы. Вь скорѣ же се иемоу богь яви послоушаѥ молитвь своихъ рабь; и абие съложи писмена, и начеть бесѣдоу писати ѥваггельскоу: испрьва бѣ слово...[9]

От текста се вижда, че Кирил е започнал работа, подпомогнат от група „поспешници“. Значението на думата поспѣшьникъ може да даде отговор на въпроса, какви са били хората около Кирил в началото на работата по превеждането на богослужебните книги. Старобългарската дума поспѣшьникъ означава 'помощник, съдружник, сподвижник', т. е. човек, който не е само прост изпълнител на нечии заповеди, а съмишленик. Житието на Методий е още по красноречиво: Къ велиkоу слышавъша рѣчь на молитвоу са наложиста и съ иниѣми, иже бѧхоу того же доуха, иегоже и сн.[10]

Очевидно Константин Костенечки е бил запознат и с някакви други извори за живота и дейността на Кирил и Методий освен произведението на Черноризец Храбър. Не е изключено дори това да са били пространните жития на двамата братя.

Можем ли да виним Константин Костенечки, че е отрекъл заслугите на Кирил Философ, че е измислил нещо различно от онова, което може да се прочете в старите извори? Едва ли. И днес учените не отричат участието, макар и „известно“, на „поспешниците“ на двамата братя.[11]

Вторият основен момент от теорията е свързан с представата за първия славянски книжовен език като създаден върху основата на особеностите на седем славянски езика, всред които първенстуваща роля е отделена на руския език. Този момент основателно буди сериозни възражения, а доказателствата, които привежда Константин Костенечки в подкрепа на твърдението си, отдавна са отхвърлени като ненаучни. К. Куев предполага, че чрез издиганата в трактата теза книжовникът е искал да наложи Кирило-Методиевия език (според него създаден като комбинация от особеностите на всички славянски наречия) като задължителен за всички славянски народи.[12]

Твърде много усилия са положили учените, за да отхвърлят твърдението на Константин Костенечки, че най-много особености при оформяне на книжовния език на славяните са били взети от руския език. Има и

---

[9] А. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. I. С., 1920, с. 58.

[10] Пак там, с. 88.

[11] Вж. Е. Георгиев. Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. С., 1956, с. 131.

[12] К. Куев. Константин Костенечки. — В: История на българската литература. Т. I. С., 1963, с. 319.

немалко опити да се открият причините за такова твърдение, всред които според нас най-сполучливо е обяснението, дадено още от В. Ягич: „Руският литературен език и досега от всички славянски наречия по количеството на еднакви думи е най-близък до църковнославянския; многовековното господство на последния никъде не се е отразило така силно, никъде не е пуснало толкова дълбоки корени в езика на народа и литературата, както в Русия. Тук църковнославянският език се е запечатал дълбоко в душата на народа, оставил е неизличими следи в литературата. Този факт е бил интуитивно отбелязан от Костенечки и, разбира се, изтълкуван по своему."[13]

Интересно е да се отбележи, че сам Константин Костенечки не е бил убеден в твърдението си. Този факт не се отбелязва от изследвачите. След като се опитва да защити тезата си за решаващата роля на руския език, Константин Костенечки, който вероятно сам е осъзнавал нейната неубедителност, пише следното: аще ли комоу невѣрно слышитсе w се, то понѣ сице да пріиметь. іако ѿ всѣ ѩзык сн събрасе по честн въ нзданїе.

Вижда се, че тук руският език присъствува само защото теорията е изисквала един език да стои в основата на книжовния език на славяните, още повече, че такъв модел Константин Костенечки е виждал в създаването на гръцкото κοινή, както справедливо отбелязва К. Куев.[14]

Обикновено се говори за „теория на Константин Костенечки". Вероятно по тези причини не се обръща особено внимание на сведенията, които се съдържат в IV глава на неговия граматически трактат. Бихме могли да се усъмним, че Константин Костенечки сам е измислил теорията за създаването на книжовния език на славяните. Основания за съмнение ни дават факти, съдържащи се в неговото произведение, а също и близките по характер сведения, които откриваме в „Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак.

Известно е, че Константин Костенечки е написал произведението си между другото и за да допълни онова, което Евтимий не се е постарал да изложи в подробно ръководство, или както пише, „нже н оуѧшен'наа понсплънитн". Теорията за възникването на книжовния език на славяните в такъв случай едва ли е била измислена от него самия. Вероятно книжовникът е бил убеден, че излага Евтимиевото схващане.

Не е случаен и фактът, че Константин Костенечки отрича еднакво рязко и двете възможности — българският или сръбският език да стоят в основата на първия славянски книжовен език. В еднаква степен той отхвърля и двата езика като „недостойни" самостоятелно да предадат изяществото на езика на гръцките книги. При положението, в което се е намирал Константин Костенечки (българин на сръбска служба), нормално би било, ако е защищавал измислена своя теория, да се съгласи с едно от двете схващания: или да изяви своето българско съзнание, или да заздрави положението си в Сърбия и с това да бъде гарантирано прокарването на неговата реформа. Но, както се вижда от текста по-долу, книжовникът си служи с доста силни епитети, когато характеризира и

[13] В. Ягич. Цит. съч., с. 377.
[14] К. М. Kujew. Op. cit., p. 50—51.

българския, и сръбския език: въ начелѣ бо хотѣщен нздатн въ словѣн'скын єзыкь, навѣ є̑ нако не възмогше блъгар'скын ѥзыко, аще н глютъ нѣцїн нако сн̑ нздасе. како бо тън'кота ел'лнньскаа нлн сурїнскаа нлн евренскаа можаше нздатн се дебелѣншн̑ ѥзыко; нь нн срьб'скын̑ въсокын̑ гло̑ н тѣсканын̑.

Макар и не така изобилни, ценни сведения се съдържат и в известното произведение на Григорий Цамблак „Похвално слово за Евтимий".

Когато говори за преводаческата дейност на Евтимий Търновски (прѣпнсанїе б(о)ж(ь)ственыхъ книгъ wт еллад'скаго на блъгарскын[15]), Григорий Цамблак отбелязва, че тя е била предизвикана от незадоволителните преводи на първите преводачи: Нж пръвїн прѣвwдителе, нлн за еже еллнньскаго ѧзыка же н оученїа не въ конець вѣд(ѣ)тн, нлн н за еже своего ѧзыка дебелwстн сльжнтн, ѧже нздаша книгы, неслwжнн въ рѣчех навнша сѧ н разоумѣнїн грьчьскынх̑ пнсанїн несъгласны, дебелствwм же связаны н не гладкы къ теченїѳ гл(аголь)номy. Н тъкмо wт еже нменоватн сѧ бл(аго)ч(ь)стнвынх̑ книгы вѣрное нмѣхж, мнwг же врѣд въ нних̑ крыаше сѧ н истннным догматwм съпротнвленїе 29, 1—2.

Макар че този пасаж от Словото е многократно споменаван, преразказван и анализиран, все още не е изяснено кои са тези първи преводачи. Изключение прави само опитът на Хр. Ив. Попов, в чиято монография за живота и книжовната дейност на търновския патриарх, излязла в самото начало на нашето столетие,[16] се открива пряко зададен риторически въпрос: „Но на кои първи преводачи се стоварва това обвинение? Мисля, че то не се отнася до св. братя Кирила и Методия, защото те са знаели отлично гръцкия език. Но не може да се каже, че всички от времето на Бориса, Симеона и пр. са били добри елинисти и преводачи. Между тях имало мнозина такива, които, като били лишени от теоретическо ръководство по български език и като не знаели основно гръцкия, наплодили книжнината ни с лоши преводи... Особено много такива преводачи имало в XIV в., когато книжнината ни се развивала под високото покровителство на ц. Ив. Александра."[17]

Следователно според Хр. Попов „първите преводачи" са всички недобре подготвени книжовници от най-старо време чак до XIV в. В такъв случай трябва да се приеме, че Григорий Цамблак е употребил числителното име пръвїн със значение „предишни". Така впрочем е определено значението на тази дума в речника към изданието на Цамблаковото слово, а в успоредния превод изразът пръвїн прѣвwдителе е предаден с „първите преводачи"[18]. Това несъответствие не променя нещата, тъй като „първите преводачи" са непременно „предишни, по-раншни". И все пак е

[15] Вж. П. Русев и др. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971, с. 166. Всички примери по-нататък са по това издание, като се спазва приетата номерация.

[16] Хр. Ив. Попов. Евтимий, последен търновски и трапезицки патриарх (1375—1394 г.). Пловдив, 1901.

[17] Пак там, с. 62—63.

[18] Вж. П. Русев и др. Цит. съч., с. 167, 373.

необходимо да се изясни точно дали под „първи преводачи“ Григорий Цамблак е разбирал всички предхождащи го книжовници, които са се занимавали с преводаческа дейност, или само първите „предишни“ преводачи.

Към правилния отговор насочват не само конкретни сведения, съдържащи се в Цамблаковото слово, но и самият характер на редакторската дейност на търновските книжовници от школата на Патриарх Евтимий. Известно е, че тази дейност е започнала с преглеждане и сверяване с гръцките оригинали на основните християнски книги: четирите евангелия, Апостола, Новия и Стария завет.[19] Казано другояче, търновските книжовници са посегнали върху преводи, които не са ги задоволявали с качеството си, а тези преводи принадлежат наистина на първите преводачи. Би могло да се възрази, че това преглеждане и сверяване с гръцките оригинали е било направено с цел да бъдат отстранени по-късни наслоявания в езика на основните богослужебни книги, появили се в резултат от няколковековна преписваческа дейност. Това трудно може да се приеме като единствено обяснение, тъй като влиза в противоречие с установените от учените различия между езика на Евтимий Търновски (съответно на Търновската книжовна школа) и езика на най-старите преводи. Така В. Сл. Киселков смята, че „откъм форми, наредба на думи и словно богатство Евтимиевият книжовен език значително се отличава от езика на най-старите паметници“[20]. Същото становище застъпва и Е. Георгиев.[21] Реформаторът Евтимий не се е занимавал просто с поправка на богослужебни книги, за да ги привежда в съответствие с изискванията на Кирило-Методиевите норми, а в голяма степен е превеждал и наново. В този факт проличава критичното отношение на писателите от Търновската книжовна школа към езика на най-старите преводи. Това критично отношение е било предизвикано по всяка вероятност от значително по-свободното, смислово предаване на гръцкия текст от първите преводачи.[22] Д. Иванова-Мирчева сочи като отличителен белег на Кирило-Методиевата преводаческа школа стремежа към свободно предаване на смисловата структура на гръцкия оригинал за разлика от Преславската книжовна школа, чиито преводи се отличават със стремеж към точно възпроизвеждане особеностите на езика на подложката.[23] Естествено търновските книжовници са били недоволни и от несъвършената преписваческа дейност на книжовниците от тяхно време, но това е била само една, и то не най-важната, от причините за извършването на реформата. Както пише Д. Иванова-Мирчева, тук става дума за оформяне на определен преводачески похват, за избор на един от двата възможни начина за превеждане, съжителствували в рамките на старобългарската епоха. Търновските книжовници приемат като основен преводачески похват точното придържане към текста на първообраза и е било нужно да мотивират избора си, като изкажат съображенията си против свободния смислов превод, т. е. против най-старите преводи.

[19] Вж. П. Русев. Школата на Евтимий Търновски в манастира „Св. Троица“. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 35.

[20] В. Сл. Киселков. Патриарх Евтимий. С., 1938, с. 210.

[21] Е. Георгиев. Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969, с. 204.

[22] Вж. К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1963, с. 50.

[23] Д. Иванова-Мирчева. К вопросу о характеристике болгарских переводческих школ от IX—X до XIV века.—Palaeobulgarica, 1977, кн. 1, с. 38.

Много важно е свидетелството на Григорий Цамблак, че книгите, които са преведени отново от Евтимий Търновски, са ѡт самыхъ началь кръщенїа ѧзыка ѡного 28, 3, а именно това са книгите, от които според него се е учил търновският патриарх. За разлика от Костенечки, Цамблак не допуска съмнение в онова, което твърди: Вѣм сїе и ѧзь и нѣс(ть) инако 28, 4.

От казаното се вижда, че Григорий Цамблак е имал пред вид най-старите преводи и първите преводачи, които е обвинявал в свободно, смислово превеждане. Само така стават понятни обвиненията, че книгите им били прости по реч, несвързани по смисъл с гръцките писания, грубо съчетани и недостойни в потока на речта. Няма съмнение, че първите преводачи, които обвинява той, са не братята Кирил и Методий. В противен случай би било нелогично да се обвиняват учените братя в непознаване на особеностите на гръцкия език. Би било нелогично и обвинението, че са допускали груби думи от своя език в преводите.

Тези сведения, които се откриват в Цамблаковото „Похвално слово за Евтимий", се покриват точно с единия от основните моменти в теорията на Константин Костенечки, според който преводът на първите богослужебни книги от гръцки на славянски е дело на група образовани славяни. Това, че в произведението на Григорий Цамблак не се споменава за двамата братя Кирил и Методий, не означава, че книжовникът не е знаел за тяхното съществуване. По всяка вероятност и той, както и Константин Костенечки, е смятал за най-голяма заслуга на Кирил Философ неговата организаторска роля, а не пряката му преводаческа дейност.

Имаме основание следователно да смятате, че схващането за колективния характер на създаването на първите славянски преводи е било схващане на цялата Търновска книжовна школа.

За съжаление Григорий Цамблак не е изразил свое становище по въпроса за диалектната основа на първия литературен език на славяните. Не е ясно от текста на Словото дали то се е покривало със схващането на Константин Костенечки. Ето какво пише В. Ягич за този момент от теорията на Константин Костенечки: „Що се отнася до мнимото участие на всички останали славянски наречия при образуването на църковнославянския език, то, струва ми се, че всичко казано за това е чисто и просто измислица на Константин, плод на неговите „учени" съображения."[24]

Можем ли да приемем безрезервно извода на В. Ягич? Основания за съмнение се намират в характера на Цамблаковия език, който, както и езикът на Евтимий Търновски, на цялата Търновска книжовна школа, „като цяло си остава все общият за българи, сърби, румъни и руси литературен славянски език, наричан най-често църковнославянски. Той е бил разбираем за грамотните, за образованите читатели и слушатели в България, Сърбия, Румъния и Русия"[25]. Писателите от Търновската книжовна школа са работели върху езика на своите произведения така, че да му придадат облик на класически език.[26] Те са съзнавали и него-

[24] В. Ягич. Цит. ст., с. 378.

[25] Вж. П. Русев. Григорий Цамблак — български, сръбски, румънски и руски писател. — Трудове на ВПИ „Братя Кирил и Методий" — В. Търново, т. IV, 1966, 1977, с. 454.

[26] Д. Иванова-Мирчева. Проблеми на книжовния български език до Възраждането. — Бълг. език, 1972, кн. 6, с. 508.

вата международна функция на книжовен език за останалите славянски и неславянски народи, а оттам лесно може да се стигне до заблуждението на Константин Костенечки, че първият литературен език на славяните е бил изкуствено съчетание от особеностите на различни славянски наречия.

В заключение трябва да се каже, че имаме всички основания да говорим за теория на Търновската книжовна школа, свързана със създаването на славянската писменост и характера на първия книжовен език на славяните. В основни линии тази теория не е влизала в рязко противоречие със схващането, което е свързвало началото на славянската писменост и книжнина с дейността на братята Кирил и Методий. В теорията на търновските книжовници основна роля при създаването на първите преводи се отделя на група образовани славяни, които са извършили своята работа под вещото ръководство на Кирил Философ. В този момент от теорията може да се види стремеж към „научен" подход при осветляването на проблемите, към по-трезв поглед върху епохата на Кирил и Методий, свързан и със схващанията на писателите от Търновската книжовна школа за езика и характера на превода.

Опитът на Константин Костенечки да се представи езикът на първите преводи като комбинация от особености на отделни славянски езици би могъл да се обясни и като стремеж да се оборят разнообразните теории, всяка от които е поставяла различен славянски език в основата на езика на първите преводи. Според някои съвременни автори теорията на Константин Костенечки е била свързана и със стремежа да бъде създаден общ за всички славяни книжовен език, който да изиграе ролята на обединяващо звено в годините на нашествието на турците на Балканите.[27]

Не е маловажно да се установи дали тази теория е била създадена в кръга на търновските книжовници или е била само споделяна от тях. За съжаление липсват конкретни сведения и изводите трябва да се градят върху косвени данни.

Особено интересен е фактът, че Григорий Цамблак спокойно и уверено обвинява първите преводачи, без да полемизира, както прави това Константин Костенечки. Известно е, че „Похвално слово за Евтимий" е написано в Русия по времето, когато Григорий Цамблак е бил киевски митрополит, т. е. между 1415 и 1419 г.[28] Може да се допусне, че аудиторията, пред която Григорий Цамблак е произнесъл своето слово с обвиненията, отправени срещу първите преводачи, е приемала тези схващания. Твърде вероятно е също така по онова време в Сърбия, Русия и България да са били известни и други теории. Ако теорията, изнесена от Григорий Цамблак, е била създадена в кръга на търновските книжовници, той ще е бил принуден да отстоява правото ѝ на съществуване пред руските книжовници.

Не е без значение обстоятелството, че и трите книжовници—Евтимий Търновски, Григорий Цамблак и Константин Костенечки—са прекарали известно време в атонските манастири. Напълно възможно е Евти-

---

[27] Вж. Д. Петканова-Тотева. Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, с. 85—86.

[28] Вж. В. Велчев. Григорий Цамблак. — В: История на българската литература. Т. I. С. 1964, с. 336.

мий да е пренесъл в България теория, разпространена всред монасите на Атон или поне всред монасите в някои от големите манастири. Знае се, че при престоя си в Света гора Евтимий е прекарал най-напред известно време в лаврата „Св. Атанасий", където в началото на XIV в. е живял и работил старецът Йоан, който се е занимавал с редактиране на стари преводи. Смята се, че дейността на стареца Йоан не е останала непозната за Евтимий, нещо повече — че тя може би е оказала въздействие върху него и го е подтикнала към бъдещата му реформаторска дейност.[29]

Може да се предположи, че Евтимий се е запознал и с подбудите и основанията за реформаторската дейност на стареца Йоан, които вероятно са водели към едно по-критично отношение към езика на най-старите славянски преводи и към по-особени схващания за начина на тяхното възникване.

[29] П. Динеков. Евтимий Търновски. — Пак там, с. 286—287.

Giuseppe Dell'Agata (Firenze)

ANTICO-BULGARO E SLAVO-ECCLESIASTICO NELLA QUESTIONE DELLA LINGUA IN BULGARIA NELLA PRIMA META' DEL XIX SECOLO

Scopo del presente lavoro è di mettere in luce l'uso ideologico che alcuni autori del Văzraždane bulgaro fanno, nel campo della questione della lingua, della 'riappropriazione' nazionale della lingua cirillometodiana nel momento in cui vengono a conoscenza dei termini del dibattito scientifico e pubblicistico, condotto nella Mitteleuropa e in Russia, su uno dei punti-chiave della storia stessa della slavistica: la qualità 'nazionale' della prima lingua letteraria slava. Il quadro concettuale è dato dalle idee che si andavano allora acquisendo sulla classificazione delle lingue slave, sui rapporti genetici tra di esse, sulla natura dello slavo-ecclesiastico e della lingua cirillometodiana. Slavo-ecclesiastico e lingua cirillometodiana erano nell'accezione comune una cosa sola. Lo *slavenski,* lingua compiuta, 'profonda', 'letterale', così come era fissato in particolare nei testi a stampa di area russa, oltre ad essere l'interlingua di tutta la Slavia Ortodossa, era anche considerato come 'madre' di tutte le altre lingue slave, sia di quelle già canonizzate che di quelle che andavano allora formandosi alla ricerca di una nuova norma 'volgare'.

Nella *Praefatio* alle *Institutiones* Dobrovský aveva già collocato la *Slavica vetus* alla pari delle altre lingue meridionali e orientali nell' *ordo primus* (A) delle lingue slave, enumerandola al, secondo posto tra *Russica* e *Illyrica seu Serbica.*[1] In tal modo lo *slavenski* diveniva *una* delle varie lingue slave e non la 'madre' di tutte le altre. Si apriva la gara per la rivendicazione della *Slavica vetus* alla propria nazionalità e aveva inizio la disputa tra le varie filologie nazionali dell'epoca romantica, disputa che, al di là della partiticità degli interventi e delle argomentazioni specifiche, doveva portare contributi di grande importanza allo sviluppo della giovane scienza slavistica.

Alla definizione data da Dobrovský di *Serbisch-bulgarisch-macedonisch* per la lingua di Cirillo e Metodio[2], Kopitar obiettava che era come se la lingua di Ulfila venisse definita *englisch-fränkisch-mösisch.*[3] Ma l'impeto

[1] M. Weingart. Dobrovského Institutiones. Část II. Rozbor Institucí. Bratislava, 1925, p. 96—97.
[2] J. Dobrovský. Cyrill und Method der Slawen Apostel. Praga, 1823, p. 133.
[3] V. Jagić. Istorija slavjanskoj filologii. SanPietroburgo, 1910, p. 127.

'pannonico' di Kopitar lasciò sempre olimpicamente imperturbabile Dobrovský il quale, dopo aver ricordato nelle *Institutiones* che il biografo di Clemente testimoniava che i primi testi liturgici erano stati tradotti in Bulgaria[4] aggiungeva sarcasticamente che gli Apostoli Slavi erano di Salonicco e non di Lubiana.[5]

Negli stessi anni e in quelli di poco successivi, la scoperta di Vostokov sul nasalismo antico-slavo e i lavori di Šafařík e di altri ancora andavano orientando gli studiosi verso una sempre più certa caratterizzazione bulgaro-macedone della lingua cirillometodiana.

Ci proponiamo ora di illustrare il ruolo che concezioni tradizionali e nuove acquisizioni scientifiche ebbero in alcuni dei principali esponenti della riflessione sulla lingua neo-bulgara, confrontando le idee di Neofit Rilski, di Aprilov e di Fotinov.

NEOFIT RILSKI

Per Neofit lo *slavenski* è sempre la lingua madre di tutte le lingue slave. Alla pari del russo, del serbo, etc., il bulgaro deriva dallo *slavenski*: не може никой да се отрече защо Болгарский язик е проистекал като от некой неоскудний источник от Славенскиат.[6] Ma il bulgaro è, per Neofit, primus inter pares. Qualora si liberasse dai prestiti greci e turchi e trovasse una norma unitaria per quel che riguarda la diversità degli articoli e la flessione verbale, il bulgaro risulterebbe, più di tutte le altre lingue slave, la più vicina allo *slavenski*: мислим. . . защо Болгарский язик ако би се очистил от чуждеязичните ръчи (а реченно от Греческите и Турските) които са се вкрали в него. . . и ако би се согласил некогаш в многоразличните членове, и в глаголите, да е най-ближен и приискрен до славенскиат от сичките други язици които са произишли от него (pp. 4—5). Benché Neofit sia fautore, dato il ruolo di 'regolatore' del neo-bulgaro da lui riconosciuto allo *slavenski*, di forme come буде, болгарски, перво, ammette l'uso dello *jus* (новата буква, която е излезнала от употреблението, и незнаеме какво произношение е имала в древното време — p. 33) e anzi lo ritiene necessario almeno per parole correnti (e, aggiungeremo, senza trasparenti corrispondenti in slavo-ecclesiastico) come кѫрпа, бѫркам, фѫркам etc. (p. 33). Neofit apprezza particolarmente e ricorda più volte l'edizione di Kalajdovič di Giovanni Esarca. Ricorda quest'ultimo come contemporaneo di Cirillo e Metodio, i creatori dell'alfabeto slavo e primi traduttori nello *slavenski*: Иоанн Ексарх. . . бил е современник святим Кириллу и Методию учителѣм Славенским, които са перво изнашли и сочинили Славенските писмена и превели най-напред много церковни книги на Славенскиат язик (p. 21). La lingua di Giovanni Esarca è interessante e piena di elementi arcaici, è lo *slavenski* nel suo primo periodo di formazione: Славенский язик в самото свое начало когато е начнал да се вообразува (p. 22). Malgrado tutto ciò Neofit non rinuncia nella sua

[4] S t. M l a d e n o v. Genialnata intuicija na Dobrovski i văprosăt za Kirilometodievija ezik. — In: Josef Dobrovský. 1753—1829. Sborník statí. Praga, 1929, p. 141.

[5] V. J a g i ć. Op. cit., p. 129.

[6] Bolgarska Grammatika sega pervo sočinena. . ., Kraguevac, 1835, p. 3—4. D'ora in poi indicheremo le pagine nel testo.

Grammatica alla vecchia concezione del rapporto genetico tra slavo-ecclesiastico/lingua cirillometodiana e neo-bulgaro. La presenza dell'articolo in bulgaro e la sua assenza in russo, serbo e nello *slavenski* è un problema per Neofit, nei termini dati, difficilmente solubile: Болгарскио язик по естеству не е имал членове, защото е отрасл от Славенскиа, който ги нема, каквото ще видиме и в другите язици, които са проистекли от тоя истий източни Славенский, като н. п. в Русскиат, Сербскиат, и други, да ги немат. Но гдѣ ли да ги е земал, то е нам неизвѣстно (pp. 45—46). Più tardi, nella sua *Christomathija Slavjanskago jazyka,* uscita a Costantinopoli nel 1852, Neofit espone le tre fasi (vozrasti) dello *slavenski*: la prima è quella cirillometodiana pura (in realtà l'assai più tardo slavo-ecclesiastico di redazione russa), la seconda è quella già contaminata (essenzialmente lo slavo-serbo pure dei testi a stampa), la terza e ultima quella delle lingue slave moderne.[7]

APRILOV

E' nota l'importanza che ebbe per le idee e l'azione stessa di Aprilov l'incontro con le opere di Jurij Venelin e in seguito anche la conoscenza personale con lo storico russo. In *O Zarodyše novoj Bolgarskoj literatury*[8] Venelin ricordava di aver già espresso, vari anni prima[9], l'assoluta convinzione che la lingua liturgica e la stessa lingua letteraria usata dai Russi почти до времен Ломоносова, non fosse altro che l'antico-bulgaro (Старо-Болгарская Литература есть тоже самое, что Церковно-Славянская) e che il bulgaro moderno stesse a quello antico all'incirca come il greco moderno sta a quello classico: *нынешний* Болгарский к *старому* Болгарскому (т.е. нашему церковному) находится почти в таком же отношении, как и Ново-Греческий к старому же Греческому.[10] Aprilov accetta pienamente l'analogia del rapporto tra antico-bulgaro/lingua cirillometodiana e bulgaro moderno da un lato e greco e latino classici e neo-greco e italiano dall' altro. All'obiezione che il bulgaro moderno 'parlato' differisce dalla lingua dei testi antichi, risponde che se lingue classiche come il greco e il latino, curate e usate da tanti scrittori, si sono così radicalmente trasformate, perché mai non sarebbe dovuto avvenire lo stesso col bulgaro, trascurato, ignorato e perseguitato dai Greci: кога тии язици класически, обработени, дѣто имали много писатели, и които ученитѣ им ги вардили от род в род, ся измѣнили от времето, защо Старо-Българскиат, необработан оставен, пренебрежен, и преслѣдован от Грецитѣ, требувал да ся уварди неизмѣнно?[11] Anzi l'antico-bulgaro è mutato assai meno del greco e del latino: Старо-Българскиат, или церковниат язик, според Греческиат и Латинскиат, измѣнился е несравненно помало.[12] Se Cirillo e Metodio era-

[7] L. M i l e t i č. Ot. Neofit Rilski kato filolog. — Učiliščen Pregled, Sofia, 1906, XI, p. 126—128.

[8] Mosca 1838. Nel 1837 sul „Moskovskij nabljudatel'".

[9] J. V e n e l i n. Drevnie i nynešnie Bolgare v ich otnošenii k Rossijanam. T. I. Mosca, 1829, p. 11.

[10] O zarodyše. . ., p. 4.

[11] Bălgarskite knižnici, ili na koe slovensko pleme sobstvenno prinadleži Kirillovskata azbuka? Odessa, 1841, p. 20—21.

[12] Ibidem.

no bulgari e hanno scritto nella lingua 'parlata' di allora, la lingua dei manoscritti più antichi non può essere che l'antico-bulgaro. Ma il cardine del discorso di Aprilov, che è finalizzato alla sua posizione nei riguardi del problema della lingua, consiste in un'operazione che dovette apparire subito a molti come sorprendente e infondata: la 'bulgaricità' della lingua cirillometodiana si accompagnava alla rottura più completa con lo *slavenski*. Poggiando le sue argomentazioni sull'edizione del Vangelo di Ostromir da parte di Vostokov (1843), Aprilov ricorda che questo monumento, come altri monumenti di indubitabile origine bulgara, è scritto con gli *jus*: Това бѣше, най-много, отличителната черта на Бѫлгарският язик, то е, юсат (ѫ). Той ѫ и сега ся произнося по Бѫлгариятѫ, както ся произносеше преди тисята (1000) години, когато ся преведи св. Писание. Най-старитѣ рѫкописи церковни, и други книги, намѣроват ся писани с юсове; слѣдователно кой може да противорече, чи церковното Писание не ся преведи на старо-Бѫлгарският язик?[13] E' sorprendente il fatto che Aprilov ignori, o finga di ignorare, il valore nasale dello *jus* che pure era stato dimostrato dallo stesso Vostokov già nel 1820.[14] La coincidenza tra le 'regole' di Vostokov e la pronuncia bulgara moderna dello *er* è in negativo, è, cioé, un *non-U*, che è il riflesso russo, serbo e dello *slavenski*. Operando in tal modo una sorta di corto circuito Aprilov giunge quasi ad identificare la lingua cirillometodiana e il neo-bulgaro e a tracciare una netta linea di demarcazione con lo *slavenski*. I Russi hanno 'modificato', nella seconda metà del XVI secolo, la lingua cirillometodiana e al posto di ѫ hanno messo Y.[15] Neofit Rilski e Christaki Pavlovič, imbevuti come erano dei 'russismi' e 'serbismi' dei testi a stampa slavo-ecclesiastici, accettano lo *slavenski* ritenendolo erroneamente antico-bulgaro: в едно совершено ся съединяваха, то е, в това, чи ся дѫржаха за печатанитѣ церковни книги, които, по тѣхното мнѣние, содержават старобѫлгарското нарѣчие.[16] Opponendosi a Christaki Pavlovič, il quale, con la seconda edizione della sua *Grammatica*[17], ha operato una forte sterzata reazionaria 'rislavizzando' il bulgaro moltiplicandone i casi, adottando il vocalismo slavo-eccelsiastico ma, soprattutto, eliminando gli articoli (e questo, naturalmente, nel segno di un riaccostamento alla lingua 'madre'), Aprilov sottolinea che gli articoli non sono altro che i pronomi antico-bulgari тъ, тѧ, то.[18] Per sostenere una norma più democratica Aprilov stacca risolutamente il bulgaro moderno dallo *slavenski* il quale da lingua-madre retrocede al rango quasi di figlia degenere, e lo pone sotto la protezione della lingua cirillometodiana grazie al бизер неоцѣнен[19] costituito dagli *er-jus*. Ideologicamente del tutto analogo è il procedimento che un autore assai apprezzato da Aprilov,

[13] Ljuboslovie, 1846, p. 138.
[14] A. Vostokov. Razsuždenie o slavjanskom jazyke. — In: Trudy obščestva ljubitelej rossijskoj slovesnosti pri Imperatorskom Moskovskom Universitete. Mosca, 1820, p. 43, e seg.
[15] Ljuboslovie, 1846, p. 138.
[16] Ibidem.
[17] Grammatika Slaveno-Bolgarska. Ot Christaki P. Dupničanina sočinena sega vtoryj put' so mnogimi nuždnymi popravlenijami izdadena i Bolgarskoj junosti posveštena, Belgrado, 1845.
[18] Ljuboslovie, 1846, p. 156.
[19] Ibidem, p. 139.

A. Christopulos, segue nella sua *Grammatica* neo-greca.[20] Il greco moderno è diverso dall'attico ma, nella antichità, accanto all'attico c'erano anche l'eolico e il dorico. La lingua greca odierna è la continuatrice di questi ultimi. L'auctoritas dell'antico-bulgaro, lingua di Cirillo e Metodio, viene a garantire la lingua moderna bulgara (così come si parla), come quella del dorico e dell'eolico antichi quella neo-greca.

FOTINOV

Tra gli autori più contrariati dallo scritto che Aprilov aveva indirizzato al *Ljuboslovie* (datandolo 30 giugno 1846), fu lo stesso editore della rivista Konstantin Fotinov, il quale si affrettò a rispondere con uno articolo, apparso negli ultimi fascicoli (agosto-dicembre 1846) dello stesso *Ljuboslovie,* intitolato: Мѫчно е да познае человѣк сам себе си. Fotinov vuole dimostrare che l'antica lingua slava è quella di Cirillo e Metodio e, poichè i due Apostoli sono bulgari, anche lo slavo-ecclesiastico (церковное наречие) è nient'altro che bulgaro: святое Писание болгарско ли е, или славянско? Не е ли преведено на болгарский язик от Болгари и за болгарский народ?[21] Come è possibile, si chiede Fotinov, che Aprilov, e con lui altri, voglia distinguere l'antico-bulgaro, lingua di Cirillo e Metodio, dalla lingua delle Scritture? Per la sola presenza dello *jus*: Можеме ли, ми Болгаре, да ся отричаме и да казуваме че св. Писание не е сѫщобългарско, но преправено, церковно и пр. и пр. а защо? защото само и само нема в него буква: ѫ! Праведно ли е, братие Болгаре, за един странний ѫ, за един странний негов звук, глас и произношение да ся отричаме от това церковно святое Писание, и да казуваме: не е старобѫлгарско?[22] E' impensabile, aggiunge, che Cirillo, saggio e santo come era, abbia potuto preferire славѫ a слава e tradurre la Sacra Scrittura на такова от нос произношение.[23] E' singolare che, a differenza di Aprilov, Fotinov, il quale pure riteneva Ostromir un traduttore (?) del Vangelo[24] sia al corrente del carattere nasale dello *jus*.

Fotinov teorizza la sua svolta conservativa nella prassi linguistica neobulgara (abolizione degli articoli, arricchimento del sistema dei casi, fonetica slavo-ecclesiastica) e di conseguenza l'abbandono della *prostorečie* per la *blagorečie* della grammatica di Mrazović-Smotricki proprio nel momento in cui sottolinea con estremo vigore la bulgaricità della lingua cirillometodiana, da lui identificata con lo *slavenski*. Condannando il 'frazionismo' linguistico dei Serbi, al pari del 'modernismo' di Aprilov, Fotinov conclude il suo articolo con un auspicio della rinascita dell'unità linguistica slavo-ortodossa nel quale possiamo cogliere anche stimoli del nuovo slavofilismo romantico: Това церковное Писание, което приведе по болшая част сла-

[20] A. Christopulos. *Γραμματικὴ τῆς αἰολοδωρικῆς ἤτοι τῆς ὁμιλουμένης τωρινῆς τῶν Ἑλλήνων γλώσσας*. Vienna, 1805. Il confronto è già stato proposto in V. Pundev. Grăcko-bălgarski literaturni sravnenija. — Spisanie na BAN, XXXVIII, Sofia, 1929, p. 208—212.

[21] Ljuboslovie, 1846, p. 183.

[22] Ibidem, p. 185.

[23] Ibidem, p. 187.

[24] Ibidem, p. 188.

вянскаго мира во христианство и с Восточное вѣроисповѣдание совокупи, да ли ще некога собра вес славянский мир в соглашение и истое нарѣчие, щото да ся разумѣваме един друг помежду си легкопонятно![25]

* * *

Riassumendo i punti di vista fin'ora analizzati, possiamo constatare come nel caso di Neofit Rilski, il suo, permanere all'interno della concezione tradizionale dello *slavenski* come lingua madre di tutte le altre lingue slave, sia funzionale alla sua prassi linguistica moderata (slavobulgara): la lingua moderna va sostenuta, con gli articoli e con le altre sue caratteristiche, ma va 'regolata' e 'abbellita' ricorrendo, nel vocalismi, nella veste grafica come nel lessico, allo *slavenski*. Una posizione corrispondente a quella di Korais nell'ambito della questione della lingua in Grecia.

Per Fotinov e Aprilov, la rivendicazione nazionale della bulgaricità della lingua cirillometodiana, condivisa energicamente da entrambi, è alla base di due soluzioni, nella prassi del neo-bulgaro, radicalmente divergenti: per Aprilov l'allontanamento netto, specie nella veste fonetica, dallo *slavenski* è motivato dall'identificazione del bulgaro antico e di quello moderno come due varianti, neppure troppo distinte. Conseguenza di ciò è il riconoscimento degli articoli, assenti nello slavo-ecclesiastico ma di provenienza antico-bulgara. Per Fotinov, e in parte anche per Christaki Pavlovič, il riconoscimento dell'origine bulgara dello *slavenski* è alla base di una svolta conservativa nelle risepettive pratiche linguistiche.

Se nella prospettiva bulgara le tesi più democratiche di Aprilov erano destinate a prevalere nella costruzione del bulgaro letterario moderno, nondimeno dobbiamo riconoscere la coerenza dell'argomentazione di Fotinov nel punto in cui egli sostiene la continuità tra la tradizione linguistica cirillometodiana e quella slavo-ecclesiastica.

[25] Ljuboslovie p. 191.

Alda Giambelluca Kossova (Firenze)

LA RIELABORAZIONE RUSSA DEL TRATTATO SULLE LETTERE DI ČERNORIZEC CHRABĂR

Il *Trattato sulle lettere* (*О писменехъ*), concordemente annoverato dagli specialisti tra i testi più interessanti e più importanti della creazione letteraria del medioevo bulgaro, ha impegnato per oltre un secolo e mezzo la ricerca scientifica. Il che è ben comprensibile tenuto conto che esso riflette un momento particolarmente significativo della storia del mondo slavo— la lotta per l'affermazione definitiva della scrittura slava, della nascente civiltà slava. Definito spesso dagli studiosi come *Apologia delle lettere slave, il Trattato,* in effetti, attraverso un'esplicita riconoscenza e profonda ammirazione per il primo Apostolo slavo, si configura come appassionata glorificazione dell'operato di Costantino-Cirillo.

In una storiografia particolarmente ampia ed approfondita, che ha vagliato minuziosamente tutti gli aspetti stilistico-letterari e storici dell'opera, sono del tutto assenti studi di critica del testo. E' proprio in questa assenza che vanno ricercate le ragioni che hanno fatto ignorare, fino ad ora, l'esistenza di un rifacimento del *Trattato* ad opera di un copista-rielaboratore russo.[1] Due dei tre manoscritti in cui la rielaborazione è attestata — *Troicki,* del principio del XVI secolo e *Sinodalen* No 687, del principio del XVII secolo, sono da tempo noti. Ai loro testi, però, non è stata prestata la dovuta attenzione, tant'è vero, che in assenza di una lettura critico-filologica, essi sono stati classificati in maniera non del tutto soddisfacente.[2] Il *Troicki,* infatti, viene incluso tra i testimoni della tradizione omogenea, cioè tra quei manoscritti che tramandano un testo tràdito; il *Sinodalen,* invece, nonostante presenti un testo molto vicino a quello del *Troicki,* figura tra le testimonianze frammentarie, annotate in vari codici russi, che provano la grande influenza

[1] Da tempo è conosciuto un rifacimento del Trattato nato in ambito slavomeridionale. Per il suo testo cf. П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, Mouton&Co., 1966, p. 165—167; В. Stipčević. Marčanska. varijanta „Skazania o sloveseh" Črnorizca Hrabra.—Slovo, Zagreb, 1964, 14, p. 52—57; Б. Ст. Ангелов. Из старата българска руска и сръбска литература. Т. 2. С., 1967, с. 227—229; К. М. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 167—172.

[2] Del testo di entrambi i codici ha proposto un 'edizione diplomatica K. M. Kuev nella monografia citata — il testo di T a p. 224—225 e quello di S a p. 178—179.

esercitata dal **Trattato** sulla letteratura russa antica.[3] Il rifacimento dell'opera Chrabriana è attestato anche in un terzo codice: si tratta di un manoscritto della fine del XVII secolo, contenuto nella miscellanea No 224 — II della raccolta manoscritta di Michail Pogodin.[4]

Gli oltre sessantacinque codici completi della tradizione manoscritta Chrabriana (quasi tutti esemplati da copisti russi), che tramandano un testo tràdito, avevano creato la convinzione che gli amanuensi russi avevano desistito dall'apportare delle modifiche implicanti una volontà cosciente di rielaborazione del dettato primitivo dell'opera. Il testo dei tre codici citati evidenzia che ciò è vero solo in parte. L'apporto fondamentale della testimonianza dei *Troicki, Sinodalen* e *Pogodinov* consiste nel fornire la prova che in un dato momento della trasmissione del *Trattato*, esigenze, che oggi non è possibile meglio identificare (forse rispondere ad una necessità didattica?), hanno richiesto (o imposto?) la rielaborazione dell'opera paleobulgara. La loro testimonianza è un indizio sicuro che parallelamente all'enorme interesse per lo *Skazanie*, nell'aspetto primitivo della sua individualità compositiva, gli amanuensi russi non hanno disdegnato il rifacimento, che quindi si diffonde quale opera autonoma. L'ignorare l'esistenza di questa rielaborazione implicherebbe un dupplice errore di valutazione: creerebbe un quadro sbagliato della fortuna dell'opera tra gli slavi orientali e, come conseguenza diretta, ostacolerebbe l'esatta visione della trasmissione del *Trattato* e della storia della sua tradizione.

Tra i tre manoscritti quello che tramanda il testo più ampio è il *Troicki* (nel *Sinodalen*, oltre ad un'omissione imputabile all'ascendente, vi sono due salti per omeoteleuto in cui è incorso il suo amanuense[5]; il copista del *Pogodinov*, invece, ha esemplato solo una parte del testo, per motivi non dipendenti dalla sua volontà, come si avrà modo di precisare meglio in seguito). Nell'analisi della rielaborazione, quindi, ci si deve rifare, in linea di massima, alla testimonianza del *Troicki*, senza trascurare, ben inteso, il dettato dei *Sinodalen* e *Pogodinov*, che se non altro aiutano ad individuare innovazioni dovute alla penna del copista del *Troicki*.[6]

Così come ci è offerta dal *Troicki*, la rielaborazione russa attesta soltanto un terzo del materiale testuale comune[7] allo *Skazanie*. La precisa cosciente

---

[3] Cf. qui nota 2.

[4] Il manoscritto Pogodinov è stato scoperto di recente dalla collega Klimentina Ivanova, alla quale va la mia riconoscenza per avermi gentilmente offerto la fotografia di questo testo sapendomi impegnata in un'indagine critica dell'intera tradizione Chrabriana.

[5] Entrambi i salti sono stati provocati dalla presenza di espressioni uguali attestate a distanza di un paio di righe. Il primo salto riguarda il contesto in cui si fa il parallelo tra gli alfabeti ebraico greco e slavo — cf. Tav. 1, III. In realtà qui si è di fronte a due salti: il primo ha provocato la ripetizione di un espressione già trascritta — аλфа — єже сказаєть сѧ оученье ... аλфа — єже сказаєть сѧ оученье. Ritornando con lo sguardo al testo dell'**exemplar** l'amanuense ha continuato la trascrizione dal secondo оученье omettendo l'espressione сподобн сѧ вченье. Il secondo caso di omeoteluto si incontra nel passo che confuta la tesi che l'alfabeto greco è composto di 24 lettere. Qui in due frasi consecutive è ripetuta l'espressione кд. сло ed è proprio questa presenza ad aver provocato il salto di пишю а не вѣдаю колѣцнмн пишю грєцн є ѕвѣ кд. сло.

[6] Cf. qui Tav. 3.

[7] L'espressione 'materiale testuale comune' è stata usata da R. Picchio nei suoi studi sulla trasmissione testuale nella Slavia Medioevale — cf. R. Picchio. In merito alla tradizione testuale russa antica. — In: Studi in onore di Arturo Cronia. Padova, 1967, p.

volontà di innovare il dettato primitivo dell'opera è palesata quasi in ogni singola frase. Traspare, inoltre, evidente il desiderio di offrire al lettore un testo sintatticamente e semanticamente semplificato. A volte ciò è stato raggiunto operando dei tagli più o meno lunghi: ad esempio la frase Потом же чловѣколюбецъ богъ строж и всѣ и не wставлѣж чловѣча рода без разоума нж вьсѧ на разѣмъ приводѧ и спасенїе... è stata così schematizzata Тѣ бгъ не хотѧ члчѧ ро оставитн бе ѣма, но всѧ прїводѧ на разоу спснїѧ...; altre volte si è fatto ricorso a delle interpolazioni non particolarmente rilevanti: почто є л. сло и н. въ азбоуцѣ створи in luogo dell'espressione genuina почто есть ли. пнсмен створилъ; oppure є бо кд. сло w грѣцкон грамотѣ che ha sostituito la lezione primitiva есть бо ѣбо кд. пнсменъ.[8] Dietro altre interpolazioni, invece, si cela il desiderio del rifacitore di arricchire le informazioni riguardanti il creatore delle lettere slave — Кїрила сна Лвова родо Селѣнѧ; di glorificare l'opera del primo maestro degli Slavi, inviato da Dio, operante per sua precisa volontà — рос словскомѣ по бжню повелѣнїю; di collegare in qualche maniera i dati esposti con la storia del proprio popolo — Вламерь крти землю рѣскоую.

Il copista-rielaboratore russo, ispirato da sentimenti patriottici (oppure attenendosi al carattere delle esigenze che il rifacimento doveva soddisfare?) si è proposto un compito ben preciso: offrire al lettore tutti i dati esposti nello *Skazanie* riguardanti la nascita della scrittura slava, senza appesantire il racconto di notizie estranee al suo scopo. Ciò ha comportato l'ignorare per intero, o quasi, le frasi e le espressioni che tracciano il parallelo tra gli alfabeti slavo, ebraico e greco. Per contro, sono gelosamente conservati tutti quei frammenti testuali che erano indispensabili per confutare la tesi della superiorità dell'alfabeto greco. La stessa necessità si cela anche dietro la trasmissione, quasi interamente esente da interventi redazionali, di due passi di fondamentale importanza nell'esposizione degli argomenti in difesa dell'alfabeto slavo: il primo (ripreso integralmente), in cui vien dimostrato che anche l'alfabeto greco è composto di 38 lettere; il secondo (ne è accolta la prima metà) in cui Chrabăr, richiamandosi alle Sacre scritture, confuta la pretesa sacralità delle tre lingue — ebraico, greco e latino. Subito dopo, però, sono tralasciate le notizie sulla lingua siriaca, 'esistente dal principio', sulla confusione delle lingue, dei costumi e delle arti e sulla redistribuzione di quest'ultime tra i popoli. Tutti questi dati sono sostituiti dalla frase laconica, che nei tre manoscritti suona come segue:

Т — Но Ада гла пре всѣ да бгъ грамотѣ Сно, Адамлю сноу і. сло принеслъ к немоу Лвѣлъ

415—432; On the Textual Criticism of Xrabr's Treatise. — in Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Slavic Linguistics and Poetics in honor of Boris O. Unbegaun. New-York — London, 1968, p. 139—147; Questione della lingua e Slavia Cirillometodiana. — In: Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. Roma, 1972, p. 8—112.

[8] Tutte le citazioni dalla rielaborazione, salvo diversa indicazione, sono tratte dall'edizione del Troicki nella monografia citata di K. M. Kuev.

S — Н Адам нз слова, Снфу Адамлю дана бысть еврейскаѧ писанна.

P — А Адамовѫ сн҃ Снѳ҃ первая дана бысть грамота еврѣйскаѧ. Адамъ.

I dati testuali a nostra disposizione non consentono di individuare la formulazione esatta di questo richiamo a Set, nè è facile dire a quale fonte il rifacitore abbia attinto la notizia. Tuttavia, almeno per quanto riguarda la fonte, si possono formulare due ipotesi. La prima che si sia servito della *Vita di Santo Stefano di Perm* di Epifanij Premudryj — non v'è dubbio che egli conosceva quest'opera, come risulta da altre testimonianze (cf. oltre). Ai denigratori dell'alfabeto di Perm (Нѣцнн же скоудннн соуще оумо рѣша: почто лн сотворенн соуть кннгы пермьскїа, нлн что рады съставлена бы а бѫка пемьскїа грамоты...) Epifanij obietta но wбаче в писанын снце есть же, еже w Адама первоздан'наго глю, егоже снъ Снѳ҃ъ, сїн первѣе нзвчнса грамотѣ жндовствн.[9] Non va trascurata, tuttavia, anche l'altra ipotesi, altrettanto valida — che il rifacitore fosse a conoscenza dai racconti apocrifi della leggenda, che vuole Set primo beneficiario della scrittura ebraica.[10]

Le notizie sulla faticosa e graduale creazione dell'alfabeto greco sono offerte in una sintesi estrema. Mantenendo l'ordine primitivo dell'esposizione, l rifacitore si è limitato ad elencare i nomi dei creatori delle lettere greche, specificando il contributo numerico di ciascuno di essi: Грескоую грамотоу нача первїе ставнтн Панамї sl. сло. Кадн нмнлнсїн г. слова. Снмонн в. слова. Епнхарїн і. сло. Дншнн s. сло а дроун е. сло а ннъ г. слова. Evidentemente sono stati ripresi solo quei dati che risultavano indispensabili ai fini dell'esaltazione delle lettere slave e del loro unico creatore Costantino-Cirillo, cui viene contrapposta la fatica dei sette saggi, che composero l'alfabeto greco, lungamente impegnati. Non v'è dubbio che in questo confronto la superiorità delle lettere slave avrebbe assunto maggiore risalto se fosse stata conservata la struttura primitiva del passo, in cui le varie fasi del divenire dell'alfabeto greco sono scandite da espressioni quali многа лѣта, н по томъ по мнозѣх же лѣтѣхь, н тако мнозн многїмн лѣты едва събрашж..., многомъ лѣтwмъ мнншевшемъ...

Oggi non è facile trovare una risposta al quesito: che cosa abbia spinto il rifacitore russo a ricorrere a questa sintesi. Tuttavia, dalla testimonianza della tradizione omogenea del *Trattato* si ricavano dei dati di non trascurabile interesse, che consentono di tentare una risposta se non certa almeno plausibile: il passo agli occhi del rifacitore dev'essere risultato di difficile

[9] Le citazioni dalla Vita di S. Stefano di Perm sono tratte dall'edizione di Družinin — cf. Житие Св. Стефана Епископа Пермского, издано В. Дружининым, Photomechanik reprint with an introduction by Dmitrij Čiževskij, Mouton & Co., 1959, p. 69—70

[10] Nella Paleja del XIV della Alessandro-Nevskaja lavra, ad esempio, si legge: Бы же же Снфь мужь праведень. Сему вдана бы еврѣнскн письмена да быша равумѣлн сны чловѣчьстнн чюдеса Га Ба.

comprensione per il lettore. Infatti, ad un copista, il passo in questione, è parso sicuramente ostico, se non proprio inintelligibile. In sei codici della tradizione omogenea — *Tichonravov, Sibanov, Piskarev, Pogodinov № 1300, Pliginov e Kostromski,* riconducibili, anche per altre caratteristiche condivise, ad un ascendente comune — alle espressioni primitive di questo passo si intrecciano delle interpolazioni esplicative, più o meno lunghe. Di Palamide è detto: Бысть нѣкто ѳилосо ѷмане Паламидъ, иже послѣдн пришедъ сотвори еллѷномъ азъбѹкѹ; su Kadmo il Mileto vengono forniti i seguenti dati: Потом же по нѣколицѣ лѣтех ѷнъ книжнѷкъ именемъ Кадо Милнсѷй ѷ сей приложи имъ... e via di questo tono.[11] E' indubbio che all'amanuense dell'antigrafo comune ai sei codici citati è parso di individuare delle difficoltà che avrebbero reso incomprensibile al lettore questo passo. Da qui la necessità di offrire dei 'chiarimenti', rendendo più 'accessibile' un passo particolarmente conciso e denso di nomi e di dati, senza alterare, però, i valori e la conseguenzialità primitiva dell'esposizione — i dati nominali, numerali e cronologici sono riportati fedelmente. Va detto, inoltre, che unicamente in questo passo del testo dei sei codici citati si nota l'intervento massiccio ed arbitrario del copista. Ciò, a mio parere, corrobora la convinzione che le interpolazioni sono state dettate dai motivi più sopra esposti.

Di come lo stesso passo sia risultato ostico fornisce una prova il suo caotico rimaneggiamento da parte del rielaboratore slavomeridionale, alla cui penna si deve il testo tramandato dalla *Bolgarskaja peredelka e Marčanska varijanta.*[12]

Nelle ultime frasi della rielaborazione il rifacitore fornisce delle notizie sulla „storia della scrittura" in generale: Пре всѣ грамота бы жнвскаа пото еланска снята с тое пото рнмска а дрѹгѷн мнозн грамоты. По мнозн лѣте роуская... ecc. Questo passo (cf. Tav. I, VII) è stato mutuato dalla **Vita di S. Stefano di Perm.** La citazione non è letterale — le modifiche ed i salti operati sono inquadrati in uno schema ben preciso: tracciare la genesi e la cronologia della scrittura (in principio l'ebraica, sul cui modello viene creata quella greca, dopo quella latina, seguita da molte altre, e dopo lunghi anni, rifacendosi al modello greco, viene creato l'alfabeto slavo) e parallelamente, attraverso la citazione delle prime lettere di ciascun alfabeto, dimostrare la comunanza degli alfabeti ebraico, greco e slavo: жндоскїе [пер]вое слово алфа, грескїе ал'фа вита... роускїе а, б... Alle lettere russe (cioè slave) fa seguito Пер'мьскїе первое бѹкъ. ган. дон. ecc. L'intero alfabeto di Perm, così come lo leggiamo oggi nella *Vita di S. Stefano,* è elencato unicamente nel *Troicki — Sinodalen+Pogodinov* attestano solo tre lettere: бѹкъ. ган. дон. Quale sia stato il testo nell'autografo della rielaborazione — se era citato l'intero alfabeto o se vi figuravano solo le lettere iniziali — oggi non è possibile dire con certezza, non soltanto per la scar-

[11] Le interpolazioni che caratterizzano i sei codici sono citate secondo il testo del manoscritto Tichonravov edito a p. 246—249 nella monografia citata di K. M. Kuev.

[12] Cf. qui nota 1.

sezza del materiale testuale, di cui disponiamo, ma anche perchè i dati in nostro possesso favoriscono in egual misura ciascuna delle due ipotesi possibili. Infatti, l'amanuense del *Troicki*, conoscendo l'intero alfabeto, potrebbe averlo annotato integralmente. E questa ipotesi sarebbe corroborata da testimonianze che lo indicano non estraneo a simili interventi — dopo грєцкїє ha aggiûnto гама. лавда, dopo югорьскїє — пачара. шатала. шамата.[13] Altrettanto plausibile sembra però anche l'ipotesi inversa — che nei *Sinodalen* + *Pogodinov* ci sia una omissione dovuta al guasto meccanico nel comune ascendente. E questa ipotesi troverebbe conferma anche nell'assenza in questi due manoscritti della frase successiva (cf. Tav. 1, VII). In sostanza le due ipotesi si equivalgono ed unicamente testimonianze nuove potrebbero decidere in favore dell'una o dell'altra.[14]

Nell'ultima frase, attestata solo nel *Troicki*, si ritorna di nuovo sull'operato di Costantino-Cirillo — è ricordata la traduzione dal greco in slavo effettuata con l'aiuto di Metodio; è riportato anche l'anno di quest'avvenimento secondo Chrabăr — 6363 dalla creazione del mondo.[15] Dei coordinati cronologici utilizzati da Chrabăr per meglio precisare l'epoca dell'avvenimento il rifacitore russo si limita a citare il regno di Michele III di Bisanzio e il principato di Boris di Bulgaria.

I risultati dell'esame comparativo dei tre testi provano che *Sinodalen* e *Pogodinov* tramandano delle lezioni genuine, confermate dalla tradizione omogenea del *Trattato*, lezioni che sono assenti o innovate nel testo del *Troicki*. Questo dato consente due considerazioni; Primo, che il *Troicki*, il più antico dei tre, non è il manoscritto autografo della rielaborazione; Secondo — che l'ascendente comune a *Sinodalen* + *Pogodinov* non può identificarsi col *Troicki*. L'assenza di un rapporto genetico diretto tra il *Troicki* e *Sinodalen* + *Pogodinov* viene confermata anche da criteri esterni. L'integrità dell'antigrafo comune a *Sinodalen* + *Pogodinov* era intaccata da un guasto meccanico: i fogli, se cui era attestata la rielaborazione erano disuniti e spostati. Questo spostamento, a mio parere, spiega la presenza del passo sulla „storia della scrittura" all'inizio del testo in questi due codici, passo che nel *Troicki*, leggiamo in chiusura (cf. Tav. 1, VII). Inoltre nel *Pogodinov* sono assenti due passi: quello che tratta del numero delle lettere negli alfabeti greco e slavo e quello riguardante la polemica con i pilatiani (cf. Tav. 1, IV e V). La lacuna che si inizia a metà frase — dopo l'annotazione delle prime sei parole — mi fa supporre che quando, alla fine

[13] Inoltre — cf. qui Tav. 1, III — il Troicki offre un'elencazione completa dell'alfabeto slavo, laddove nella tradizione compatta sono attestate solo le prime lettere — а, б, в... до ж. Non è dato decidere se è stato il rifacitore russo ad attestare l'intero alfabeto slavo, oppure lo dobbiamo all'iniziativa dell'amanuense del Troicki. giacchè i Sinodalen + Pogodinov non soccorrono — entrambi sono interessati ad un'omissione.

[14] Non è escluso che ulteriori ricerche e la scoperta di nuove testimonianze testuali dimostrino che il rifacimento russo del Trattato sia nato entro le mura della Troicko — Srgievna lavra dove Epifanij Premudryj trascorse la maggior parte della sua vita e creò la sua opera maggiore Слово ѡ житїи і оученїи стго wца нашє Стефана бывшаго в Пермн єппа.

[15] Sull'interpretazione della datazione citata nel componimento di Chrabăr cf. lo studio di Ив. Добрев. За александрийското и мораво -панонско летоброене и за някои дати в старата славянска писменост. — Год. СУ, Фак. слав. фил., С., 1977, с. 123—174.

del XVII s., il copista del *Pogodinov* ha esemplato il suo manoscritto, il guasto meccanico nell'antigrafo aveva prodotto una ulteriore perdita di quei fogli su cui era annotata la rielaborazione.

Le testimonianze testuali offerte dai tre manoscritti non consentono di avvicinarci, anche con una certa approssimazione, al testo primitivo della rielaborazione per cui nella Tavola che segue propongo un'edizione sinottica del testo dei tre manoscritti, del testo 'critico' del *Trattato*, da me approntato, nonchè dei passi della *Vita di S. Stefano di Perm* mutuati dal rifacitore. La numerazione dei singoli passi vorrebbe unicamente facilitare la consultazione ed i rimandi.

Numerazione	Rielaborazione russa del *Trattato*			*Vita di S. Stefano vescovo di Perm*	testo critico del *Trattato*
	Troicki	*Sinodalen*	*Pogodinov*		
	W сказ҃ци книгъ				О письменехъ чръноризца Храбра
I	Преже оубо словенн не имахоу книгъ но чертами чтахоу и гадахѫ погани҃ бо со҃у. Пото҃ же крт҃нѣше роускамн и грескамн грамотамн ноужахоу сѧ писатн словескоую рѣ бе҃ 8строенїѧ. No ка҃ можѳ҃ сѧ писатн добрѣ грескамн писмен҃ї бгъ ан вотъ ан цркви ан шнрота ан ѣдее ан пѣтне нан чакъ нни побн сн. Н та҃ бѣша многа лѣт.	Преже убо словене не имеаху книг но чертами чтаху и гадаху погании суще без разума. Потом крестившисѣ словене и нача римскамн и греческымн грамотами ноужахусѣ писатн словенскую речь без устроенна. Н но како можетъ писатн добре греческымн писмены бог ан живот, ан церковь, ан шнрота, ан ѣденье, ан пнтье, ан человек нан нна подобна снм. Н так беша многа лет.	Прѣжде убо словѣнѣ нѣ їмѣяхѫ кнгн но чертамн нхъ чтяху и гадаху поганн сѵще бе҃ раз[8]ма. А потом кр҃тншесѧ словенскнї ї нача римскн[мн] н греческн[мн] грамотамн навыкатн ї писатн нашн словѣнскне кнгн.		О письменехъ чрънорнзца Храбра Прѣжде оубѡ словѣне не имѣхѫ книгъ нж чрътами н рѣзами чьтѣхѫ н гатаахѫ погани сѫще. Кръстивше же сѧ римьскамн н грьчьскымн писмены нѫждаахѫ сѧ писатн словѣньскѫ рѣчь безь оустроенна. Нж како можетъ сѧ писатн добрѣ грьчьскымн писмены богъ нан жнвѡтъ нан сѣло нан цркы нан чаанне нан шнрѡта нан ѣдь нан ждоу нан юность нан жзыкъ н ннаа подобнаа снмь ? Н тако бѣшѫ многа лѣта.

1	2	3	4	5	6
II	Та бгъ не хота чача родо оставити бе 8ма, но вса привода на разу спснїа и посла к нн Константина философа нареема Кирила сна Левова родо Селвна м8жа праведна и устрон грамот8 л. сло н. wва 8бо по чнн8 грески писме, а wво по съловескон ре wт перва поче по греческу. Wнн бо первое слово алфа. а се сь а. Н w аза на wбое. Ако wнн 8подобаеше жидоскон грамоте с'творша та и онъ греской.	Аже бог не хоте человека оставити без раз8ма и посла к нним философа Константина нарицаемаго Кирила сына Львова, мужа праведна, но устрони им грамату 30 слов и 8, ова убо по чину греческых писмен, а ова по словенском речи. От 1-го слова начен по греческу. Они бо алфа глаголать, а се сь аз от аз начен обое ако же они уподобльшесь жидовскон грамоте и створиша так и се сь греческою грамотою.	І посла бгъ к нн мужа го и хитрого философа Кирила сна Львова мужа преподпна і правена и устрон нмъ грамот л. н. сло. Первое слово по чину греческо[м8] а послѣ по словенско[м8]. По греческо[м8] зовѣтца алфа а не азъ.		Потом же чловѣколюбецъ Богъ строж и всѣ и не wставлѣж чловѣча рода безь разоума, нж вьса на раз8мъ привода и спасенїе, помиловавь родъ словѣньскын, посла нмь сватаго Константина философа нарицаемаго Кирила, м8жа праведна и истинна. И сътвори нмъ л. писмена и осмьwва 8бw по чинѣ грѣчьскыхъ писменъ, wва же по словѣнь стѣн рѣчи, wт пръваго же начень по грѣчьскоу. Wнн убо алфа, а съ азъ, wт аза начать wбое. И якоже wнн подобльше са жидовьскымь писменемъ сътворишѧ, тако и съ грѣчьскымъ.

1	2	3	4	5	6
III	Жно́е бо имѣша первое слово алфъ є̑ сказае т̑ сѧ 8чнїе и греци 8по д̂ бнша томꙋ ѓ рѣша алфа ѓ рѣши спо́бн сѧ 8чнїа и сказанїа гре́скꙋ ꙗзыкѡ м̑ алфа бо нцн ре́т т̑ сѧ гре́скн ꙗзыкѡ м̑ ъ. и тѣ м̑ о д̂ побн сѧ стын Кирилло створи первое пнсмо а̑ ро̑ а̑ъ̑ словѣскѡмѹ по бжню повелѣнїю, пнсати и глажати а. б. в. г. д. є. ж. ѕ. н. ї. к. л. м. н. о. п. р. с. т. ꙋ. ф. х. ѡ̑ т̑ ц. ч. ш. щ. ъ. ы. ь. ѣ. ю. ѧ. ѡ̑ т̑ ѧ̑ сн сѹ т̑ д. межи десатома по д̂ бна гр̑ескн м̑ пнсмено м̑. сѹ т̑ сїн: а. б. в. г. є. ѕ. н. ѳ. ї. к. л. м. н. о. п. р. с. т. ꙋ. ф. х. ѡ̑ т̑. ї. п. ѳ. а дї. по словенскꙋ ꙗзыкꙋ. сни:	Жндове бо прьвое слово нмеша аз — алфа еже сказаеть сѧ ученье. И греци уподобншась томꙋ же реша прьвое с[лово] алфа еже еказаеть сѧ ученье и сказанье жндовска греческому ꙗзыкꙋ. И уподобн сѧ святын Кирил створи і-е с[лово] аз роду словенскому по божню повеленню. писати, плакати.	Жндове же ѥмѣще азь ї а̑ ѳ̑ а сказатца 8ченнне ї грьцы уподобнся то м̑ ꙋ азь рѣша р̑ первое слово алфа гл̑ѣтсѧ ученне сѣты же Кирилъ сотвори р̑ певое слово азь ро̑ а̑ꙋ христнянскѡмѹ по бжню строенню		Жндове бѡ прѣвое пнсма нмать алефь еже сѧ сказаеть 8ченїе съвръшающе въводнмꙋ дѣтнцꙋ и глаголаще: 8чн сѧ, еже есть алефь. И грьци подобаще сѧ томꙋ алфа рѣшѫ и сподобн сѧ реченне сказанна жндовьска грѣчьскѡ ꙗзыкꙋ да речеть дѣтнцꙋ въ ученна мѣсто: нцн. Алфа бо нцн сѧ речеть грѣчьскомь ꙗзыкомъ. Тѣмь бо подоба сѧ святын Кирилъ створи прѣвое пнсма азь. Нѫ ꙗко и прѣвомꙋ сѫ щꙋ пнсменн азь и ѡт Бога данꙋ родꙋ словеньскомꙋ на ѡтвръстне ꙋстъ въ разꙋмъ ꙋчащнм сѧ бѳ-

1	2	3	4	5	6
	Б. ж. ѕ. ц. ч. ш. щ. ъ. ы, ь. ѣ. ю. ѫ. ꙗ.				квамъ великомь раздѣженнемь оусть възглашат ся и исповѣдажт са. Се же сѫть писмена словѣньскаа, снце а подобаеть писати и глаголати а, б, в ... до ж. И отъ сихъ сѫть кд. подобна грѣчьскым писменом, сѫть же си: а в г д. є з и ѳ і к л м н ѯ о п р с т у ф х ѱ ѡ. А ді. по словѣньскомоу языкоу, иже сѫть сїа: б ж ѕ ц ч ш щ ъ ы ь ѣ ю ѫ ꙗ.
IV	Дроузии же гать оубо почто є л. сло и н. въ азбоуцѣ створи а може са и мѣши то писати ако и грецн кд. сло пишю а не вѣдаю колїцнми пишю	Но что есть 30 и 8 слов в азбуцех створна Кирнл, а можеть и менши того писати якоже и грецн 24 слов в греческон грамоте, но не наполнаютса темн	л. н. словъ во азбуце створи Кирнлъ		Дроузии же глаголать: Почто есть лн. писменъ створилъ, а можеть са и меньшимь того писати, якоже и грѣцн кд. пишжть? А не вѣдать ко-

1	2	3	4	5	6
	грецн. є бо кд. сло w грѣцкон грамотѣ но не на-понаютъ сѧ тѣми книгн. Н прложнлн сѹ дво-гласны аі. н в чнсменѣ же г. шестое десѧдестое н з'берѹ сѧ н л. н. тѣ том8 побна в тын wбра створн сты Кнрн л. н. сло	книгн н прложнлн суть двон глсны ак. н в пнс-менех же 3 шестое де-сѧтное н нсполнятсѧ нх 38 слов.			анцѣмь пршѫть грѣцн. Єсть бо 8ew кд. пнсменъ нж не напаънѣѫть сѧ тѣми книгы, нж прло-жнлн сѫть двогласныхъ аі., н въ чнсменех же г.: s-е н ѳ десѧтное н ѳ сѣтное н сѣбнрѫт сѧ нхъ лн. Тѣм же томѹ по-добно н въ тѣждє wбразъ створн свѧтын Кнрлъ лн. пнсменъ.
V	Дрѹзн же гать чем8 ес словескїѧ книгн, нн то-бо є створн бгъ нсконн нн жнѣьскї елески роускн нж-нждекона сѹ н прїѧ-ты сѹ бго ъ. А дрѹзн мнѧ нко бгъ є сѧтворн пнсмена нх. Н не вѣдѧт	Дрѹзн жь глаголют че-м8 же се словеньскне кнн-гн нн тех есть Бог сотво-рнл нсконн, но жндовьс-кын елннскы рнмскы нс-конн суть прнеты Богом. А дрѹзн мнят ако Бог створнл н пнсмена нх н			Дрѹзнн же глаголать: чесомѹ же сѫть словѣнь-скы книгы? Nн того бо есть Богъ сътворнлъ, нн то ангелн, нн сѫть нско-нн, ако жндовьскы н рнмьскы н елланьскы нс-конн сѫть н прнѫты сѫть

1	2	3	4	5	6
	сѧ что глѭи wканнїн. На тремн ѩзыкы бгъ повелѣ книга быти ꙗко въ неудье пише, бѣ дска написана жнески роускї елинскн, а словескн нѣ тоу то ра не сѳ словескїа книги w бга. Н к тому что рече но wба рече w сты кни ꙗко и нач҃хо сѧ ѩ всѣ по ряду бываю w бга. Нѣ бо бгъ створи жндовска едино пре ни елнска нн роуска нн роуска. Но Ада глѧ пре всѣ да бгъ грамотѳ Снѳ Адаю сноу і. сло пренесл к немоу Авелъ.	не ведат что глаголют окаанниn ако 3-мн ѩзыкы Бог повеле книгам бытн ако же н в евангельн пишет „бе доска напнсана на жндовскы, рнмскы, елннскы“, а словенска несть ту того ради н не сут словенскн книгн от бога. Н к томv что речем но обаче речем от сватых книг ако н научнхомсѧ ако есн по ряду бывают от бога, несть бог створнл жндовскаго преже едною нн рнмска нн елннска. Н Адам нз слова, Снфу Адамлю дана бысть еврейска писанна да бы разумелн сынове человечестнн	А Адамовѳ снѳ Снѳ перваа дана бысть грамота еврѣенскаѧ Адамъ	но wбаче в пнсанын сице есть же, еже w Адама первоздан҃наго глю егоже снъ Снѳъ, сїн первїе нзучнсѧ грамотѳ жндwвьстѣн.	Богом. А друѕнн мнать ꙗко Богъ самъ есть створилъ писмена н не вѣдать сѧ что глаголюще wканнин. Н ꙗко трнмн ѩзыкы есть Богъ повелѣлъ книгамъ бытн ꙗко же въ евангелнн пишеть: Н бѣ дъска напнсана жндовьскы н рнмьскы н елинъскы а словѣньскы нѣсть тоу. Тѣм же нѣ сѫть словѣньскыѫ книгы wт Бога. Къ тѣмь что глаголемь? Нлн что речемь къ тацѣмь безѳмным? Wбаче речемъ wт сватыхъ книгъ ꙗко же начѧwм сѧ, ꙗко вьсѧ по ряду бываѫть wт Бога, а не нногдаж. Нѣсть бо

1	2	3	4	5	6
		чюдеса его господ^{а} нашего Исуса Христа. Они же вндевше и не разумеша и погыбоша.			Богъ сътворилъ жидовска жзыка прѣжде, ни римьска ни еллинска, нж сирьскы. Имже и Адамъ глаголa, и wт Адама до потопа. . . . .
VI	Т. о азбоуцѣ Грескою грамотоу нача^{а} перѣте ставитн Панам^{а} $\overline{\text{sl}}$. сло^{е}. Кадм^{и} имнлнсїи $\overline{\text{г}}$. слова. Симонн^{а} $\overline{\text{в}}$. слова. Єпихарїи $\overline{\text{і}}$. сло^{е}. Дмwнн^{с} $\overline{\text{s}}$. слоа дроун^{г} $\overline{\text{є}}$. слоа^{е} нн$\overline{\text{ъ}}$ $\overline{\text{г}}$. слова. Та^{ж} слова не дроу^{г} словнша^{с} но за многа лѣтъ ме^{ж} себе съвокупнша^{с}. Бжїи^{м} повелѣнїе^{м} wбрѣте^{с} о. м$\overline{\text{8}}$^{ж} и предложнша^{ч} w жидоска^{е} языка на грескн^{с}: Вламеръ^{а} ^{м} крти^{с} землю рвскоую				Нж прѣжде сего еллнн не имѣхж своимъ жзыкомь писмень, нж финнчьскымн писмены писахж свож рѣчь. И тако бѣшж многа лѣта. Паламидъ же послѣжде пришедъ начень wт алфы и енты $\overline{\text{sl}}$. писменъ тъкмо еллнwмъ wбрѣте. Прѣложи же имъ Кадьмь мнансїи писмена $\overline{\text{г}}$.: тѣм же многа лѣта $\overline{\text{фі}}$. писмены писахж. И по томъ Симонидъ

1	2	3	4	5	6
					wбрѣтъ приложи двѣ писмени, Єпихарїи же сказатель г. писмена wбрѣте и събра сѧ нхъ кд. По мнозѣхъ же лѣтѣхъ Дионисъ граматикъ s. деоглаcныхъ wбрѣте, по том же другыи є. и другыи г. чисменитаа. И тако мнозѣ многыми лѣты едва събрашж ан. писменъ. По том же многомъ лѣтwмъ минжешемъ, Божнемь повелѣнием wбрѣте сѧ о. мѣжъ иже прѣложишж wт жидовскаа на грѣчьскы жзыкъ.
VII	Прѣ всѣ грамота бы жидовскаа пото елинскаа снята с тое пото рнсскаа	Преже всех грамот грамота жидовска а потом елиньска снета с тое же,	А прежде все грамоть бѣла грамота жидовскаѧ ї с тое преведена на	Прежде же всѣхъ грамwть бысть жидовьскаа грамота, с тое снѧша елиньс-	

1	2	3	4	5	6
	А дроугїи мнози грамоты по мнози лѣте роускаа жидоскїе [пер]кое слово алфа. грескїе а аль'фа. инта. гама. лавда. югорьскїе афана васа ка на кѣта. манаса. пачара. шатала. шамата. роускїе а. б. в. г. д. Перьмьскїе первое вѣръ ган дон. жен. жо. зата. зита. кеке. лей. мено. ко пѣн. рен. сїи тан. цю. черы. епон. ы. ело, ѡ. А словескїа книги преложи Кирїло философ с Мефедь'е лѣ ѕ. т. ѯ. г. при Михаловѣ цртѣ грестѣ при Борисѣ кнѧзи болгарьстѣ	А потом римьскаа и дрвзии потом мнозии грамоты, а по мнозех летех русскаа снета с греческые грамоты. Жидовскые грамоты ї-е с[лово] аз, ино алфа. А греческые грамоты прьвое с[лово] алфа, 2 васака, 3 екета, 4 манаса. А русскыа грамоты прьвое с[лово] аз, б, в, г, д. А перемскые грамоты прьвое с[лово] боур, ган, дон. А[елл]ином става грамотою философ слав, а Кирла философ сын Левов преложи грамоту греческую на словенскую	елинскую а съ елинскиа на римскую ї мнози изыцы преведены а русскаа грамота греческия преведена а жидовскаа первое словѡ а їно алфа в. ва сака г. иакета д. манаса. А руская грамота первое а б в г арменска [а перьмска?] грамота первое слов боур. ган. дон. А имно [елиномъ] стави граматѵ аѳинѣнскую Панамидъ ѳилосоѳ ѕі. словъ а Кирилъ ѳилосоѳ преложи грчскѵ на словѣнскѵ.	тї и грамотничищ; таче, по сихъ, римскаа и прочї и нні и мнѡѕи; по мнѡѕѣ лѣте роускаа, после всѣхъ пермьскаа. Оу жидовьскїа азбѵкы первомоу словоу има алѳъ, а 8 греческїа азбѵкы первомоу словоу има алѳавита; а снрьїаньскыа алѳъ бе; а 8 оугорьскїе аѳакавасака; а 8 рѳскы азъ; оу пермьскїе аббръ, да не по единои, глающе, оумнѡжитсѧ слово: мнѡѕи бѡ соу грамоты и мноѡѕи азбоукы, но се имена словомъ азбоукы пермьска, а, боуръ гай, дой, е, жон, ждон, зата, зита, и, кѣке, лей, межо, нено, ко, пѣн, рен, сїи, тан, цю, черы	А словѣньскыж книгы единъ сѵатыи Кѡстантинъ нарицаемы Кирилъ и писмена створи и книгы прѣложи въ малѣхъ лѣтѣхъ . . . .

1	2	3	4	5	6
					и Меѳодне братъ его . . . . въ времена Михаила цѣсаря гръчьскаго и Бориса кназа блъгарьскаго и Коцелъ кназа блатенска въ лѣта же wт създанна вьсего мира ѕ. т. ѯ. г.

La parentela tra *Sinodalen* e *Pogodinov*, stando alla loro testimonianza testuale, mi sembra indubbia. I dati riportati qui di seguito nella Tavola 2 provano ampiamente la loro discendenza da un antigrafo comune.

TAVOLA 2

1. In entrambi i testi è interpolata l'espressione безъ разума- cf. Tav. 1, I — che caratterizza il mutismo spirituale degli slavi pagani.

2. Nel parallelo tra le prime lettere degli alfabeti ebraico, greco e slavo — cf. Tav. 1, III — *Sinodalen*+*Pogodinov* attestano азъ — аλфа, mentre a proposito della prima lettera dell'alfabeto ebraico vi si legge азъ иже аλфа. In entrambi i casi il *Troicki* attesta solo аλфа come la tradizione compatta.

3. In *S*+*P* è omesso il passo che precisa quali lettere slave sono state create secondo il modello greco e quali secondo le esigenze fonetiche della lingua slava — cf. Tav. 1, III.

4. Solo in questi due manoscritti si legge la precisazione che il primo alfabeto donato a Set era quello *ebraico* — cf. Tav. 1, V.

5. Entrambi omettono il passo in cui sono elencati i creatori dell'alfabeto greco e che fornisce notizie sulla traduzione dei settanta — cf. Tav. 1, VI.

6. In *S*+*P* il testo inizia con la notizia sulla „storia della scrittura" — cf. Tav. 1, VII, passo che nel *Troicki* si legge in chiusura.

7. La parola єллиномъ- cf. Tav. 1, VII — nell'antigrafo comune doveva essere incomprensibile (male abbreviata? o male scritta?). Da qui la sua erronea trascrizione nei due codici: in *S*, infatti, è attestata solo la parte finale — иномъ; mentre in *P* si legge la lezione лимно, che è priva di senso.

8. Dopo la parola греческые — cf. Tav. 1, VII — l'amanuense dell'ascendente comune ha interpolato l'esspressione грамоты первое с[лово]. Per essere precisi, questa aggiunta oggi si legge solo in *S* — *P* è omessa per omeoteleuto: аλфа ... аλфа; ma che essa è stata introdotta dall'amanuense dell'antigrafo comune mi sembra indubbio, giacchè la stessa interpolazione si legge sia dopo роускые che dopo перемскые — cf. Tav. 1, VII — ed in entrambi i manoscritti. La stessa interpolazione a carattere esplicativo è stata introdotta anche in un altro contesto: laddove si precisa che i greci, imitando gli ebrei, dicono прьвое слово аλфа — cf. Tav. 1, III.

Di seguito nella Tavola 3 riporto le lezioni genuine, confermate dalla tradizione omogenea del *Trattato* ed attestate nell'ascendente comune ad *S* e *P*, ma assenti o modificate nel testo del *Troicki*.

TAVOLA 3

T	*S+P*
I поганн бо соу	поганн свще
II бе зма	без разѕма
наречемаго	нарицаемаго
om.	нмъ
поче	начен
wнн бо первое слово алфа	онн бо алфа
такъ н онъ	так н се
III *om.*	ждовскаа
V нждекона	нсконн

Il testo del *Trattato* è piuttosto breve e come si è già detto il rifacitore russo ne ha accolto, quale base, solo un terzo. Tenuto conto anche delle modifiche che alterano profondamente il tessuto primitivo ci si rende conto che è impossibile individuare con certezza quale manoscritto della tradizione omogenea sia alla base di questo rifacimento. Nella rielaborazione, peró, si notano due aggiunte ed un'omissione comuni anche ad un sottogruppo di 11 manoscritti della tradizione omogenea.[16] La prima aggiunta — чѣловѣкъ e l'omissione — нлн чаанне — riguardano il passo in cui è illustrata l'impossibilità di rendere i fonemi slavi con i caratteri greci (cf. Tav. 1, I). L'altra aggiunta — оубо — è attestata nel passo, che prova l'esistenza di 38 lettere nell'alfabeto greco (cf. Tav. 1, IV). E' fuor di dubbio che queste concordanze sono prive del necessario valore probante e la ipotesi qui proposta — un *possibile* non meglio precisabile legame col gruppo citato — non ha altre pretese che essere registrata come tale.

[16] A questo sottogruppo appartengono i manoscritti Čudov, Moldavski, Vroclavski Volokolamski N° 551, Volokolamski N° 573, Tichonravov, Šibanov, Piskarev, Pogodinov N° 1300, Pliginov e Kostromski.

Georgi Dimov (Sofia)

LE TRADIZIONI CIRILLOMETODIANE E LA FORMAZIONE DELLA LETTERATURA NAZIONALE BULGARA

Circa un secolo fà, in occasione della commemorazione dei primi apostoli slavi, il grande fautore della Rinascita nazionale bulgara, L. Karavelov, ha scritto: „E così, la festa odierna è l'inizio della nostra esistenza, precorritrice della nostra istruzione e del nostro progresso, guida delle nostre aspirazioni popolari, salvatrice della nostra nazionalità, promotrice della nostra futura felicità e guida storica della nostra liberazione." Queste parole, apparse sulle pagine del giornale rivoluzionario „Indipendenza" nel 1873, quando il popolo bulgaro tendeva tutte le sue forze per scrollarsi di dosso la plurisecolare oppressione ottomana e per incamminarsi sulla via della propria indipendenza politica e spirituale, mostrano eloquentemente il significato che per noi bulgari ha l'opera di Cirillo e di Metodio. Ma queste riflessioni di Karavelov possono servire anche come punto di avvio per una moderna interpretazione del ruolo che la grande eredità culturale dei due fratelli ha avuto e continuerà ad avere nell'esistenza della nazionalità bulgara.

Infatti, è ormai da più di undici secoli che l'opera di Cirillo e di Metodio è immutabilmente presente nella vita del popolo bulgaro. Tutta la produzione dei due fratelli di Salonicco, rivoluzionaria per la sua essenza e per il suo significato, profondamente democratica e umanistica per il suo intento e per la sua attualizzazione, costante per la sua forza attiva e per il suo ruolo funzionale, non solo conduce i popoli slavi sulle posizioni più avanzate della cultura mondiale, ma consólida anche delle tradizioni che risultano particolarmente fruttuose per il successivo molteplice arricchimento nazionale e spirituale. Queste tradizioni, svolte e trattate nuovamente conformemente alle concrete esigenze dei singoli periodi storici, risultano un potente stimolo per un'attività sociale e di creazione intellettuale, alimentano idee di amore per la libertà e tendenze culturali e umanistiche, si affermano come fattori del progresso comune.

La scienza bulgara, la slavistica in generale, hanno già fatto luce su tante e tante questioni di carattere più generale oppure più specifico, facenti parte di questa eredità. Ma, nello stesso tempo, non si può non ammettere che esistono ancore molti problemi che attendono un'interpretazione contemporanea, in particolare per quanto riguarda il ruolo funzionale delle

tradizioni, affermate da Cirillo e da Metodio, nel successivo sviluppo delle letterature e delle culture nazionali slave. In questo senso sarebbe risultato particolarmente fruttuoso uno studio unitario delle forme e degli a spetti, attraverso i quali esse sono presenti nell'epoca della Rinascita nazionale bulgara, quando nella coscienza e nella visione del mondo del bulgaro avvengono profonde trasformazioni, quando si formano la nuova letteratura e la nuova cultura bulgare.

Per quanto lontane nel tempo, per quanto diverse per rapporti sociali e per concezioni estetico-filosofiche, queste due epoche sono affini per tanti e tanti aspetti. E una penetrazione più profonda nella loro essenza politico-sociale e storico-culturale non può non portarci alla conclusione dell'esistenza di un'indubbia continuità di idee, di una serie di analogìe tipologiche sia per quanto riguarda le aspirazioni nazionali, gli slanci umanistici e le inquietudini morali, sia per quanto riguarda qualità individuali e tratti psicologici, caratteristici dei primi maestri e dei loro seguaci, come degli scrittori della Rinascita. Non scopriremo meno tratti comuni anche per quanto riguarda l'intento e la penetrazione che avevano guidato sia gli uni che gli altri nel loro ruolo storico di guidare gli slavi da una condizione subordinata e di diseguaglianza di diritti a un'eguaglianza etnica e culturale. Perchè Cirillo il Filosofo e suo fratello Metodio creano non solo una nuova Letteratura scritta slava, ma affermano anche nuovi princìpi di spirito nazionale ed etico-umanitari, un nuovo pensiero, nuovi criteri per le relazioni tra le popolazioni e le virtù umane, per le ricchezze spirituali. Essi stabiliscono l'inizio anche di quell'unità di emozioni personali e sociali, di pathos soggettivo e popolare, di ideologia democratico-umanistica e di ricchezza emozionale d'immagini, la quale unità penetrerà in seguito tutta la nostra letteratura nazionale. Ed anche una varietà tematica, una passionalità polemica, una profondità filosofica, una sensibilità poetica caratterizzano le loro opere — così varie per quanto riguarda il genere e la risonanza civica, ma abbastanza affini nella loro vivacità emotiva, nell'uso dei mezzi linguistici e di stile, di strutture di composizione ecc. Appunto queste nuove concezioni e le affermate tradizioni estetico-culturali risultano invalicabili per intento e per significato, tratteggiano le coordinate fondamentali sulle quali muove in seguito il pensiero umanitario, intellettual-creativo, su scala nazionale e mondiale. Esse si pongono profondamente e insostituibilmente anche alla base del modo di vivere del popolo bulgaro in quel tempo e in seguito. Era proprio in terra bulgara che doveva essere realizzata in pieno quest'opera storica che sarebbe perita se gli allievi dei due fratelli, dopo essere stati cacciati dalla Moravia, non avessero trovato in Bulgaria un'accoglienza cordiale e non fossero stati utilizzati con lungimiranza dal principe bulgaro Boris per la realizzazione di un vasto programma statale, ecclesiastico e culturale. Questo è un fatto che non può essere trascurato da chi cerca la verità scientifica.

L'affinità, i tratti tipologici nei processi e nelle tendenze, nel pathos comune e morale e nelle aspirazioni nazionali, che esistono tra queste epoche tanto lontane nel tempo, possono essere determinati soprattutto dal fatto che essi rappresentano due epoche critiche nello sviluppo della nazionalità bulgara, della cultura e della letteratura bulgare. Sono epoche, dense di scontri politico-sociali e psicologico-morali, di slanci umanistici e di azioni di lotta, di sforzi, tesi al superamento delle teorie conservatrici.

Due epoche con diversi principi filosofici e con diverse visioni del mondo, ma vicine per le loro tendenze rivoluzionario-innovatrici. Lottano due classi in ascesa: la feudale nel medioevo, la borghese durante la Rinascita. Nel corso di entrambe le epoche il popolo bulgaro raggiunge alte conquiste culturali che lo elevano alle vette più alte della cultura dell'intera umanità. Nei secoli IX—X la letteratura bulgara inizia a fiorire in stretta unione con gli sforzi per l'edificazione dello stato bulgaro e per la formazione della comunità etnica bulgara. A partire dalla seconda metà del secolo XVIII, la nuova letteratura bulgara si forma e si sviluppa in una interdipendenza dialettica con i processi che accompagnano la formazione della nazione bulgara, quando l'energia spirituale del bulgaro, oppressa per la durata dei secoli, scopre di nuovo le sue possibilità potenziali, per esprimersi con autorità in tutti i campi della scienza umana.

Giunta, per oggettive cause politico-sociali e socio-economiche, in ritardo di alcuni secoli rispetto al Rinascimento dell'Europa occidentale, la Rinascita nazionale bulgara si sviluppa con una forza molto più intensa, i processi di rinnovamento sono molto più vasti e sintetizzano ricerche e conquiste in molte direzioni. Il loro ruolo rivoluzionario è molto più profondo e radicale. Le idee rinascimentali si affermano nelle terre bulgare quando sono già presenti anche le idee dell'Illuminismo europeo, quando l'autocoscienza nazionale del bulgaro cresce rapidamente, quando divampa la lotta per la liberazione nazionale. Tutto ciò conferisce un contenuto ed un pathos particolari ai processi storico-culturali e alla nuova letteratura. In essa le tradizioni di un tempo trovano un nuovo significato.

Per quanto concerne la tipologìa, durante entrambe le epoche, delle quali parliamo, si formano nuovi sistemi sociali e spirituali. Nell'epoca di Cirillo e di Metodio si edifica il sistema sociale feudale con tutte le sue istituzioni sociali e spirituali: espressione delle tendenze progressiste del tempo. Nell'epoca della Rinascita nazionale bulgara si formano relazioni socio-economiche borghesi, che hanno portato al superamento del pensiero medievale e all'affermazione di più larghe comprensioni e più larghi criteri per l'eguaglianza etnica, per l'independenza nazionale, per le norme etico-ideologiche, per il dovere cittadino. Quanto questi sforzi siano stati storicamente opportuni e lungimiranti durante entrambe le epoche, parlano le grandi conquiste socio-ideologiche, etico-filosofiche, estetico-letterarie, che affermano la nazionalità bulgara come una comunità etnica con grandi possibilità creative, capace di arricchire la civiltà mondiale. Le personalità che avevano preso coscienza dell'imperativo storico di includere la nazionalità bulgara nei movimenti culturali europei sia nei secoli lontani del medioevo che nei tempi nuovi dei secoli XVIII° e XIX°, sono state portratrici delle idee più progressiste delle rispettive epoche. Queste personalità dovevano combattere in prima persona piani politici di conquista di potenti imperi, confutare e rigettare teorie reazionarie, essere letterati-umanisti e rivoluzionario-combattenti. Vivendo con i problemi più attuali della loro epoca, erano attivisti pubblici e scrittori, organizzatori e predicatori, sensibili e tutto ciò che riguardava il destino del popolo. Per questo motivo il popolo le aveva circondate di profondo rispetto e venerazione, le aveva chiamate con i nomi più illustri per quei tempi, aveva dedicato loro opere in poesia e in prosa. Così durante il medioevo, come durante la Rinascita. Sia le prime che le seconde, avendo fatta propria la

scienza del tempo, raggiunsero penetrazioni dialettiche a proposito delle tendenze del progresso nazionale e dell'umanità.

Se Cirillo e Metodio hanno dovuto giustificare il diritto dei popoli slavi a leggere e a scrivere in una propria lingua, ad avere una propria scrittura, con la stessa insistenza e chiaroveggenza l'iniziatore della Rinascita bulgara e della nostra letteratura nazionale, Paisij da Chilendar ed i suoi seguaci, giustificano il diritto dei bulgari a parlare ed a scrivere in lingua bulgara, ad ascoltare nelle chiese e nelle scuole la parlata bulgara. In quel tempo nazionalità e lingua erano concetti identici, pieni dello stesso contenuto. Molto indicativa è la circostanza che durante entrambi i periodi storici importanti della creazione e dello sviluppo della letteratura bulgara, essa era stata perseguitata e si era affermata in una continua lotta. Se Cirillo il Folosofo è stato il primo combattente per la cultura autoctona, Paisij è anch'egli tale per la cultura nazionale. Entrambi affermano il principio che la letteratura e ogni attività umana in genere debba servire al popolo e ad apportare utilità. L'utilitarismo e lo storicismo si intrecciano con un ragionamento dialettico sulle necessità vitali del popolo, dei bulgari. Un pensiero costante riempie la coscienza degli scrittori veterobulgari e di quelli della Rinascita: senza una propria lingua e letteratura, senza una propria scrittura, i popoli (sono impotenti), sono condannati a ogni sofferenza, possono facilmente essere annientati e assimilati dall'avversario. Ecco perchè il consolidamento della lingua bulgara, della scrittura bulgara, di una letteratura scritta nella lingua nativa, venina considerato presupposto per l'affermazione e la conservazione della nazionalità e per la conquista di un'indipendenza nazionale politica e spirituale, veniva inteso come un fattore per il successivo sviluppo popolare e universale. La consapevolezza della necessità di una scrittura nella lingua nativa come presupposto per una specificazione della nazionalità, rappresenta una delle maggiori conquiste del pensiero intellettuale bulgaro. Non a caso, come un tempo l'Impero bizantino ed il clero cattolico tedesco avevano cercato di imporre con ogni mezzo il principio delle tre lingue, così anche nella Rinascita il patriarcato greco, guidato dai suoi piani di assimilazione, perseguita la lingua bulgara, brucia e distrugge i libri bulgari, odia a morte ogni manifestazione di coscienza nazionale. La fermezza vitale e spirituale del popolo bulgaro si manifesta nell'opposizione all'ellinizzazione e alla grecizzazione durante i singoli periodi storici. L'antica lotta contro il principio delle tre lingue si trasforma durante l'epoca della Rinascita nella lotta per il rifiuto della lingua greca e per l'edificazione di una cultura e di una letteratura bulgara originale. Questa lotta epica feconda l'energia creativa, per esprimersi in magnifici monumenti culturali in entrambi i periodi: splendide pagine nell'esistenza spirituale del popolo bulgaro.

Per quanto diverso possa essere il contenuto vitale della letteratura bulgara antica e di quella neobulgara, in esse troviamo rispecchiate in modo singolare le tendenze nazionali e culturali e le idee progressiste di entrambe le epoche. Un rispetto sempre più crescente verso il lavoro intellettuale, verso il libro, verso l'istruzione, verso il pensiero razionale. E, contemporaneamente, una dedizione alla difesa dei valori spirituali, dei diritti delle nazionalità e degli uomini e sempre maggiori sforzi per l'acquisizione della scienza del tempo. Tali aspirazioni definiscono i parámetri delle attività sociali e letterari degli scrittori di entrambe le epoche. Con pari zelo essi

compongono opere originali e di traduzione, maledicono chiunque osi profanarle o distruggerle. Essi cercano forme diverse per esprimere temerarietà nazionali e cultuali. E ciò determina la molteplicità dei generi, così caratteristica per entrambe le epoche dello sviluppo della letteratura bulgara.

Se le opere degli scrittori medievali sono una specifica proiezione del pensiero della società di allora, anche per gli scrittori della nostra Rinascita nazionale è significativa una ribadita determinazione dialettica reciproca tra l'ideologia culturale rinascimentale e la lotta che divampava per la liberazione nazionale e per la indipendenza culturale. Sulla base di questa interdipendenza si forma anche una concezione unitaria di progresso nazionale e sociale, di letteratura e di cultura nazionale. La letteratura nazionale bulgara accoglie e tratta nuovamente quelle tradizioni precedenti, quelle idee rinascimentali, illuministiche o rivoluzionario-democratiche che rispondevano alle necessità oggettive del popolo soggiogato e che erano in risonanza con le singole fasi della lotta per la liberazione nazionale.

In ritardo nel suo sviluppo a cauea del giogo politico da parte dell'impero feudale turco e dell'oppressions spirituale del clero greco, la letteratura nazionale bulgara si sviluppa, durante l'epoca della Rinascita, con tempi straordinariamente veloci, si arricchisce intensivamente nel contenuto e nelle forme, nei generi, nella lingua e nello stile. Vivendo, come i loro predecessori, con le grandi idee democratiche e umanistiche del tempo, gli scrittori della Rinascita da Paisij da Chilendar e Sofronio di Vraca a L. Karavelov e Chr. Botev fanno del destino nazionale il loro destino civile e creativo. Le loro opere sono piene in egual misura di conoscenza storica e di contemporanea problematica attuale, di motivi folcloristici e di ragionamenti filosofico-morali, di combattivi slanci di amore per la libertà. Tutto è intriso di spirito patriottico, di pathos pubblicistico e polemico, di sincero lirismo o di denuncia satirica.

I motivi patriottici, quelli risvegliatori, quelli eticoculturali, quelli di lotta nazionale, sono impregnati di un costante umanismo, sono colmi della coscienza di collaborazione con gli altri popoli, della necessità di una lotta comune per la giustizia e la libertà assieme agli altri popoli balcanici e slavi. Come la letteratura bulgara antica compie anche una missione diretta a tutti gli slavi ,così anche molte opere della letteratura della Rinascita sono pervase da un pathos simile, panbalcanico, esprimono aspirazioni e lotte etniche e regionali più vaste. L'ideale estetico degli scrittori della Rinascita è inseparabilmente legato al loro ideale di progresso nazionale sociale e culturale, all'ideale di liberazione di tutti i popoli e di benessere per l'umanità. Si profila anche una sempre più approfondita accettazione e spiegazione filosofica dei problemi nazionali e mondiali, come anche una nuova comprensione democratica del ruolo della persona e delle masse nei processi storici. Lo sviluppo dei popoli, la felicità dell'uomo, vengono collegati al generale cambiamento del mondo ed al trionfo dei grandi princìpi umanitari. Come anche al tempo della formazione della letteratura medievale, insomma, la creazione letteraria diviene un'importante fattore ideologico, una componente fondamentale del rinnovamento storico-sociale.

Per quanto innovatrici possano essere le posizioni vitali ed esteticofilosofiche della nuova letteratura nazionale, in essa si sente invariabilmente il pathos umanistico delle tradizioni Cirillometodiane che, trattate nuovamente e sviluppate ulteriormente, alimentano gli slanci nazionali-

stici e creativi degli scrittori della Rinascita. Da queste tradizioni essi avevano attinto anche quello stoicismo, con il quale avevano creato le loro opere nelle condizioni meno favorevoli, perseguitati e imprigionati continuamente, da esse avevano preso anche quella fede nella giustezza della loro opera, ad esse avevano rivolto lo sguardo nei momenti più tragici di prove e di sventure. Ma niente era stato in grado di abbatterli e di farli desistere dal seguire la via scelta al servizio del loro popolo, della cultura, del progresso.

E non a caso proprio in Bulgaria sorge per la prima volta e con maggiore intensità, la venerazione per l'opera dei due risvegliatori slavi, i cui allievi realizzano in terra bulgara gli insegnamenti dei loro maestri.

Nei lunghi e penosi sforzi per conservare la nazionalità bulgara, di autocoscienza nazionale e di creazione di una letteratura e di una cultura nazionale originali, l'esempio di Cirillo (e di Metodio) aveva ispirato sempre la forza per la creazione e la fede nella giustezza delle nostre aspirazioni nazionali, era servito come argomento per le possibilità creative del popolo bulgaro, del suo antico diritto ad una vita politica e spirituale autonoma. La loro opera diviene uno scudo invincibile per la conservazione della „bulgarità" sia durante il giogo bizantino bisecolare, che in quello ottomano, durato cinque secoli. Ed essa continua ad avere un simile ruolo anche nei tempi nuovi, contro ogni genere di attentati alla secolare cultura bulgara.

Nella sua opera „Come gli antichi bulgari veneravano la memoria dei primi maestri slavi e dei loro allievi", il noto storico bulgaro Marin Drinov scrive: „Noi non sappiamo quando ed ove Cirillo e Metodio sono stati riconosciuti santi per la prima volta, ma possiamo senza dubbio dire che già all'inizio del X° secolo la loro memoria veniva solennemente festeggiata e glorificata in Bulgaria." Come la letteratura scritta slava passa dalla Bulgaria nelle altre terre slave, così dalla Bulgaria la celebrazione dei due fratelli si diffonde tra gli altri slavi. Questa celebrazione assume particosare senso e significato nell'epoca della Rinascita nazionale bulgara, trova singolare riflesso nella complessiva vita culturale del tempo, ha un ruolo ltimolante nello sviluppo della letteratura nazionale.

Bisognerebbe rovistare nella stampa periodica della Rinascita, soffermarsi sulle pagine degli scrittori risorgimentali, sulle loro opere pubblicistiche, belletristiche, liriche o drammaturgiche, per convincersi quanto profondamente era penetrata nella loro coscienza l'opera dei risvegliatori slavi. Come gli scrittori veterobulgari, così anche gli attivisti della Rinascita non solo si inchinano davanti alla loro opera, ma instancabilmente la difendono da ogni degenerazione, ne manifestano il senso profondo ed il suo fondamentale significato per i bulgari, per gli slavi, per l'umanità. E un orgoglio nazionale riempie sempre i loro scritti. (Con quale ammirazione e penetrazione parla dei risvegliatori slavi ancora l'iniziatore della Rinascita nazionale bulgara e della letteratura nazionale bulgara, Paisij da Chilendar, argomentando che i bulgari si sono serviti per primi della scrittura, creata dai due fratelli, hanno accolto per primi il cristianesimo, hanno creato per primi una letteratura nella loro lingua materna. Con quale passione polemica V. Aprilov difende la loro opera, respinge con documentazione scientifica i tentativi che essa fosse attribuita ad altri. Ricordiamo con quante argomentazioni L. Karavelov motiva l'origine della nazionalità e la grande opera storica dei due apostoli. Sia i risvegliatori che i rivoluzionari con pari chiaroveggenza ne giudicano il ruolo nello sviluppo storico-

culturale del popolo bulgaro e della cultura mondiale in genere.) Secondo le parole di Chr. Botev, la celebrazione di Cirillo e di Metodio è „una festa che deve rianimarci con l'idea di una piena liberazione politica e spirituale... Cirillo e Metodio hanno posto l'inizio di quella cultura slava, celebre nei tempi antichi, i ricordi della quale avvicinano oggi con simpatie reciproche tutte le stirpi slave." La loro opera ha un „significato univerasle". Botev termina il suo articolo profetico del 1875 con la certezza che „l'undici maggio sarà presto la festa della nostra rivoluzione e della nostra libertà. . . Così l'opera di Cirillo e di Metodio, che ha avuto un ruolo eccezionale nella formazione della cultura nazionale bulgara, si colloca organicamente anche nella rivoluzione nazionale bulgara, nella lotta per la conquista di una libertà politica e spirituale.

Di decennio in decennio la venerazione per i primi apostoli si amplia e si approfondisce, la loro celebrazione acquista un senso nazionale e culturale sempre più profondo e si trasforma in un potente stimolo per le forze creative popolari e per le aspirazioni verso l'amore per la libertà. E se in un primo momento la loro opera veniva intesa soprattutto nel suo aspetto di illuminazione culturale, successivamente essa ha cominciato a essere intesa anche nella sua essenza politico-sociale e ad essere studiata in relazione alle questioni più decisive della nazionalità bulgara e alla lotta per la completa liberazione nazionale e per l'eguaglianza sociale.

Alcuni anni fa il grande studioso francese Jean Guillard ha espresso il pensiero giusto e storicamente fondato che „quando si parla di Cirillo e di Metodio non si può non parlare della Bulgaria". Mi sembra che, sempre con la stessa categoricità, si possa dire che quando si parla della letteratura e della cultura bulgara, nel loro plurisecolare sviluppo, non si possa non tenere conto anche del ruolo funzionale delle tradizioni Cirillometodiane.

(In grado non inferiore ciò vale anche per la scienza storico-filologica bulgara e per il nostro studio della società in generale. In entrambi la problematica Cirillometodiana è invariabilmente presente. I primi passi del nostro pensiero scientifico sono legati alla difesa e alla chiarificazione di ciò che era stato creato dai primi apostoli. In questo senso, a cominciare fin dai nostri scrittori medievali, passando attraverso l'attività dei grandi fautori della Rinascita nazionale bulgara, per giungere fino agli studiosi con preparazione accademica del periodo dopo la liberazione nazionale, tutti hanno lavorato con diligenza e con lungimiranza per illuminare da diversi lati le tradizioni culturali lasciateci in eredità da Cirillo e da Metodio, per scoprirne il senso, il ruolo ed il significato nell'esistenza sociale e spirituale del popolo bulgaro. Guidati dal pensiero che non sia possibile comprendere il plurisecolare processo di formazione della lingua letteraria bulgara, nè scoprire la genesi della letteratura e della cultura bulgare, gli studiosi di varie generazioni si sono rivolti incessantemente a quell'epoca, cercando anche la sua irradiazione nei secoli successivi. Ma non sono stati pochi neanche coloro che non hanno visto alcun legame significativo tra questi due periodi storici dello sviluppo della nostra vita spirituale. Per noi bulgari, la problematica Cirillometodiana è anche una problematica nazionale.)

Oggi si prende sempre più coscienza della verità della contunuità dei processi storico-letterari. Perfino là dove a prima vista manca ogni continuità, dove esistono profonde divergenze nelle strutture sociali e nelle con-

cezioni filosofiche e concettuali, scopriamo delle regolarità nell'apparizione e nello sviluppo di fenomeni spirituali e intellettuali. Ciò impone, però, che esse vengano studiate nella loro concreta determinazione storica e nel loro sviluppo dialettico. E che nella loro valutazione non vengano applicati criteri e norme immutabili. D'altro canto oggi diviene sempre più evidente la necessità che assieme ai problemi di carattere linguistico, libresco e letterario vengano studiati anche gli aspetti filosofico-sociali, socio-politici e ideologici dell'opera di Cirillo e di Metodio. Un simile metodo ci farà comprendere la fecondità del pensiero, espresso alcuni anni fa da uno studioso bulgaro, su Cirillo-Filosofo come precursore del Rinascimento europeo. Evidentemente, un esame più approfondito della sua visione e della sua concezione del mondo ci farà concludere che egli non è estraneo ad alcune supposizioni ed elementi dialettici che superano le idee e le concezioni medievali di allora e suggeriscono nuove tendenze socio-politiche che annunziano il successivo umanesimo europeo. Una simile concezione ci farà spiegare sotto tutti gli aspetti anche le cause per le quali proprio in Bulgaria sorgono fenomeni rinascimentali già nel XIV secolo, (in particolare nel campo della pittura,) sul quale fatto molto indicativo gli studiosi bulgari hanno richiamato da molto tempo l'attenzione, senza che peraltro esso abbia avuto la necessaria interpretazione unitaria. E tutto ciò, indubbiamente, non era rimasto senza significato per il carattere e per il pathos della Rinascita bulgara dei secoli 18 e 19 , Rinascita che, in ritardo a causa del soggiogamento della Bulgaria da parte dell'impero feudale e schiavista ottomano, si sviluppa con tempi e vastità di problemi sconosciuti al Rinascimento dell'Europa occidentale quali, hanno portato alla rivoluzione della coscienza nazionale, all'apparizione di una nuova letteratura e cultura nazionali, che arricchiscono di nuovi momenti il tesoro spirituale mondiale. Per quanto diseguali possano essere per volume e per essenza questi tre momenti, questi tre stadi nella nascita e nello sviluppo di un approccio umanistico-rinascimentale al mondo con i suoi problemi sociali e morali, il legame tra di essi è indubbio, nonostante talvolta sia quanto mai impercettibile, complesso, e che richiede gli sforzi e la penetrazione di molti specialisti dei vari campi.

Auguriamoci che la nostra conferenza, organizzata con gli sforzi congiunti degli slavisti italiani e bulgari qui, a Roma, dove i grandi risvegliatori slavi avevano fermamente difeso la giustezza della loro opera, possa essere un nuovo passo in avanti nella chiarificazione della multiforme problematica collegata a quest'opera insuperabile per il suo significato storico e per la risonanza odierna, perchè essa possa servire, come nel passato, così nel presente e nel futuro, all'ulteriore fioritura della cultura nazionale bulgara, ad una articolata conoscenza e collaborazione tra i popoli (slavi), al progresso mondiale.

Angelo Tamborra (Roma)

L'„IDEA" CIRILLO-METODIANA IN EUROPA NEI SECOLI XIX—XX

Nel 1868 Louis Léger — uno dei massimi esponenti di quella Scuola slavofila francese che aveva avuto inizio dalle lezioni sugli Slavi tenute da Adam Mickiewicz al Collège de France dal 1840 al 1844 — con particolare acume e sensibilità aveva potuto scrivere: „Il y a, dans la vie de Cyrille et Méthode, qu'on fasse bien attention, autre chose que l'histoire de deux prêtres, d'une liturgie et d'un alphabet". Egli vedeva cioè „dans l'échec de l'apostolat slave la cause de malheurs qui ont accablé l'Europe orientale et des complications qui nous inquiètent encore aujourd'hui".

Era, questo, il punto di vista di uno „slavofilo", particolarmente sensibile ai complessi problemi di ascesa nazionale degli Slavi, verso le loro relazioni reciproche, specie in rapporto con quella spinta panslava che, nel giungere da Pietroburgo e da Mosca, forma la maggiore preoccupazione dei „piccoli" Slavi, specie a partire dal Congresso di Praga del 1848.

In Occidente, dunque, molto per tempo ci si era resi conto che l'ascesa culturale e nazionale dei popoli slavi, come lo stesso suggello di civiltà del Cristianesimo — ancora in origine unito — dovessero trovare un saldo punto di riferimento, un *ubi consistam* storico, nell'opera dei Santi fratelli Cirillo e Metodio. In realtà, la consapevolezza di Louis Léger in quel particolare momento storico, religioso e culturale insieme, non faceva che rispecchiare una generale e ben precisa „riscoperta" dei due apostoli degli Slavi: essa si era venuta affermando in quello che ormai viene chiamato „mondo slavo" ed anche in Occidente, fra la fine del '700 e i primi decenni del sec. XIX; e da allora la ricerca scientifica, l'approfondimento dei testi man mano ritrovati, le interpretazioni particolari e complessive si uniscono strettamente a prospettive di natura politica, nazionale, spesso internazionale. Infine, dopo la metà del secolo scorso, sia in Oriente presso gli ortodossi che in Occidente presso i cattolici, il carattere soprattutto *religioso* del loro apostolato presso gli Slavi è stato vigorosamente riaffermato: esso si colloca nell'epoca in cui non ancora aveva preso piede la divisione fra un Occidente cattolico, stretto intorno a Roma, ed un Oriente ortodosso che, accanto alla Nuova Roma, Costantinopoli, vedrà sorgere altre sedi patriarcali, legate — secondo la tradizione bizantina — alle varie dinastie in ascesa. Non senza ragione, uno dei maggiori studiosi di Cirillo e Metodio, lo sloveno Franjo Grivec, nel 1958 poteva sottolineare come nella ricerca

cultura, in una parola di civiltà. L'ingresso della Russia, con tutto il peso della sua dimensione demografica e dei suoi spazi immensi, nella comunità cirilliana — suggellata dalla conversione al cristianesimo bizantino (ancora unito a Roma) nel 989 — conferisce un respiro europeo a un mondo che, se limitato al settore bulgaro-macedone, sarebbe rimasto quale mera isola o curiosità lunguistico-etnografica. Cirillo e Merodio danno vita a questa enorme dimensione spirituale e culturale che si allarga anche ad altri popoli: i Serbi (convertiti al cristianesimo nel 873 dai discepoli di Metodio inviati dal suo arcivescovado di Pannonia), dopo la parentesi del sec. X quando passano alle dipendenze del clero latino, nel sec. XII acquistano la piena autonomia religiosa, abbracciando la scrittura cirillica; questa scrittura rimane in uso in Boemia e Moravia, per breve tempo dopo la sua creazione; presso i Croati sino al sec. XV e fra gli stessi Valacchi e Moldavi, dove la lingua locale si espresse in cirillico nell'amministrazione sino al sec. XVIII; attualmente, oltre che in Russia presso i Russi e gli Ucraini, il cirilliano rimane vivo nei Balcani presso i Serbi, i Montenegrini e i Macedoni e, naturalmente, nella sua culla d'origine, la Bulgaria.

Così, grazie all'opera di conservazione culturale e linguistica spiegata dalle Chiese di matrice bizantino-ortodossa, un dato fondamentale emerge in oltre un millennio di storia europea: la distinzione — che non è, si badi bene, distacco o peggio contrapposizione — fra „un'area culturale slava-ortodossa, alimentata dai grandi fermenti della famiglia bizantina. . . e dotata di compattezza superiore ai particolarismi etnici e statali" ed un'a rea religioso-culturale diversa, quella della Slavia cattolica, composta dagli Slavi che hanno ricevuto il cristianesimo da Roma[7].

Ma, insieme, al di là di questa distinzione e proprio grazie all'azione o al „messaggio" dei due padri della stessa civiltà slava, Cirillo e Metodio, una comune radice religiosa ed anche culturale unitaria è rimasta saldamente in vita. Si tratta di una sorta di „dialettica degli antagonismi" fra quello che per comune accezione si chiama Oriente ortodosso, ed un Occidente di cultura latinogermanica e di affiliazione cattolica; e proprio questa „dialettica degli antagonismi" tende — in vari momenti o epoche e in differenti zone culturali — a comporsi in una superiore unità, grazie ai collegamenti storici, religiosi o letterari: si pensi, sotto questo profilo, ai legami stabiliti dai monaci glagolitici croati, che fra il sec. VII e il sec. XVIII (con tentativi di reviviscenza nella seconda metà del sec. XIX col vescovo J. J. Strossmayer), conservano la lingua slava con il rito romano; o si consideri, in area rutena o ucraina, il fenomeno dell'uniatismo, così importante e giunto sino ai giorni nostri grazie all'unione con Roma dei Ruteni, che conservano il rito bizantino, a partire dall'Atto di Brest del 1595—96[8].

Unità di fondo e non contrapposizione, dunque; distinzione o individuazione religioso-ecclesiastico-culturale, ma non contrasto, tutto questo è—

[7] R. Picchio. Prerinascimento est-europeo e rinascita slava ortodossa. — Ricerche slavistiche, 1958, p. 185—199; A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica. — Ibidem, 1963, p. 1—23; Die historisch-philologische Bedeutung der Kirchenslawischen Tradition. — In: Die Welt der Slawen, 1962, p. 1—27.

[8] S. Graciotti. Filologia slava e unità slava. — Annuario della Università cattolica del S. Cuore, 1964—65, p. 285—303; Un episodio dell'incontro tra Oriente e Occidente: la letteratura e il rito glagolitico. — In: Acta Congressus Salisburgiensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati. Wiesbaden, 1964, p. 67—79.

nella sua essenza — la testimonianza che Cirillo e Metodio fanno giungere dalla lontananza dei tempi sino ai giorni che viviamo. Ma, in rapporto alla stessa condizione umana e terrena di quanti, ieri come oggi, hanno fatto proprio il loro „messaggio", siano essi cattolici oppure ortodossi, nel corso del sec. XIX esso è stato colorito o interpretato con significati diversi, spesso estranei al senso vero dell'opera e della spiritualità dei due Apostoli.

Anzitutto è indispensabile rendersi conto come fosse spontaneo e naturale che taluno fra gli Slavi orientali, nel loro impegno di ascesa nazionale fra la fine del sec. XVIII e nel corso del sec. XIX, finisse per trovare un punto fermo di riferimento nei due Santi artefici o portatori di civiltà. E questo non tanto o non solo per l'impegno — tipico soprattutto nell'epoca romantica — di ricercare nel passato più lontano i valori o le testimonianze di nobiltà, quale aiuto e *ubi constistam* per emergere dalla dura condizione del presente. Il motivo è più profondo. In tutta l'Europa centro orientale — dalle terre nere dell'Ucraina sino ai Balcani, dove Polacchi, Magiari, in parte Russi, Tedeschi o nelle regioni marginali adriatiche, Italiani e, infine i Turchi stessi, da secoli si erano affermati quali aristocrazie distinte e sovrapposte al ceto essenzialmente contadino — si è venuti cristallizzando una situazione ben precisa: la linea di separazione *sociale*, fra ceto nobiliare proprietario del suolo e ceto contadino, spesso servo della gleba, è segnata anche quanto a stirpe, in sede linguistica e talvolta anche religiosa, con certo profilo già, *in nuce,* nazionale. Di conseguenza, quando nel sec. XIX un generale risorgimento investe questa parte dell'Europa, la tensione verso una propria consapevolezza nazionale passsa anzitutto attraverso la conquista e la conservazione di una lingua propria: questa viene raggiunta spesso in accerrima contrapposizione con la lingua e la cultura dominanti, attraverso un processo vario e complesso che vede l'ascesa delle lingue locali — e del relativo patrimonio di cultura — sino alla dignità di lingue di uso amministrativo, politico, letterario ecc.

Studiare, quindi, i problemi della lingua, le lotte per l'affermazione del proprio patrimonio linguistico-culturale-nazionale, significa cogliere nella sua essenza quel „filo rosso" che lega, in Europa, i singoli movimenti di ascesa, indipendentemente dalle zone e dalle condizioni storiche in cui si affermano. E, in questo contesto, non è mai troppo sottolinerae l'importanza storica, determinante, del pensiero di Herder.

Se, dunque, il problema della lingua si colloca al centro di tutti i movimenti di ascesa nazionale anche slava, appare ovvio e naturale, che si guardasse subito, spontaneamente, a Cirillo e Metodio: alfabeto, lingua ecclesiastico-liturgica e poi letteraria sono avvertiti come i primi, essenziali elementi di individuazione culturale-nazionale.

Tutto questo si può notare anzitutto nell-area dei Bulgari. Privati, per secoli, di un loro strato dirigente sia pure feudale, strettamente bulgaro, prima ad opera dei Bizantini e quindi a causa del lungo e perdurante dominio ottomano, i Bulgari verso la metà del secolo XIX si presentano come i più arretrati fra le nazionalità balcaniche, slave e non slave, soggette ai Turchi. Anche per essi, le prime parole d'ordine, di fede nell'avvenire della nazione partono dai conventi, dove si era arroccata l'unica classe dirigente colta rimasta in vita; essi erano divenuti così nel tempo i centri unici di conservazione del patrimonio culturale-nazionale bulgaro, espresso da co-

dici, manoscritti, opere d'arte, monumenti letterari e storici, di volta in volta trascritti e affidati alle generazioni successive.

Così, per tutti i monaci e per quanti, fra i Bulgari, attingevano al loro insegnamento i santi fratelli Cirillo e Metodio vennero sentiti ben presto comne componenti essenziali delle proprie radici storiche. Il primo e più importante fra i „risvegliatori" nazionali, il monaco dell'Athos Paisij Hilendarski nella sua *Istorija slaviano-bolgarskaja* (Storia slavo-bulgara) del 1762 — intesa com'è a ricordare e rivendicare il passato di gloria statale-nazionale della nazione bulgara, guardando soprattutto al grande impero bulgaro dello zar Simeone — sostanzialmente parte dai due Apostoli: precisate le notizie essenziali della loro vita, il monaco Paisij ne sottolinea i meriti come creatori della scrittura slavo-cirilliana, il fatto che avessero svolto il loro lavoro apostolico prima in Bulgaria e poi in Moravia e che i libri liturgici con la nuova scrittura avessero visto la luce per primi in zona bulgara. „Tutta la nazione e i quattro patriarchi, Gerusalemme, il Sinai e la Montagna santa, tutti parlarono del libro bulgaro e non di quello serbo o sloveno". Di conseguenza, sotto questo profilo essi prima furono apostoli dei Bulgari e poi di tutti gli Slavi; in particolare, viene vigorosamente sottolineato come essi fossero di stirpe bulgara (rodom bolgari)[9], anche in polemica con i Greci.

Da questri primi inizi e sin oltre la metà del sec. XIX, in concomitanza con la lotta per la lingua e per la creazione di un clero e di una gerarchia ecclesiastica finalmente bulgare e non greco-fanariote, altri „risveglia tori" nazionali hanno esaltato nei loro scritti i due Apostoli. Da Vasil E. Aprilov e Konstantin Fotinov, da Gjorgji S. Rakovski a Martin Drinov, da Ljuben Karavelov a Christo Botev — con l'autorevole appoggio dello storico russo Jurij Iv. Venelin — tutti avvertono che la „questione" cirillo-metodiana rappresenta il punto nodale nella storia della individuazione nazionale e nel risorgimento della nazione bulgara[10]. Un punto fermo in questo processo nazionale è rappresentato, nel 1870, dalla creazione dell'-E sarcato di Bulgaria, autocefalo rispetto al Patriarcato di Costantinopoli: un avvenimento che già individuava, attraverso la giurisdizione ecclesiastica riconosciuta dai Turchi, il profilo stesso della nazione bulgara; con tutte le conseguenze quanto a gerarchia e clero, scuole allora solo parrocchiali ecc. e dove la lingua diventa esclusivamente bulgara. E tutto questo processo storico, da Paisij Hilendarski in avanti, trova la sua spinta in Cirillo e Metodio, se si vuole nel loro „mito", che rappresenta dunque il primo elemento motore dell'ascesa nazionale-culturale dei Bulgari.

Naturalmente, anche questo movimento nazionale, come tutti gli analoghi movimenti del sec. XIX—XX, si svolge nel segno della „distinzione", spesso della contrapposizione, rispetto ad altri movimenti e culture, specie là dove ci si trova in presenza di zone miste, e problemi di limiti, di confini cominciano ad essere prospettati: distinzione, dunque, rispetto ai Serbi e soprattutto ai Greci.

Era per questo inevitabile che tali lotte nazionali finissero per tradursi in polemiche culturali, anche a proposito di Cirillo e Metodio. Si polemizza cioè circa la loro „appartenenza" nazionale, trasferendo al sec. IX concetti

[9] D. Angelov. Borba za deloto na Kiril i Metodii (La lotta per la causa di Cirillo e Metdio). Sofia, 1969, p. 37 e seg.

[10] Ibidem, p. 47—99.

del sec. XIX, il secolo dell'ascesa nazionale. Così, ad esempio, se con fondamento storico ormai consolidato „risvegliatori" nazionali bulgari e poi studiosi vicini e lontani di varia estrazione definiscono bulgari o bulgaro-macedoni i due Santi ed il loro allievo e continuatore Clemente di Ochrida, altri accennano ad origini differenti; fra questi, di recente, fra il 1968 e il 1972, uno studioso greco, Constantinos G. Bonis, ha sostenuto l'origine greco-bizantina di Cirillo e Metodio, la cui ascendenza sarebbe addirittura imperiale; e tuttavia riconosce ampiamente che essi appresero il bulgaro quale prima lingua slava „ed essa posero come base dell'alfabeto slavo", mentre Bulgari furono coloro che accompagnarono i due apostoli prima fra i Khazari e quindi in Moravia[11].

Naturalmente, tutto questo non può recare meraviglia, perchè le polemiche culturali-nazionali qui recate ad esempio mostrano come, dal sec. XIX e sino ai giorni che viviamo, la contesa intorno a Cirillo e Metodio segua da vicino i processi di distinzione nazionale che formano tanta parte dei tempi che viviamo.

Se poi volgiamo lo sguardo fuori dell'area balcanica, si potrà notare come anche presso gli Ucraini verso la metà del sec. XIX si facesse leva su Cirillo e Metodio per affermare certa propria individualità nazionale, rispetto ai Grandi-russi ed anche ai Polacchi.

„All'epoca in cui i loro fratelli pur anziani, i Greci, i Romani, i Germani erano già civili, il Signore inviò agli Slavi, loro fratelli minori, i due germani Costantino e Metodio, e il Signore li coprì dello Spirito Santo, ed essi tradussero le Sante Scritture in lingua slava e decisero di celebrare il servizio divino nella lingua che in genere tutti parlavano; e questo non c'era nè presso i Romani, nè presso i Tedeschi, perché lì i servizi si celebravano in latino, nonostante che i Romani capissero poco e i Tedeschi nulla di quanto veniva loro letto. . . E ben presto gli Slavi fecero propria la fede di Cristo, come nessun altro popolo lo aveva fatto"[12].

In questi termini, verso la metà del secolo scorso, a Kiev una società segreta individuata nei rapporti di polizia come la „Confraternita dei Santi Cirillo e Metodio" esaltava nella sua carta fondamentale — *Il Libro della genesi del popolo ucraino* — la grande missione spiegata dai due apostoli presso gli Slavi.

Espressione quanto mai significativa del processo di chiarimento di una coscienza nazionale presso gli Ucraini, da questi gli uomini della Confraternità volgevano gli sguardi verso tutti gli Slavi. Giusto per questo, nel dare vita ad un programma politico di vasto respiro e sensibili come erano al problema religioso, anche essi avevano trovato in Cirillo e Metodio un punto di riferimento.

La Confraternita — nata da lunghe conversazioni e scambi di idee — prese vita a Kiev ad opera di Nikolaj Ivanovič Kostomarov (1817—1885), famoso professore di storia a quella università[13], di N. I. Hulak (1822—

[11] Constantinos G. Bonis. *Σκέψεις ἐπὶ συγχρόνων ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων* (Considerazioni su temi ecclesiastici contemporanei), Atene, 1972, p. 181—186.

[12] Le Livre de la Genèse du peuple ucrainien, trad. dall'ucraino con introduzione e note di G. Luciani. Parigi, 1956, p. 117 e seg.; J. P. Sydoruk. The Ideology of Cirillo-Methodians and its origins. — Slavistica, 19, Chicago, 1954, p. 34—35; 54—55.

[13] Al. Markevic. — In: Russkij biografičeskij slovar'. Vol. IX. Pietroburgo, 1903, p. 305—318.

1899) e di V. M. Bilozers'kyj, cui si aggiunsero altri esponenti di un certo rilievo nella vita culturale e religiosa ucraina. Secondo le parole dello stesso Kostomarov, essa „aveva lo scopo di diffondere l'idea della' 'reciprocità slava' (slavianskaja vzaimnost') e di una futura federazione dei popoli slavi sulla base di una intera libertà e di una completa autonomia delle nazionalità". Uno dei primi atti che attestava l'accoglimento degli associati era quello della consegna di un anello con la scritta „Sv. Kirill i Metodij, jan. 1846": proprio grazie a questa circostanza i funzionari di polizia addetti alla III Sezione della Cancelleria personale dello zar Nicola I nei loro rapporti battezzarono l'Associazione come „Confraternita dei Santi Cirillo e Metodio".

Il programma, come si desume dal „Libro della Genesi ecc.", dal „Regolamento" della Confraternita ,dall' „Appello ai fratelli russi e polacchi" e da quello ai „Fratelli ucraini", era vasto e ambizioso e si proponeva: la liberazione delle nazionalità slave da ogni dominio straniero; la creazione di una grande federazione slava, previa esatta definizione di ogni singola entità nazionale e dei loro reciproci rapporti; abolizione di ogni forma di servaggio; intera uguaglianza dei cittadini quali che fossero la loro nascita, il credo religioso o condizioni sociali; piena libertà e tolleranza religiosa, mentre la confraternita — in intera assonanza, dunque, con l'emblema che si era scelto — doveva impegnarsi a diffondere „l'idea che i dissensi fra le diverse Chiese cristiane avrebbero potuto essere composti"; uso di un'unica lingua slava nel servizio religioso officiato in tutte le chiese del mondo slavo, sempre nell'osservanza della piena libertà di coscienza; libertà assoluta di pensiero, di stampa, di educazione ecc.; infine, tutti i „dialetti" dell'unica lingua slava e le varie letterature dovevano trovare posto nelle scuole di ogni nazionalità slava.

In senso più specificamente politico, nello „Statuto" elaborato da Kostomarov e Bilozers'kyj, si affermava vigorosamente che „l'unione politica e spirituale degli Slavi è il vero obbiettivo cui essi devono tendere", conservando ciascuno la propria indipendenza: una assemblea generale con sede a Kiev — definita da Kostomarov „la capitale della razza slava" — avrebbe dato il primo suggello a questo impegno unitario.

La Confraternita ebbe vita breve, poco più di un anno. I propositi e gli appelli in vista di una unione federale slava, sorretta dalla „reciprocità" culturale e dal superamento delle barriere religiose fra cattolici e ortodossi, furono prontamente stroncati da Nicola I con l'arresto e la condanna dei „confratelli" (12 maggio 1847). Non tutto, però, andò perduto. Manifestazione significativa e già matura dell'ascesa nazionale degli Ucraini o Piccoli Russi, essa era stata largamente influenzata dal pensiero politico, di impronta liberale, espresso vent'anni prima dai Decabristi, le cui società segrete e specie la setta degli Slavi riuniti si erano estese sino a Kiev e a Kharkov. Preminente era stato, poi, l'apporto di Adam Mickiewicz, in senso sostanziale, nell'afflato messianico e nell'identica formulazione in versetti dei suoi „Libri della nazione polacca e dei pellegrini polacchi" (Kniegi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego) del 1832, come per altri scritti e lezioni sugli Slavi tenute al Collège de France; nè va sottaciuta l'importanza di quella ideologia di „reciprocità slava" — cioè del reciproco scambio di lingue, cultura, patrimoni letterari fra tutti gli Slavi — che era stata affermata dallo slovacco Jan Kollár nel 1836 e che ebbe largo seguito giun-

gendo sino a Kiev[14]. Proprio questa ideologia, dodici anni più tardi, doveva rivelarsi il supporto essenziale e culturalmente più valido del Congresso slavo di Praga del 1848[15].

Mezzo fondamentale di „distinzione" politica degli Slavi rispetto ad un mondo germanico che invano aveva atteso il ceco F. Palacký a quel Parlamento di Francoforte da cui sarebbe dovuta uscire l'unità tedesca, il Congresso slavo di Praga si svolse — non senza significato —sotto l'egida dei santi Cirillo e Metodio: lo stendardo o gonfalone con l'effigie dei due Apostoli e civilizzatori degli Slavi, che dominava il podio degli oratori, rappresentò l'unico vero elemento di unità, sia pure ideale e forse da retorica d'obbligo, al di là delle discussioni politiche e delle divergenze ideologiche, che si fanno strada fra tutti i delegati. Veramente, piuttosto poco. . . Tuttavia, fu questo un momento felice ed esaltante, riscaldato dal clima delle rivoluzioni del 1848. Soprattutto, certa solidarietà affermata idealmente dal Congresso sotto gli sguardi di Cirillo e Metodio finì per scendere al concreto, a porsi dei limiti di fronte ad un problema fondamentale: quali sarebbero stati i rapporti fra il maggiore dei popoli slavi, la Russia zarista, autocratica e ortodossa, ed i „piccoli" Slavi dell'Europa centrale e dei Balcani? Ci si doveva raccogliere intorno ad essa, assecondando così una direttiva di coordinamento e di supremazia, che in Occidente stava già prendendo un nome, quello di panslavismo, creando preoccupazioni ed anche paure?

La risposta non poteva essere dubbia ed essa fu espressa, nella sostanza, dal Palacký, che nel Messaggio del 5 giugno 1848 ai popoli dell'Europa esaltò la funzione dell'Impero asburgico a salvaguardia dei minori popoli slavi: soprattutto, affermò categoricamente che nessun popolo slavo potesse rivendicare un diritto di supremazia su altri popoli fratelli, quale che fosse la sua dimensione etnica e territoriale ed il suo peso politico.

Da allora, il problema dei rapporti fra la Russia e i minori popoli slavi— ortodossi e cattolici — continuerà ad affaticare le generazioni successive, sino ai giorni che viviamo. Sotto questo profilo, sin dall'inizio e in costante polemica con gli orientamenti usciti dal Congresso slavo di Praga, chi si adopera attivamente ad affermare una sorta di primogenitura spettante ai Grandi-Russi sono i circoli slavofili di Mosca e di Pietroburgo. In stretta unione con la Chiesa sinodale che da anni e con sottintesi politici, spinge la sua influenza verso gli ortodossi dei Balcani e del Vicino Oriente[16], essi svolgono una attiva politica di solidarietà slava, specie grazie al Comitato slavo di Beneficenza, creato alla fine del 1857. E anche per gli slavofili russi, l'esigenza di ricercare un fondamento storico, culturale, linguistico ed anche religioso alla loro ideologia come all'azione concreta finisce per approdare a Cirillo e Metodio: uno dei maggiori esponenti del movimento

[14] Cfr. Slovanská vzajemnost 1836—1936. A cura di J. H o r á k. Praga, 1938, p. 220 e seg.

[15] V. Ž á č e k. Slovansky sjezd v Praze roku 1848. Sbirka dokumentu (Il congresso slavo di Praga. Raccolta di documenti). Praga, 1958.

[16] Fra le molte e varie iniziative basti ricordare il viaggio in Dalmazia, compiuto nel giugno 1842 dall'allora cappellano dell'ambasciata russa a Vienna Porfirij Uspenskij, che con preoccupazione anche dello stesso N. Tommaseo, prese contatto con la gerarchia ortodossa della regione (Cfr. P. U s p e n s k i j. Kniga bytija moego (Libro della mia vita). Vol. I. Pietroburgo, 1896, p. 34—60); A. T a m b o r r a. N. Tommaseo, il mondo ortodosso e il problema dell'unione delle Chiese in Niccolò Tommaseo nel centenario della morte. A cura di V. Branca e G. Petrocchi. Firenze, 1977, p. 600 e seg.

БАН
БИБЛИОТЕКА

slavofilo, M. P. Pogodin il 25 marzo del 1862 in un „Messaggio circolare" o Lettera enciclica (Okružnoe poslanie) rivolto agli Slavi „nel giorno della Annunciazione" li esorta a risorgere nel nome di una unità che risale ai Santi Cirillo e Metodio:

„Un Cavour, gli Slavi non lo trovano in nessun posto. Garibaldi non può far niente finché soggiorna sull'isola di Caprera. Bisogna cercare almeno un Pietro l'Eremita. Egli, vestito di cilicio e cinto di cingolo di cuoio, percorra l'Europpa a piedi nudi e annunci a tutta la buona gente la loro triste sorte; mostri con evidenza che le miserie degli Slavi superano quelle degli altri, che non si può far paragone con la condizione degli Italiani, dei Tedeschi, dei Greci, degli Ungheresi e degli Irlandesi, che destano la generosa compassione in tutti i cuori puri; e dichiari solennemente, in nome di questi Slavi, che le sofferenze li esaurirono completamente e che non sono più capaci di continuare a trascinare la loro pesante croce.

Nel momento presente gli Slavi non hanno desideri speciali, non cercano di scuotere il giogo straniero, sono disposti a servire a qualsiasi governo, non reclamano l'autonomia, ma rimangono sottoposti a sovranità di quelli che l'avevano conquistata in conseguenza degli avvenimenti storici; lasciate, però, a loro almeno la fede e la loro lingua, non considerateli schiavi nella loro propria terra nativa e non togliete loro quello che riescono a guadagnarsi col sudore e col lavoro delle loro mani; concedete ad essi la possibilità di istruirsi per diventare anch'essi cittadini europei con uguali diritti e dignità come gli altri."

Nelle dure condizioni del presente, segnate dalla loro frammentazione e soggezione ad altri imperi, gli Slavi fra il 1862 e il 1863 — continua Pogodin — „si accingono a festeggiare il millenario della loro alfabetizzazione, della loro cultura cristiana", operate appunto da Cirilllo e Metodio:

„Che pensiero vivificante! I popoli dell'Europa occidentale considerano la fondazione dei loro imperi, raggiunta con la forza della spada, come l'inizio di un'era. A noi Orientali conviene cominciare la nostra storia soprattutto con l'attività apostolica di (questi) immortali fratelli che inventarono il nostro alfabeto e ci annunciarono la parola di Dio nella nostra lingua materna, mentre altri (popoli) erano condannati a non sentirla, sebbene l'abbiano sentita e a non capirla sebbene l'abbiano vista.

O, celebre festa, dove dobbiamo dirigere i nostri passi?

. . . . . .

Noi tutti abbiamo un punto sicuro che ci unisce, vale a dire la lingua. Questa passò sana e salva attraverso tutte le prove, tutti gli incendi e tutte le alluvioni, attraverso tutte le guerre e invasioni, a non parlare dei vari intrighi, insidie e sforzi diabolici dei nemici. Questa lingua ha raggiunto un alto grado di perfezione — in quasi tutti i dialetti — nelle opere dei grandi scrittori. Questa lingua è il nostro tesoro, la nostra fortezza e gloria, il nostro onore, la base della nostra nazionalità, l'ancora della nostra salvezza e la garanzia dei nostri successi.

Agli inizi della storia slava un misterioso disegno stabilì che le stesse mani dovessero seminare gli identici semi in tutti i paesi slavi.

In questo millenario, ascoltanto la liturgia dei santi Cirillo e Metodio e la loro voce profetica, possa ora un identico cuore cominciare a battere in tutti gli Slavi, discordi e combattenti gli uni contro gli altri. Vogliano tutti rinascere con lo stesso sentimento d'amore, vogliano riconoscere che provengono dalla stessa stirpe e che formano un solo popolo forte? Questa sarebbe la ricompensazione degna dei nostri immortali maestri. In tale caso essi, certamente, risponderebbero dall'alto regno celeste inviandoci sulla terra la paterna benedizione"[17].

Per quanto riguarda A. Gil'ferding — esponente di grande rilievo del movimento slavofilo con acentuato impegno di ostilità verso l'Occidente — egli nei suoi scritti su Cirillo e Metodio intende scuotere vigorosamente gli Slavi tutti, e particolarmente i Russi, da una sorta di inerzia o indifferenza di fronte al grande significato dei due Apostoli. Questo gli appare tanto più singolare nel momento in cui, in Occidente, il rinnovato impegno per l'unione delle Chiese avviato a partire dalle *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848 trova subito un punto di riferimento culturale e rituale in Cirillo e Metodio. „In epoca contemporanea — scrive il Gil'ferding — il loro nome è importante specie per quei popoli slavi, nei quali la necessità storica determina una coscienza slava, della fraternità slava". Tuttavia, presso i popoli di forte coscienza nazionale e che per questo non hanno bisogno che questa trovi alimento in „una idea slava generale", . . . l'affetto verso la memoria di Cirillo e Metodio risulta piuttosto debole, come ad esempio presso i Serbi o i Polacchi. Quanto ai Russi, „non v'è necessità in essi di ricercare un aiuto evidente e diretto alla idea slava e della comunione fra gli Slavi: „noi siamo forti per noi stessi, sono gli altri Slavi che hanno bisogno di noi". In queste condizioni, non vi è da meravigliarsi che altri popoli slavi siano „desolati nel vedere la nostra indifferenza verso l'idea slava, nonchè una assenza totale, nella vita pubblica e privata, della consapevolezza che il Russo è anche slavo".

Giusto per questi motivi, agli occhi del Gil'ferding le celebrazioni del primo millennio dell'arrivo di Cirillo e Metodio — vera „festa panslava" — devon essere l'occasione per scuotere l'indifferenza „verso la memoria di quegli uomini che sin dai tempi antichi servono come simbolo dell'unità spirituale slava". Ed i primi ad essere coinvolti sono gli Ucraini o Piccoli Russi, chiamati a fare opera di mediazione verso gli altri Slavi, cui sono più vicini: un „individualismo più sviluppato, la rinuncia al possesso collettivo della terra — obščina — la vita cittadina più sviluppata, tutto questo è quasi un passaggio dall'originale sistema di vita slavo al modo di vivere dell'Europa occidentale, assorbito dagli Slavi occidentali"[18].

A ben vedere, sia Pogodin che Gil'ferding ed altri minori rappresentano già un momento di passaggio verso nuove impostazioni ideologiche, visto che essi stessi si affacciano alle soglie di quella che, per concorde accezione, viene definita come l'epoca dell'imperialismo. L'ideologia slavofila, a sfondo sentimentale e romantico, passo passo si trasforma in vero e proprio orientamento politico panslavo, a sostegno integrale della politica estera

[17] M. P. Pogodin. Okružnoe poslanie k Slavjanam 1862 goda, Marta 25 v den' Blagoviescenija. — In: Kirillo-Metodievskij Sbornik. Mosca, 1865, p. 542, 546, 548.

[18] A. Gil'ferding. O Kiril' i Metodij i tjsjacel'thej ich godovscin (Su Cirillo e Metodio e sul loro millenario). — In: Kirillo-Methodievskiyi Sbornik. A cura di M. P. Pogodin. Mosca, 1865, p. 203—204.

zarista. In sede politica, questo momento è costituito dal Congresso slavo di Mosca del 1867. Convocato in occasione di una grande esposizione etnografica, tale Congresso intendeva dare una risposta politica, in senso panslavo o quanto meno di solidarietà slava, all'*Ausgleich* del 1867, che aveva sacrificato l'elemento slavo della Monarchia asburgica sull'altare di una rinnovata solidarietà austro-magiara.

Ancora una volta, anche in questa occasione di incontro fra Slavi, Cirillo e Metodio sono presenti nelle coscienze, come nella retorica d'occasione; quelli che brillano per la loro assenza sono i Polacchi, indicati dal Katkov all'esecrazione, quali „traditori" del mondo slavo, sia a seguito della recente rivoluzione del 1863—64, sia e soprattutto per il loro cattolicesimo forte e combattivo.

La prima, grande manifestazione di soliderarietà slava fu dedicata, a Pietroburgo, ai santi Cirillo e Metodio, con due cerimonie, una ecclesiastica e l'altra civile: il 23 maggio 1867 nella Cattedrale di S. Isacco il metropolita di Pietroburgo celebrò una solenne liturgia, insieme a quattro vescovi e la partecipazione di un coro di trecento voci; successivamente gli ospiti assistettero ad una seduta solenne dell'Accademia imperiale, dove sulla tribuna degli oratori campeggiava un grande arazzo degli Apostoli fratelli. Le cerimonie ebbero fine con la festa conclusiva, il 31 maggio, nel parco di Sokolniki, alla presenza dell'imperatore Alessandro II, della famiglia imperiale e dei massimi esponenti religiosi e politici: al centro di un vastissimo padiglione elicoidale, fra due grandi colonne, fu innalzato un enorme arazzo con l'effigie dei SS. Cirillo e Metodio, definiti „*simbolo degli attuali festeggiamenti*"; sotto i loro sguardi prese la parola M. P. Pogodin e il Serbo Subotié declamò una sua poesia; fu quindi la volta di uno dei più attivi esponenti slavofili Ivan S. Aksakov; poi—con gli occhi rivolti ai Santi—fu la volta del Ceco Rieger; quindi il poeta Tjutčev, anch'egli da anni impegnato in senso slavofilo, sin da quando era diplomatico alla corte di Torino e poi a Parigi, rese omaggio con una poesia agli Slavi soggetti al dominio austriaco; il bulgaro Žinzifov, infine, esaltò Cirillo e Metodio quali „primi santi apostoli di tutti gli Slavi", nessuno escluso, rivendicando l'origine bulgara di essi[19].

Come si vede, la figura e l'opera di Cirillo e Metodio divengono a questo punto espressione di un vero e proprio programma o indirizzo politico: il loro nome, la loro stessa immagine religiosa cui si rende omaggio, sono recati a simbolo di una contrapposizione politica, ideologica ed anche religiosa fra un „mondo" slavo ortodosso stretto intorno alla Russia ed un Occidente dove, come in Austria, gli Slavi sono assoggettati a una dinastia tedesca e a classi diminanti di altra stirpe. Soprattutto, infine, falsando la storia e la stessa fisionomia religiosa dei due Apostoli, essi vengono esaltati addirittura come espressione prima dell'ortodossia contro il cattolicesimo romano.

In realtà, la contrapposizione fra un Oriente slavo ortodosso e un Occidente a cultura latino-germanica e di religione cattolica o riformata, tanto cara agli slavofili di Mosca e Pietroburgo da oltre un trentennio,

[19] Vserossijskaja entograficeskaja vystavka i slavjanski s'ezd' v maja 1867 goda (L'esposizione etnografica panrussa e il Congresso slavo del maggio 1867). Mosca, 1867, p. 187, 335—36 e seg.; K. Milutinović. Sveslavenski Kongres u Moskvi 1867 (Il congresso panslavo di Mosca del 1867). — In: Starine (Zagabria). Vol. 54. 1969, p. 109.

finisce per *mortificare* il significato di Cirillo e Metodio. Questo avveniva giusto nella seconda metà del sec. XIX, quando nella prima metà e con inizio dalla fine del Settecento storici e „risvegliatori" nazionali avevano scoperto in essi il primo elemento motore della rinascita culturale e nazionale degli Slavi: connotazione e, talvolta, esasperazione nazionale, prima, e ideologia o mito di contrapposizione slavofila contro l'Occidente, poi, sono i due motivi di fondo, essenzialmente „laici" che si ricollegano a Cirillo e Metodio.

A questo punto, è indispensabile far emergere in tutta la sua dimensione, quello che è stato annebbiato o quasi sommerso sia dalle polemiche e strumentalizzazioni nazionali, sia dalle distorsioni slavofile e poi divenute panslavistiche, come dalle stesse indagini linguistiche e letterarie: il valore, la fisionomia vera, squisitamente *religiosa* di Cirillo e Metodio. Emersi alla ribalta della storia all'epoca in cui la Chiesa universale era ancora strettamente unita intorno alla Sede di Pietro; veri, autentici *Apostoli* cioè messaggeri dell'Evangelo e uomini della tempra di un Paolo di Tarso, essi appartengono alla Chiesa *una* e *universale*: farne oggetto di contrapposizione o di dissidio significa tradire la loro opera ed il loro insegnamento, sacrificati ai miti e alle ideologie dei tempi moderni.

Il valore permanente, e dunque anche attuale, dell'insegnamento e della eredità di Cirillo e Metodio è tutto qui: come, in origine, essi avevano operato in nome della unica Chiesa, così nel loro nome doveva ricomporsi il tessuto unitario fra cattolicesimo e mondo ortodosso, nelle sue varie componenti ed espressioni.

I tempi per questo processo di accostamento verso la metà del secolo XIX avevano cominciato a rivelarsi come maturi. Già in passato, specie dalla metà del '400 in avanti, e particolarmente nei sec. XVI e XVII l'idea di un „ritorno" degli Ortodossi alla comunione con Roma non era mai venuta meno. Soddisfatta, in modo limitato, con l'azione missionaria o mediante le Unioni parziali (con i Ruteni alla fine del '500 o con i Romeni di Transilvania alla fine del '600), nuove prospettive si aprono sulle soglie dell'Ottocento. Giusto ai primi del sec. XIX, infatti, nel clima della Santa Alleanza, era cominciata a emergere nelle coscienze una esigenza fondamentale: di fronte alla crisi che tormentava l'Europa, col crollo di tanti valori in conseguenza della Rivoluzione francese e della parabola napoleonica, solo l'affermazione di certa fondamentale *unità cristiana* poteva recare soluzioni durature, anche in sede politica.

Suggellata da tre sovrani — uno cattolico, uno ortodosso e il terzo riformato — la „Santa" Alleanza „era un atto di ecumenismo utopistico in cui si mescolavano con prospettive augurali schemi politici e sogni apocalittici. C'è solo *un* popolo cristiano di cui le nazioni sono parti e il vero sovrano di tuttu i popoli cristiani è lo stesso Gesù Cristo. . . Fu uno schema di unità cristiana, ma doveva essere una 'unità senza unione'; non tanto una riunione di Chiese, quanto una federazione di tutti i cristiani in una unica 'Santa Nazione', al di là dei confini segnati dalle denominazioni confessionali".

Malgrado questo fondo di utopia, la Santa Alleanza — quale collegamento fra sovrani di differente credo religioso che come principi „cristiani" avevano il *dovere* di guidare i loro popoli — offre un quadro politico e un clima morale che sollecita un fenomeno europeo di vasta portata: dalla

Germania alla Francia, dall'Inghilterra all'Austria, dalla Russia all'Italia ecc. si assiste in quasi tutta l'Europa romantica alla rinascita del pensiero religioso e della stessa ricerca teologica; prende vita cioè una sorte di „riscoperta" della Chiesa, quale realtà concreta ed organica, nella sua stessa continuità storica, perpetuità ed essenziale unità. In ultima analisi, dopo tanti rivolgimenti politici e guerre sanguinose, che avevano diviso uomini e popoli, sentita era l'esigenza di riscoprire, in Europa, certa fondamentale unità di destini umani. Nel crollo di tanti ideali e valori, questa unità nou poteva essere colta altro che nei fini ultraterreni dell'uomo, in una Chiesa che, pur nelle divisioni, era stata voluta da Dio per guidare gli uomini a mete di salvezza eterna.

Aspirazione al ritorno all'unità cristiana, coltivata in vari ambienti protestanti francesi e tedeschi già in epoca napoleonica ed anni successivi; conservazione e affermazione cattolica, col senso vivo dell'esigenza unitaria, nel de Maistre, nel de Bonald, nello Chateaubriand, in Francia; impegno alla ricerca del fondamento dell'unità cristiana da parte di Adam Moehler e di Franz von Baader in Germania, specie a partire dal 1825; esaltazione dei valori autoctoni e primigeni dell'ortodossia, in Russia, ad opera delle correnti slavofile, con il sostegno dei circoli ufficiali oltre che degli ambienti religiosi, e dunque in vista di certa „restaurazione" ortodossa; i contatti a lungo tenuti in vita fra il teologo di Strasburgo Louis Bautain e i russi E. P. Mečerskij (1808—1844) — inviato a Parigi dal ministro dell'Istruzione Uvarov a seguire gli umori della società francese della Restaurazione — e quindi lo storico della Chiesa russa A. N. Murav'ev che avevano fatto maturare in essi il convincimento di appartenere ad un'unica „famiglia" cristiana[20]; tutto questo finirà per riproporre, in Occidente e nello stesso mondo ortodosso, il problema del „ritorno" all'unità della Chiesa.[21]

Questo problema, sentito drammaticamente in Russia, sin dal 1836, da P. J. Caadaev nella sua prima „Lettera filosofica", dove si duole dell'unità perduta e che i Russi fossero andati „a cercare nella miserabile Bisanzio il codice formale" della propria „educazione"[22], in Occidente si presentò alle coscienze, soprattutto a partire dal 1829. Allora, il forzato passaggio all'ortodossia russa della Chiesa unita rutena, aveva aperto gli occhi sulla politica della Russia zarista e sull'azione di coesione nazionale, politica e religiosa spiegata dalla Chiesa sinodale. Specie dietro sollecitazione dello sloveno Jernej Kopitar e grazie al suo soggiorno a Roma nel 1842 — 43 all'epoca di Gregorio XVI[23], da Roma si riprese a guardare verso l'Oriente slavo con sempre maggiore preoccupazione. Così, a poco a poco, il passaggio da una posizione ancora sostanzialmente inerte ad un intervento più attivo e deciso, cominicia a prendere corpo all'epoca di Pio IX.

---

[20] Cfr. G. Florovsky. The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910 in A History of Ecumenical Movement 1517—1940. A cura du R. Rouse e S. Ch. Neill. Londra, 1954, p. 195; E. Baudin. L'Union des Eglises d'Orient et d'Occident d'après une correspondance inédite entre Bautain. Metschercky et A. Mouravieff (1834—1837). — Revue des Sciences religieuses, estr., 1922.

[21] A. Tamborra. Aspetti di universalismo cristiano nell'età della Santa Alleanza. — In: Il pensiero politico, 1970, p. 234 e seg.

[22] P. J. Čaadaev. Lettere filosofische. A cura di A. Tamborra. Bari, 1950, p. 8 seg.

[23] A. Tamborra. Jernej Kopitar a Roma 1842—1843 e la politica slava di Gregorio XVI.

Risale infatti al 1848, e precisamente alle *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio di quell'anno il punto iniziale di un „nuovo corso" della Sede di Roma, in fatto di Unione delle Chiese: rispondenti a sollecitazioni giunte a Pio IX da ambienti ruteni — così sensibili al ricordo di Cirillo e Metodio — come dallo stesso Niccolò Tommaseo, con esse i cristiani ortodossi separati erano invitati a unirsi a Roma, garantendosi la conservazione dei riti „sacri e legittimi" e l'intera gerarchia ecclesiastica. Da allora in avanti — abbandonata come sterile la fase missionaria ed esauritasi quella delle unioni parziali, come quella di Brest del 1585—96 con i Ruteni o l'altra romeno-transilvana di Alba Julia del 1698 — con Pio IX si apre con fatica un periodo nuovo. Esso è caratterizzato da un impegno di più approfondita conoscenza teologico-dottrinale ed anche culturale delle Chiese orientali separate, che hanno conservato nei patriarchi e nei vescovi la successione apostolica: dal proselitismo spicciolo, in fondo limitato e inconcludente, si è passati ad una indagine densa di carità anche se controversistica in sede teologico-dottrinale; ad una ricerca di ciò che unisce, chiarendo a poco a poco le incrostazioni di contrasti e disunioni accumulatesi nei secoli, a partire dallo scisma di Michele Cerulario del 1054 in poi. Un lavoro lungo, complesso, articolato, paziente ed anche oscuro, perchè il ritorno all'unità delle origini non poteva certo essere il risultato, semplicistico ed esteriore, di un atto diplomatico[24].

Giusto le caratteristiche nuove e moderne di questo impegno rivolto verso il mondo ortodosso vedono in prima linea anzitutto i Gesuiti. Una lunga, continua presenza in terra russa o nei problemi di relazione con la Moscovia e quindi con la Russia zarista aveva segnato una tradizione: dal Possevino alla fine del '500, a Carlo Maurizio Vota alla fine del '600, dalla „casa" aperta all'epoca di Pietro il Grande, che li accolse ai primi del '700 „ad erudiendum procerum nostrorum juventutem", come suona la bolla di concessione del 1706, al loro accoglimento in Russia quando l'ordine fu soppresso in vari paesi dell'Occidente, sino al loro allontanamento nel 1818, tutto questo suggeriva di ricominciare con accenti nuovi un discorso unionistico verso gli Slavi ortodossi.

Fra il 1843 e il 1854 tre Russi avevano fatto il loro ingresso nella Compagnia di Gesù, in Francia: il principe Ivan S. Gagarin, le cui origini familiari risalivano addirittura sino a Rjurik; Evgenij Balabin, diplomatico e artista di talento, legato al poeta Žukovskij e a Gogol; Ivan Martynov, uomo di grande cultura, già precettore dei figli di quel conte G. P. Suvalov, che entrerà poi nei Barnabiti. Giusto il Gagarin, entrato da appena due anni nel noviziazo di St. Acheul, nel febbraio del 1845 aveva sottoposto al p. generale Roothaan — uomo particolarmente sensibile, che aveva insegnato in Russia sino al 1818 — „un plan géneral d'action":

> „L'idée mére de ce plan, qui consiste à prendre pour base de son action non plus la Russie seule, mais l'ensemble de tous les peuples slaves, afin de faire servir les Slaves catholiques à la conversion des Slaves schismatiques, s'est présentée à moi soudainement après plu-

[24] A. Tamborra. Pio IX, la Lettera agli Orientali „In supremi Petri Apostoli Sede" del 1848 e il mondo ortodosso. — Rassegna storica del Risorgimento, 1969, 3, p. 357 e seg.; id. id. Catholicisme et monde orthodoxe à l'époque de Pie IX. — In: Miscellanea historiae ecclesiasticae" IV (Congrès de Moscou). Louvain, 1972, p. 179—193; id. id. Niccolò Tommaseo, il mondo ortodosso. . .

sieurs années de vaines recherches, lors de mon dernier voyage en Russie". Per lui, se gli Slavi tutti „demandent à grands cris l'unité", questa può giungere ad essi soltanto dalla Chiesa cattolica, mentre „le schisme leur offre une unité menteuse, sous l'égide de l'autocratie"[25].

Questa idea centrale viene sviluppata da Gagarin in ulteriori scritti e contatti personali. Così, dopo un decennio di maturazione e nel pieno della crisi d'Oriente del 1853—56, il nuovo generale della Compagnia, Pierre Beckx, — cui la cosa interessa „vivement" tanto da dedicarle spesso „de réflexions sérieuses" — decide di venire incontro alle proposte di Gagarin e dei suoi confratelli con iniziative concrete: una biblioteca intitolata ai Santi Cirillo e Metodio, che avrebbe dovuto raccogliere opere „qui ont rapport au schisme à l'histoire ecclésiastique des pays slaves et surtout de la Russie"; pubblicare una collana di opere originali, traduzioni e reimpressioni sull'identico argumento, evitando tuttavia „que ce recueil n'ait pas une couleur d'hostilité déclarée contre la Russie"; grazie a questa preparazione si sarebbe passati a„fonder des missions pour la conversion des Slaves"[26]; in questo stesso senso si era espresso, intorno a quest'epoca, una particolareggiata *Notice sur l'action de la Société de Jésus sur la conversion de l'Orient et notamment de la Russie,* nella quale Gagarin indicava la Compagnia come l'ordine religioso che, per le sue tradizioni, meglio poteva assolvere tale compito[27].

Nasce così, nell'autunno del 1855, con sede a Versailles, l'*Oeuvre des Saints Cyrille et Methode,* affidata ai gesuiti Gagarin, Balabin e Martynov. E con essa prende vita, secondo l'intuizione di Gagarin, quella che sarà poi definita quale „idea cirillo-metodiana". Sin da allora, infatti, comincia a farsi strada fra gli Slavi cattolici la consapevolezza che „le monde slave devait être un pont. C'est justement la lutte de l'Orient et de l'Occident qui avait causé sa ruine puisque des Slaves s'étaient rattachés à Byzance, l'autre à Rome. Faire la paix entre deux mondes, ce serait en même temps faire la paix entre Slaves, réaliser l'unité slave. Union des civilisations, union des peuples slaves, union des Églises, tout cela se tenait": Cirillo e Metodio — *bizantini* come origine ed educazione, *slavi* quanto a destinazione del loro apostolato, *cattolici* cioè appartenenti alla Chiesa ancora unita, per fede ed obbedienza — „ils apparaissent comme le symbole parfait de l'oeuvre à accomplir"[28].

I Gesuiti, dal generale p. Beckx sino ai tre confrattelli russi e tutti gli altri che, come vedremo, partecipano di questa idea, si muovono dunque nel senso della storia, interpretano esigenze vivamente sentite presso gli Slavi, cattolici e ortodossi. Per questo la „riscoperta" di Cirillo e Metodio da parte della Chiessa cattolica non rappresenta affatto — come vorrebbe

---

[25] Archivio Romano della Compagnia di Gesù, Francia 5, fasc. VII, 9 e II: il p. Gagarin al generale p. Roothan, St. Acheul, 9 febbraio 1845, con un pro memoria di pari data Mémoire sur le schisme et la nationalité slave; id. id., Francia 10, fasc. XXIII, 9, Gagarin al gen. P. Beckx, Versailles, 15 febbraio 1869.

[26] Archivio Romano della Compagnia di Gesù, Reg. Epist. ad Prov. Franciae, IV (1847—1857), p. 258—60, il p. generale P. Beckx al p. Frédéric Studer, Provinciale di Francia, a Parigi, Roma, 12 ottobre 1855.

[27] Pubbl. in Sacrum Poloniae Millenium, Roma, 1954—55, tomo II, p. 205—228.

[28] Ch. Quenet. L'unité de l'Eglise. Parigi, 1923, p. 133.

J. Leixner[29] un banale espediente „tattico", in vista dell'unione con Roma degli ortodossi separati. Il motivo di questo ispirarsi ai due santi fratelli è ben più profondo e spontaneo: era un ritorno alle origini, un rifarsi all'unità primigenia della Chiesa, una ricerca di radici storiche, certe e inconfutabili, capaci di dare valore alle aspirazioni del presente.

Sorretta da queste ispirazioni fondamentali l'*Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode,* pur con scarsi mezzi e poco personale, nel giro di pochi anni riesce a sviluppare tutto un complesso di iniziative religiose e culturali di vasto respiro: una biblioteca intitolata ai due santi (e tuttora esistente a Parigi, col nome di *Bibliothèque slave*) prese a raccogliere tutto quanto era stato publicato sullo scisma d'Oriente e sulla storia ecclesiastica, civile ed anche letteraria e artistica dei paesi slavi, in particolare della Russia; nel 1879 essa si arricchirà dei libri ad essa lasciati da William Palmer, a lungo corrispondente del teosofo slavofilo A. S. Chomjakov, e che — passato dalla comunione anglicana al cattolicesimo dopo il fallito tentativo di farsi accogliere nella Chiesa ortodossa russa — morì a Roma nel 1879; fu dato inizio alla pubblicazione di una collana di studi originali e ristampe, riesumando antichi testi slavi; nel 1856, sotto la direzione di Gagarin videro la luce gli *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire*: una rivista che, prima dipendente dall'Opera dei SS. Cirillo e Metodio, verso il 1862 si staccava da essa e, col semplice nome di *Etudes,* diventava l'organo prestigioso e tuttora fiorente della Compagnia di Gesù in Francia[30].

L'*Oeuvre des SS. Cyrille et Méthode,* nonostante l'insistenza di Gagarin, nella primavera del 1869, perchè si trasferisse a Roma, per volontà del generale p. Beckx (che, ebbe a scrivere, „a fait déjà beaucoup et portera encore des fruits précieux: elle a remoué les esprits et peu à peu la vérité se fera jour") rimase in Francia. Se Gagarin si distinse nell'attività più esposta, di polemica e di propaganda, Martynov — temperamento di erudito — sotto l'influenza dei Bollandisti cominciò a pubblicare una grande opera, l'*Annus ecclesiasticus graeco slavus,* tomo XI della collezione degli *Acta sanctorum*.

In particolare, a Roma sia il pontefice Pio IX, sia il generale p. Beckx (che continua a dare all'opera „un puissant encouragement") si mostravano molto preoccupati dell'impostazione e degli attacchi dell'*Union chrétienne*: un periodico pubblicato a Parigi da A. F. Guettée (1816—1892) — un sacerdote di propensioni gianseniste, divenuto ortodosso e autore fra l'altro del volume polemico *La Papautébschismatique* (Parigi 1863)— e del cappellano dell'ambasciata russa J. Vassiliev, che conducevano una durissima polemica, senza esclusione di colpi, contro la Chiesa cattolica e per contrastare il suo rinnovato impegno per l'unione delle Chiese. Per questo da Roma giunge al p. Martynov una precisa richiesta: „Le Saint-Père — gli scrive il generale Beckx — vous confie la mission de refuter, mais par des articles écrits en langue russe, les erreurs propagées par l'*Union catholique* (sic!, leggi „chrétienne"). Je vous envoye la note remise au souverain Pontife. . . Vous pouvez donc compter, mes pères, sur une assistance particulière de N. S., dans une oeuvre que son Vicaire vous confie directement".

[29] J. Leixner. Kirills und Methods Wirksamkeit unter der Slawen. — Kirche im Osten, 7, 1964, p. 106.

[30] M. J. Rouet de Journel. Origine et premières années nel t. 291, n. 10 (1956) p. 171 e seg. del vol. centenario di „Etudes".

L'*Oeuvre de Cyrille et Méthode* si mette subito al lavoro: dopo aver diffuso, in russo, un programma a firma dei tre Gesuiti di Versailles che ricordava come da mille anni gli Slavi esaltavano come loro apostoli Cirillo e Metodio, nel 1863—67 Martynov con la collaborazione di Gagarin pubblicava a Parigi in due voll. un *Kirillo-Metodievskij Sbornik* (Raccolta cirillometodiana) con importanti testi ruteni del sec. XVII[31].

Più tardi entrava nell'*Oeuvre* il p. P. Pierling, che in lunghi anni si dedicherà, con ricerche fondamentali e tuttora valide, a studiare le relazioni fra la S. Sede e la Russia. Nè poteva mancare, da parte dell'*Oeuvre*, specie dei pp. Gagarin e Pierling, su sollecitazione del segretario di Stato card. Rampolla, un particolare impegno nell'incoraggiare nel 1879 i Bulgari in certa loro disposizione ritenuta favorevole verso Roma. Ma una missione compiuta dal Pierling nei territori bulgari nell'estate del 1879 faceva toccare con mano una realtà, politica e religiosa ben più complessa, se il gesuita sottolinea come „les Bulgares veulent être décidément maîtres chez eux".

Con la morte di Gagarin a Parigi nel 1882 e di Martynov a Cannes nel 1894, l'*Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode* — virtualmente ormai entrata in crisi in conseguenza anche degli avvenimenti del 1870 in Francia e per la partenza di Martynov per il Concilio Vaticano I — chiuse la propria attività. Ma i semi da essa gettati in nome di Cirillo e Metodio porteranno a frutti copiosi: da Gagarin e da essa erano state poste le basi, in Francia, degli „Etudes" come dell'opera per le „Ecoles d'Orient"; in Germania si appoggiò il *Petrusverein,* una organizzazione unionistica avviata verso il 1857 dal barone August von Haxthausen (1792—1866); di valore permanente, particolarmente prezioso, è rimasta la *Bibliothèque slave,* tuttora fiorente a Parigi e ricca anche di carte d'archivio; infine, quasi a riprendere il filo di un discorso, nel 1917, nel colmo della crisi bellica, Benedetto XV dava vita al Pontificio Collegio di Studi orientali, che si ispira in sostanza agli stessi ideali e all'impegno di studio dell'*Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode*".[32]

Come era naturale che avvenisse questo impegno in senso unionistico dei tre gesuiti russi — come del resto in altri centri nell'Europa centrale e nei Balcani — era stato prontamente notato, in Russia, fra i circoli slavofili: esso suonava come un cocente rimprovero per l'ignoranza e l'indifferenza con cui i due Apostoli degli Slavi venivano circondati, in sede ecclesiastica come negli ambienti colti. Perchè, si chiede nel 1865 Aleksandr Gil'ferding — „noi siamo così indifferenti verso la memoria dei primi maestri della famiglia slava, dei primi annunciatori della sua unità spirituale?

---

[31] Arch. Rom. della Compagnia di Gesù, Registro copialettere della Corrispondenza del p. Generale, Prov. di Francia, vol. IV (1847—57), p. 219, il p. Beckx al p. Martynov, a Parigi, Roma 10 agosto 1861; ibidem, Francia, fasc. VII, 28: Kirillo-Methodjevski Sbornik; J. Gordinskyj. Z dijalnosti Ivana Martynova v 1859—1864 rr. (Sull'attività di I.M. negli anni 1859—1864). — Analecta Ordinis S. Basilii Magni, 4, (1931—1933), p. 264—285, con lettere di Martynov a Franz Miklosich.

[32] M.-J. Rouet de Journel S. J. L'oeuvre des SS. Cyrille et Méthode et la Bibliothèque slave in „Lettres de Jersey", t. 36, n. 2, 1922, p. 613—637; R. Tandonnet. Le fondateur et l'union des Eglises. — In: Etudes, vol. 291, 10, 1956, p. 194—95; Arch. rom, della Compagnia di Gesù, Francia 10, fasc. XXIII, I. Martynov al p. gen. Beckx, Parigi 5 luglio 1864; ibidem, fasc. XXIII, I 9, Gagarin al p. Beckx, Versailles 15 febbraio 1869.

Come è possibile. . . che noi li guardiamo solo attraverso la polvere delle biblioteche e la nebbia degli eruditi? . . . La nostra indifferenza nei loro confronti raggiunge un punto tale che i loro nomi vengono dimenticati e omessi persino nelle divine liturgie, celebrate ogni giorno „nonchè tolti dal calendario. „Perchè, infine, la nostra letteratura ecclesiastica rimane indifferente di fronte a tutti quegli sforzi giganteschi e continui che in Occidente il partito clericale compie per accaparrarsi, per così dire, gli Apostoli degli Slavi?"[33]

Come si vede, nel momento stesso in cui in Occidente il significato profondo, di unità cristiana di Cirillo e Metodio viene riscoperto, l'ambiente slavofilo russo reagisce con ostilità: chiuso e reazionario e ancora legato, dopo un trentennio, quella esaltazione di certo autoctonismo slavo-ortodosso uscito dallo insegnamento di A. S. Khomjakov, di Kireevskij, I. Aksakov ed altri, per i tardi epigoni della slavofilia l'impegno della cattolicità nel nome di Cirillo e Metodio appare quasi un affronto.

Ma ben altro continuava ad essere lo stato d'animo di quanti, sempre nel nome di Cirillo e Metodio, avvertivano che solo l'unità religiosa avrebbe potuto rendere operante certa solidarietà fra gli Slavi. Così, in connessione ma anche in piena indipendenza rispetto alle iniziative che si sviluppano fra Roma, Parigi e Versailles ad opera dei Gesuiti, un impegno analogo prende piede nell'Europa centrale e nei Balcani. Qui, la componente *nazionale* si unisce ad una *coscienza slava* sempre più sentita, e questi due motivi costituiscono il sostegno a tutti i movimenti per l'unione religiosa con gli ortodossi.

Così, in raccoglimento ideale intorno alla tomba di Metodio, a Velehrad, in Moravia, vari centri di iniziativa presero vita, recando nel tempo risultati cospicui e tuttora validi: i primi appunto in Moravia, la terra che nell'863 accolse la predicazione dei due Apostoli e dove Metodio organizzò una gerarchia ecclesiastica in qualche modo autonoma rispetto a quella tedesca. Dopo il 1848, con significato anche nazionale, fu creata l'Unione nazionale dei Santi Cirillo e Metodio (Národni jednota sv. Cyrila a Metodeje): conosciuta col nome di *Jednota moravské* o Unione morava, in essa presto ebbe il sopravvento un indirizzo laico e liberale. Per tale motivo un anno più tardi il 23 agosto 1850, grazie a Frantisek Susil fu creata a Brno la Fondazione (Eredità) SS. Cirillo e Metodio *(Dedictvi sv. Cyrila a Methoda),* con lo scopo di rinnovare il cattolicesimo nello spirito dei due Apostoli degli Slavi[34]. Alla stessa epoca, nel 1851, nei territori nazionali sloveni il vescovo di Maribor, Antun Martin Slomšek, dava vita ad un Apostolato dei SS. Cirillo e Metodio, una associazione di persone che si impegnavano a pregare per l'unione degli Slavi ortodossi nella Chiesa cattolica.

Accanto a questi punti di iniziativa, sempre ispirati all'„idea" cirillo-metodiana, nel tempo si possono individuare altri centri a base nazionale ma con forte impegno religioso: un nucleo ucraino o ruteno, guidato dal grande metropolita di Leopoli Andrea Szeptycki (m. nei 1944); un centro di iniziativa croato, guidato dal vescovo di Bosnia e Sirmio, con sede a Djakovo, Josip J. Štrossmajer; un nucleo bulgaro-macedone, mentre più

[33] A. Gil'ferding. Op. cit., p. 201—202.

[34] Fr. Cinek. Velehrad viry. Duchovni dejiny Velehradu (Acropoli della fede. Storia religiosa di Velehrad). Olomouc, 1936, p. 101—103.

tardi presero vita centri di iniziativa o ispirazione cirillo-metodiana nei territori slovacchi, nella Russia Bianca, nei territori polacchi[35].

Fra tutti, di gran lunga il più importante per la cospicua personalità dell'uomo come per la molteplicità delle iniziative, è il „nucleo" croato. Josip Juraj Strossmayer (1815—1905) sin dalla giovinezza aveva guardato verso il mondo ortodosso, occupandosi nella sua tesi di laurea in teologia „De schismate Graecorum. . . ecc."; largamente influenzato da Jan Kollár e dalla sua idea di una „reciprocità slava", divenuto vescovo di Djakovo l'esperienza compiuta al Concilio Vaticano I a contatto con i padri conciliari orientali recava un nuovo contributo alla maturazione di una idea che forma il cardine del suo pensiero politico-religioso: l'unione di tutti gli Slavi poteva essere raggiunta per mezzo della loro comunione religiosa, cioè col ritorno alle origini cirillo-metodiane.

Così, dopo che già Pio IX sin dal 5 luglio 1863 aveva approvato l'idea di Strossmayer di celebrare in Croazia il millennio della evangelizzazione degli Slavi, su ispirazione di lui e del gesuita P. Pierling Leone XIII il 30 settembre 1880 con l'Enciclica *Grande Munus* proclamava Cirillo e Metodio santi della Chiesa universale: „. . . cum retro longe respicimus optimis initiis splendidam Slavonicarum gentium cum Romana ecclesia coiunctionem"[36].

Nell'appoggiarsi a questo fondamentale documento pontificio, Strossmayer sviluppava una vigorosa azione religiosa di ispirazione cirillo-metodiana, a cominciare dalla pastorale del 4 febbraio 1881: in essa, data notizia del contenuto e del significato della Enciclica papale, egli sottolineava come „tutti i popoli slavi onorano i Santi Cirillo e Metodio, i quali sono per essi ciò che Pietro e Paolo sono per tutta la cristianità. . . Poichè oggi si dice che la unione delle Chiese sia contraria alla cultura e al progresso dei popoli. . . dirò quanto questi santi abbiano sospirato l'unità della Chiesa di Dio" . . .; questa unità „essi tendevano a conservare e a rendere più stabile" . . . e „a questo santo fine Dio destinò i nostri santi Cirillo e Metodio quando li chiamò all'apostolato tra gli Slavi", sottolineando che lo scisma non è cosa slava, nè in principio nè nella sua evoluzione, ma è opera dei Greci".

Guidato pertanto da questo spirito di unità, Strossmayer poche settimane più tardi, in occasione della Quaresima del 1881, invitava il suo gregge a sentire come fratelli i cristiani ortodossi separati, recando in questo orientamento anche certa consapevolezza di collegamento nazionale con i Serbi, già in nuce jugoslavo:

> „Viviamo con i nostri fratelli di rito orientale. . . Amiano sinceramente i fratelli con cui viviamo, non soltanto perchè con noi sono un solo sangue e un solo popolo e perchè ci attende lo stesso futuro. . .": „gli uni e gli altri veneriamo e invochiamo i Santi Cirillo e Metodio e questo è giusto e caro anche a Dio; e così questi due nomi santi ci uniscono nella carità e nella fratellanza, pur rimanendo ciascuno fedele a ciò che ci è santo e caro e che da secoli abbiamo nel cuore e nell'anima" . . . „con tutta la loro vita e attività e . . . nel momento della morte

[35] Kiril Patriarch b'lgarski. — In: Konstantin-Kiril Filosof. Sofia, 1971, p. 56.
[36] Testo in Acta Apostolicae Sedis, 1881, vol. 13, fasc. 147,p. 145—153.

ci hanno lasciato come santo testamento . . . che siamo uniti nella fede e nella Chiesa. . ."[37]

Il pellegrinaggio a Roma degli Slavi della Monarchia austro-ungarica del luglio 1881, guidato da Štrosmajer che si considerava successore di Metodio sulla cattedra episcopale del Sirmio[38] volle sottolineare anche fisicamente i vincoli con la Sede di Pietro. Tutto questo, come ulteriori manifestazioni quali il pellegrinaggio a Velehrad alla tomba di Metodio, fu visto dagli ortodossi dei territori jugo-slavi con notevole preoccupazione e ostilità: lo scrittore e uomo politico serbo Svetozar Miletié sulla *Zastava* di Novi Sad non esitò a vedere in Štrossmajer uno strumento dell'„imperialismo" politico vaticano nei confronti degli Slavi: „uno slavismo cattolico contro la Russia, il cattolicesimo croato contro il serbismo". Al Miletié fecer eco sia il *Srpski List* di Zara (Zadar), sia e soprattutto la gerarchia serba ortodossa, a Sremski Karlovci, come a Belgrado, a Cattaro e come al Montenegro ecc.[39].

Atteggiamenti polemici verso questa azione che partiva da Roma nel nome di Cirillo e Metodio giunsero anche dalla Russia. In risposta diretta e polemica alla *Grande Munus* di Leone XIII fu pubblicata a Kharkov una *Anti-Entsiklika ili bratskoe slovo pravoslavnago slavjanina k' slavjanam' katolikam' po povodu izdanija papoju L'vom XIII bulli o prazdnovaji pamjati svv. Kirilla i Methodija* (Anti-Enciclica o messaggio fraterno di uno Slavo ortodosso agli Slavi cattolici in occasione della pubblicazione della bolla di papa Leone XIII per celebrare il ricordo dei SS. Cirillo e Metodio) (Kharkov 1882). In essa l'autore si chiede perchè i due santi debbano ritenersi cattolici e non ortodossi; soprattutto, pur riconoscendo che all'epoca della loro missione „la Chiesa cristiana si presentava ancora unita" egli confuta il punto di vista secondo cui la loro opera di apostoli fosse avvenuta soltanto ed esclusivamente sotto la direzione del papa „e in funzione dell'Occidente, quando essa ebbe inizio a Bisanzio, per incarico dell'Imperatore e con la „benedizione" del Patriarca.

Altre manifestazioni si svolsero a Odessa nel marzo del 1885 ad opera della Associazione Cirillo e Metodio, mentre il Santo Sinodo e lo stesso Comitato slavo di Beneficenza (fondato nel 1857) promossero pubblicazioni celebrative per il millenario della morte di S. Metodio[40]. Ci si mosse anche in Serbia e negli stessi territori bulgari, appena resi indipendenti di fatto, grazie alla creazione del principato di Bulgaria con Alessandro di Battenberg; anche in area polacca, infine, — sia russa che galiziana — furono creati comitati, dando un significato anche politico a tali manifestazioni.

In questo contesto generale e anche in rapporto a Štrossmajer, un valore particolare, di grande rilievo religioso assume la posizione di Vladimir

[37] Glasnik biskupije bosansko-srijemske. Djakovo, 1881, p. 50—51.

[38] M. Cepelic, M. Pavic. Josip Juraj Strossmajer biskup bosansko-djakovacki i srijemski. Zagabria, 1900—1904, p. 747.

[39] K. Milutinovic. Strossmajer i jugoslavensko pitanje (Strossmajer e la questione jugoslava). Novi Sad, 1976, p. 230—244.

[40] Ob' izdanijach svjat'iščago sinoda ko dniu tysjačel'tila blažennoj končinii pervoučitelija Slavjan' sv. Metodja (Sulle pubblicazioni del S. Sinodo per il millenario della beata fine dell'apostolo degli Slavi S. Metodio). — Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija (Rivista del Ministero dell'Istruzione pubblica), 1885, aprile, vol. 238, p. 97—100.

Solov'ev (1853—1900). Professore di filosofia alla università di Mosca e di Pietroburgo, fra il 1881 e il 1885 — nel momento in cui l'„idea" cirillo-metodiana di una unione degli Slavi a mezzo di un'unica fede religiosa riceveva ampi consensi — egli aveva rivolto tutto un insieme di critiche, ben fondate, verso la Chiesa sinodale russa e la religiosità „ufficiale" da essa guidata: decadenza morale della Russia e assenza nel popolo di principi spirituali che ne guidino l'esistenza; una Chiesa staccata dalla vita vera, dalla società e dai suoi problemi e ridotta all'esercizio esteriore del culto; diffusione delle sette che, nel rifiutare una Chiesa ufficiale divenuta sempre più intollerante, venivano incontro alla sete di religiosità di larghi strati della popolazione russa; assenza nella gerarchia di una autentica autorità spirituale, soprattutto di qualsiasi impegno sociale; necessità quindi di giungere ad una riforma della Chiesa russa attraverso un concilio[41].

Partito da queste critiche di fondo alla Chiesa russa, Vl. Solov'ev — grazie ai contatti e all'amicizia con J. J. Štrossmayer e Franjo Rački, coltivati in quegli anni anche con un soggiorno a Zagabria e a Djakovo[42] — sviluppò l'idea di una conciliazione fra Oriente e Occidente, fra il cattolicesimo e l'ortodossia, tra la filosofia idealistica tedesca e le concezioni degli slavofili. Soprattutto, nel fondamentale *La Russie et l'Eglise universelle* (Parigi 1899) e nella lettera a Štrossmayer *Quelques considérations sur la réunion des Eglises* (Zagabria 1886), come in altri scritti, giunge a concludere, in sostanza, che orientali e occidentali sono membri dell'unica Chiesa di Cristo e ciascuna delle due Chiese, sempre che tenda all'unione e non alla separazione, è già la Chiesa universale. Come si vede, pur con molte ambiguità non poco della ideologia cirillo-metodiana era filtrato nel pensiero teosofico e religioso di Vladimir Solov'ev, che finisce per rappresentare uno dei centri di sviluppo, in Russia, di questa ideologia.

Se gran parte di questi orientamenti o iniziative hanno finito per esaurirsi, un rilievo durevole, è rimasto tale sino ai nostri giorni, si deve riconoscere all'azione che si è irradiata dal convento benedettino di Velehrad, in Moravia.

Luogo dove si dice sia custodita la tomba di Metodio, qui nel 1893—94 P. Stojan gettò le basi dell'*Apostolato dei SS. Cirillo e Metodio*. Da esso si sviluppò un centro di studio e di ricerca teologica, con l'obbiettivo di dare un solido fondamento all'impegno di quanti, cattolici e ortodossi e anche riformati, hanno a cuore l'unità della Chiesa. A partire dal 1907 a Velehrad si tennero numerosi congressi, tanto che chiunque fosse attratto dallo studio dei problemi unionistici finiva per passare necessariamente attraverso le mura dell'antico convento benedettino[43].

Sia la prima guerra mondiale — che pure aveva visto emergere tante speranze, o illusioni, nell'unione delle Chiese, anche quanto a fedeltà al-

---

[41] Vl. S. Solov'ev. O duchovnoj vlasti v Rossii (Sul potere ecclesiastico in Russia) e Kak probudit' naši cerkovne sily (Come risvegliare le nostre forze ecclesiastiche). — In: Sobranie sočinenij. 2a ed. Pietroburgo, 1907, t. III, p. 227—42 e t. IV, p. 203—206.

[42] V. Milutinović. Op. cit., p. 244—245.

[43] Fr. Cinek. Velehrad víry ecc., p. 417 e seg.

„l'idea" cirillo-metodiana[44] — segnarono necessariamente dei momenti di crisi. Ma poi si ebbe la ripresa. Una importanza particolare, in relazione al momento, ebbe il Congresso del 1946, dove si parlò del materialismo dialettico. Il IX Congresso, svoltosi nel 1947, fu l'ultimo a Velehrad: da allora i successivi Congressi proseguirono a Lisle, presso Chicago, nell'abbazia benedettina di S. Procopio[45].

* * *

Come si vede da questo lungo tragitto seguito nell'arco di circa due secoli particolarmente tormentati, Cirillo e Metodio sono rientrati e si sono radicati saldamente nella coscienza dei credenti ed anche dei non credenti, degli uomini di scienza e degli uomini di fede, Slavi e non Slavi. Portatori di Evangelo e di civiltà, creatori di lingua e promotori di elevazione culturale e, dunque, anche sociale, a volta a volta riferimento e stimolo di risveglio nazionale, dopo un lungo tragitto essi sono stati ricondotti alle origini: Apostoli dell'unica Chiesa allora unita e in comunione con Roma, ad essi si guarda oggi, dopo il Concilio Vaticano II, in Occidente come ad Oriente, come elementi di congiunzione e di unità.

Non senza ragione, 1100 anni dall'arrivo in Moravia dei due Apostoli, Giovanni XXIII l'II maggio 1963 poteva ripetere l'invocazione detta a Roma da Cirillo morente: „Domine Deus . . . auge Ecclesiam tuam et omnes in unitate collige"[46].

---

[44] Nel 1914, in relazione ad un processo in corso a Leopoli contro tre Ucraini che erano passati alla Chiesa sinodale ortodossa per ragioni politico-linguistiche, un eminente studioso russo esule in Italia, Vladimir Nikolaevič Zabughin (1880—1923) sulle pagine dell'autorevole rivista unionistica „Roma e l'Oriente" (edita dalla Badia greca di Grottaferrata) aveva sottolineato che solo l'idea cirillo-metodiana e i Congressi di Velehrad potevano fare argine alla „scissione politico-linguistico-religiosa" fra Slavi (Cfr. l'art. di Vl. Zabughin. Il processo di Leopoli, l'idea cirillo-metodiana e l'unità catolica. — In: Roma e l'Oriente. Vol. VII. 1914, p. 123—208; 257—271; su Zabughin vedi A. Tamborra. Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917. Bari, 1977, p. 211—218.

[45] A. Zollitsch. Die Unionsbemühungen der katholischen Slawen. A cura di J. J. Strossmayer. Beiträge zur konfessionellen Situation Osterreich-Ungarns in angehenden 19. Jahrhundert und zur Unionsbewegung der Slawen bis in die Gegenwart, Salisburno, 1962, p. 43—45.

[46] P. P. Giovanni XXIII. Epistula apostolica „Magnifici eventues" dell'XI maggio 1963, rivolta „Ad venerabiles fratres slavicarum nationum antistites". (Pubbl. in Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi Roma, 1964).

Константин-Кирил Философ. София, БАН, 1981

Невяна Дончева-Панайотова (Велико Търново)

ЛЕГЕНДАТА ЗА ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРИТЕ ОТ КИРИЛ И МЕТОДИЙ ВЪВ ВЪЗРОЖДЕНСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Законът на историята за неразривната връзка и взаимна обусловеност между миналото, настоящето и бъдещето на един народ намира най-ярко проявление в годините на неговото политическо и духовно възраждане. Това се потвърждава и от примера на Българския ренесанс. Осъзнаването на българския народ като нация и пробуждането на националното му съзнание започва именно с поглед към неговото минало, в което се дири опора за робското настояще и надежда за свободното бъдеще. През епохата на Възраждането у нас всичко от хилядолетната история на българите се осмисля и се подчинява на актуалните задачи на националноосвободителните борби. Героичните страници от българското минало, обвеяни с романтична светлина, стават извор на теми, сюжети, образи и идеи за литературата, изобразителното изкуство, музиката.

Всред многото свързващи звена между средновековието и Възраждането се откроява със своята сила, яркост и неповторимост делото на българските и славянски просветители Кирил и Методий. Техният нравствен и революционен за IX в. подвиг след десет столетия се свързва не само с борбата за църковна независимост и просвета, но се включва и в борбата за национална и социална свобода. Великата и прогресивна Кирило-Методиева идея за правото на самостоятелност на всички народи в полето на културата през Възраждането заляга в цялостната програма за политическо и духовно освобождение и самоопределение на българите. Но тя заляга и във възгледите на нашите революционери-демократи за славянска солидарност и сътрудничество между славянските народи не само в областта на културата и литературата, но и в обществено-политическия живот.

В цялостното разглеждане на Кирило-Методиевото дело през епохата на Възраждането от страна на българските историографи, публицисти, учени, поети, писатели, драматурзи, художници, музикални дейци се проявява ярко подчертана патриотична тенденция. С различни начини и средства те се стремят да докажат, че Кирил и Методий са предимно български просветители, че са развили непосредствена проповедническа и просветителска дейност всред българите, за чиито нужди найнапред са съставили азбуката и на чийто език са превели свещените

книги. За нашите възрожденци няма абсолютно никакво съмнение, че двамата солунски братя имат български народностен произход, че най-напред са работили всред българите, а след това всред западните славяни. Особено привлекателна и плодотворна за тях се оказва легендата за покръстването на княз Борис и българския княжески двор от Кирил и Методий. Легенда, незасвидетелствувана в историческите извори и непотвърдена от научните дирения, но с изключително очарование и огромен патриотичен заряд за възраждащите се българи. Тя е подхранвала националното им самочувствие и е будела родолюбиви чувства.

Как и кога възниква легендата за покръстването на княз Борис и българите от Кирил и Методий? Има ли тя корени в историческите паметници и кой е нейният създател? Какви са били подбудите за създаването ѝ?

Първият български книжовен паметник, в който се открива тази легенда, е „История славеноболгарская" на Паисий Хилендарски. Той посвещава специална глава под наслов „О учителех словенских", в която въз основа на писмени и устни, домашни и чужди извори проследява живота на Кирил и Методий и излага своите възгледи за характера и смисъла на тяхното дело. И в тази глава, както и в целия историографски труд на първия наш възрожденец, е налице едно романтично отношение към българското минало, подплатено от силно патриотично чувство. За него няма абсолютно никакво съмнение, че Кирил и Методий са преди всичко „български апостоли", че са сътворили азбуката за нуждите на българския народ, че преведените от тях богослужебни книги са били предадени най-напред на българите. А как е могло да стане всичко това, ако те не са работили непосредствено всред тях? Възможно ли е двамата братя да разгърнат такава огромна църковнопроповедническа и просветителска дейност всред моравци и панонци, а да пренебрегнат най-близките им славяни — българите? Подобно нещо родолюбец като Паисий Хилендарски не би могъл и да помисли. И ето под неговото пламенно перо се ражда една чудно примамлива легенда, която разпалва въображението не само на ревностните му последователи през Възраждането, но и на редица учени и писатели в най-ново време.

Българският цар Муртагон (т.е. Борис) поискал иконописец да му изпише дворците — разказва нашият историк. Тогава в Търново (!) дошъл Методий, който знаел това изкуство. Царят му наредил да нарисува в двореца ловни сцени, птици и животни. Методий обаче изобразил „много умело и страшно" второто пришествие на Христос, или Страшния съд. Когато цар Муртагон видял тази картина, изплашил се и изпаднал в умиление. Тогава Методий го склонил да приеме християнската вяра. При кръщението той получил името Михаил. Легендата завършва с известието, че в същото време се покръстил и многоброен български народ, понеже Методий го учел на български език. Тогава според Паисий Хилендарски Методий и брат му Кирил, убедени от цариградската императрица Теодора и от други българи, възприели епископски сан „да идат и учат българите и останалите славяни на християнска вяра. Затова ги нарекли български апостоли."[1]

[1] Й. И в а н о в. Исторїа славѣноболгарская, собрана и нареждена Паисїемъ Іеромонахомъ в лѣто 1762. С., 1914, с. 68.

Кои са източниците на тази красива легенда? На първо място нейните корени би трябвало да се потърсят в домашните извори, които използува Паисий Хилендарски. А това според собственото му признание са предимно стари ръкописни книги и някои устни народни предания. Както може да се установи от изложението, сведенията си за Кирил и Методий нашият историк е почерпил от пространните и кратките им жития, от сказанието на Черноризец Храбър „За буквите", от „Солунската легенда", от граматическия трактат на Константин Костенечки.

Наистина в „Успение Кирилово" и в „Солунската легенда" се говори за известна проповедническо-просветителска дейност на Кирил всред българите, като му се приписва заслугата на покръстител на 54 000 българи по поречието на р. Брегалница, за които съставил и азбука. В Пространното житие пък на Методий се съобщава, че той бил известно време управител на славянска област в Македония, но не се говори за проповедническата му дейност там. В нито едно обаче от тези произведения не се съдържа сведение за художническа дарба на Методий и за покръстване на българския княз Борис и приближените му лично от Кирил и Методий. Може би Паисий Хилендарски е използувал старобългарски паметници за двамата славянски просветители, които днес науката все още не познава. Проучването на устната фолклорна традиция също не може да даде по-определен отговор на този въпрос по единствената причина, че през средновековието не са записани предания и легенди за Кирил и Методий, а съществуващите легендарни писмени паметници за тях не съдържат подобна вест.[2]

Остава дренията да се насочат към чуждите извори, които използува Паисий Хилендарски при написване на своята история. Известно е, че това са главно някои гръцки хроники и историографските съчинения на Мавро Орбини „Книга историография" и на Цезар Бароний „Деяния церковная и гражданская" (в руски превод).[3] И наистина в тях се открива един разказ за покръстването на българския владетел Борис (Богорис) под въздействието на някой си монах Методий, който нарисувал в царския палат Страшния съд.[4]

Ето например какво разказва византийският летописец, известен в научната литература с прозвището „Продължителят на Теофан" (IX—X в.,) в своята Хронография: „Тъй като княз Богорис имал голяма страст към лова, той пожелал да бъдат изобразени (ловни сцени) в някакъв негов дом, в който често отивал, та и нощя, и деня да ги има за наслада на очите. И тъй, понеже бил обладан от такава страст, той повикал някакъв монах живописец (р.м.) от нашите ромеи. Този човек се наричал Методий. Когато той се явил при лицето (на Богорис), последният по божие внушение му заповядал да изобрази не изтребление във война или избиване на животни и зверове, но каквото сам пожелае, като

---

[2] Вж. Д. Петканова-Тотева. Кирил и Методий в някои легендарни славянски паметници. — В: Хилядолетна литература. С., 1974, с. 36—63.

[3] Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. II. С., 1932, с. 267 и сл.; В. Велчев. Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история. С., 1943.

[4] I. Dujčev. Légendes byzantines sur la conversion des Bulgares. — Sbornik praci filosofické faculty Brněnské University, 10, rada hist., 8, 1962, 7—17 (Sbornik Mačurek).

му добавил само това, че би искал зрителите да изпитват страх, като гледат, и заедно с това картината да предизвиква (у тях) удивление. Монахът прочее, знаейки, че нищо друго не събужда толкова ужас, колкото второто божие пришествие, изобразил там именно него: от едната страна — как праведниците получават награда за страданията, а от другата страна — как грешниците събират плодовете на своя живот и биват прогонвани и насилствено отпращани към очакващото ги мъчение. След като картината била свършена и той видял тези неща, той бил обладан от страх пред бога, посветен бил в нашите божествени тайнства и в дълбока нощ приел божественото кръщение."[5]

Легендата за зографа Методий, който упражнил натиск над българския княз Борис да приеме християнската вяра, се среща и в хрониката на Псевдо-Симеон (X в.), макар и в по-опростен вид. В нея е налице и известно преобразуване на зависимостта „владетел — народ". Този гръцки летописец разказва, че българите, изтощени от глад, отказали да водят битки срещу нападналия ги византийски император Михаил и поискали да станат християни. „Императорът ги довел в столицата и кръстил ги всичките, като нарекъл техния предводител Михаил. Когато се завърнал в своята страна, той поръчал на зограф Методий да нарисува в дома му картината на страшния съд и въздаянието. Това още повече предизвикало бунт всред целия му народ, който бил потушен с неголяма военна сила. И като носел на гърдите си знака на божествения кръст, той открито направил всички християни."[6]

Паисий Хилендарски обаче едва ли познава тези гръцки хроники. Със съдържащите се в тях разкази за покръстването на българите той се запознава от Цезар Бароний и Мавро Орбини, които са ги преразказали в своите историографски съчинения. Самият Паисий, още когато заговорва в първа глава „Историческо събрание за българския народ" за цар Муртагон, в бялото поле на листа отбелязва глосата „Барония, II част, лист 908". И действително в обемистия историографски труд от близо 1500 страници на римския кардинал Цезар Бароний, преведен на руски език от полското издание на П. Скарга и издаден през 1719 г. в Москва под заглавие „Деяния церковная и гражданская", откриваме разказа за покръстването на българския княз Богорис, който почти не се различава от изложението в гръцката хроника на Теофановия продължител.

Сравнението между Барониевия разказ за покръстването на княз Борис и изнесеното от Паисий Хилендарски за същото събитие в първа глава на неговата история показва, че нашият историк е останал верен на своя източник. Със същите подробности, както и Бароний, Паисий разказва за преговорите между българския владетел и византийската императрица Теодора, за освобождаването от плен у българите на монах Теодор Куфар в замяна на освобождението на Борисовата сестра, държана като заложница в Цариград. Най-важна роля за решението на княз Борис да се покръсти и според двамата автори оказва делото на монаха-иконописец Методий, чието изображение на страшния съд подтиква българския владетел към големия държавнически акт. В тази първа глава на труда си, озаглавена „Историческо събрание за българския народ"

[5] Извори за българската история. Т. IX. Гръцки извори за българската история, т. V, с. 117. Преводът е на Ив. Дуйчев.

[6] Извори за българската история. . ., с. 175. Преводът е на Г. Цанкова-Петкова.

за разлика от главата на славянските просветители, Паисий Хилендарски остава верен на своя историографски източник и не прави никаква връзка между зографа Методий и създателя на славянската азбука Кирил. Тук, както и в историята на Цезар Бароний, името на монаха-иконописец Методий се придружава от местоимението „някой си", което означава, че той е неизвестен за автора. „(Муртагон) обичал всякога да ходи на лов, да лови зверове. Затова построил голям дворец за лов и там да си почива и да връзва кучетата. И заповядал на някой си Методий (р.м.), монах иконописец, да изрисува по двореца зверове, кучета, лов." Понататък изложението се покрива с разказаното за същото събитие в главата за славянските учители.

И така от приведените по-горе разкази за покръстването на княз Борис се вижда, че нито в хронографиите на Теофановия продължител и на Псевдо-Симеон от IX—X в., нито в двутомното съчинение на Цезар Бароний от XVI в. се казва, че монахът-живописец, нарисувал страшния съд в палатите на българския владетел, е славянският просветител Методий, брат на Константин-Кирил Философ. Не го квалифицира като такъв и самият Паисий Хилендарски в първата глава на своята история. И за него тук зографът си остава „някой си Методий", т.е. неизвестен монах-иконописец на име Методий.

Но когато нашият историк започва да съставя главата за българските и славянски първоучители Кирил и Методий, изведнъж той си спомня разказаното вече за покръстването на българския княз Муртагон (Борис), за което важна роля изиграва картината на монаха Методий. И решава, че този зограф не може да бъде „някой си Методий", т.е. случаен и неизвестен човек, а именно славянският просветител Методий, по-голям брат на Константин-Кирил Философ. Това отлично се допълва с твърдението му, че „Свети Методий станал славянски или български войвода и научил славянския език", както и с цялостната му концепция за пряка, непосредствена проповедническо-просветителска дейност на двамата братя всред българите, за които изнамерили азбуката и превели божествените книги.

Ето така ще е възникнала легендата за покръстването на княз Борис и българите от Кирил и Методий. Само романтик като Паисий Хилендарски може да съчини такава очарователна и прелестна легенда. Наученото и почерпеното от чуждите историографски извори той съгласува с известията от старобългарските писмени паметници за мисионерска дейност на двамата братя всред българските славяни и изгражда своя „паисиевска" система от възгледи за характера и смисъла на тяхното дело. С присъщата си склонност да идеализира всички в българското минало той предава в романтична светлина и такова важно събитие в политическата и културната история на българите като приобщаването им към християнската религия. И тази легенда е резултат на една осъзната необходимост от първия наш възрожденец — чрез величави примери от българската история да се пробудят духът и патриотичните чувства на поробените българи, да се повишат тяхната гордост и национално самочувствие. А какъв по-действен пример за всеотдайно служене на българския род, за превръщане в реалност на идеята за просветна и културна независимост от делото на българските и славянски първоучители Кирил и Методий!

Така в зората на Българското възраждане възниква легендата за покръстването на княз Борис и българите от Кирил и Методий. Изпълнява ли тази легенда патриотичната мисия, която нейният създател Паисий Хилендарски ѝ отрежда? Как се посреща тя от българския народ в годините на националноосвободителните му борби и какъв отзвук намира във възрожденската литература и възрожденското изкуство?

Заради огромния си патриотичен заряд и ролята, която е могла да играе в борбата за национално осъзнаване, тази легенда през възрожденската епоха бива художествено интерпретирана от поети, писатели, драматурзи, композитори, живописци. В литературни, музикални и живописни творби, в стихотворения и песни, в разкази и драми, в стенописи, икони и картини те дават израз на високата и заслужена оценка, която българският народ прави на Кирило-Методиевия подвиг. В тях влагат подчертано възрожденски идеи за просветна и културна еманципация, за борба срещу гръцкото духовно иго и църковна независимост, за социална и политическа свобода.

Прави впечатление, че през възрожденската епоха култът към делото на Кирил и Методий намира художествен израз повече в стихотворни творби и по-малко в повествователни и драматургични произведения. Впрочем тази констатация се отнася и за следоосвобожденската, и за съвременната българска литература.[7] Посветените на Кирил и Методий през Възраждането стихотворения, химни, оди са дело на поети от различна величина — Михаил Буботинов, Иван Кършовски, Петър Бояджиев, Йоаким Груев, Добри Войников, Любен Каравелов, Иван Вазов. Техните творби са извикани на живот от конкретните нужди на момента и са резултат от една осъзната необходимост. В повечето случаи те възникват във връзка с ежегодните честувания на Кирил и Методий на 11 май, по повод 1000-годишнината от началото на тяхната дейност всред славяните (1863), по случай 1000-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ (1869).

Така през 1864 г. във връзка с тържественото честуване на 11 май в София учителят Михаил Буботинов съчинява първия химн за прослава на двамата братя: „Гимна на българските първоучителие св. Кирила и Методия“[8]. Този възрожденски учител е автор на текста, а вероятно и композитор на мелодията и на една песен за Кирил и Методий и 1000-годишнината от покръстването на българите.[9]

Редица дописки и мемоари от възрожденската епоха свидетелстват, че на Кирило-Методиевите тържества учениците с голяма охота и патрио-

---

[7] Вж. Хр. Недялков. Кирил и Методий в българската литература. — Език и литература, 1969, кн. 4, с. 47—60.

[8] Химнът е напечатан във в. „Съветник“, год. II, бр. 10, 1864. В същия брой е поместена и една дописка, в която се съобщава, че за шести път жителите на Средец празнуват деня на Кирил и Методий. Пространна реч произнесъл учителят М. К. Буботинов, „на коя главен предмет беше покръщаването бълг. народ (като най-главен предмет на тоя празник) и после — как от българе ся покръстил цял славянски мир“. Вж. още П. Карапетров. Първият химн за прослава на Кирил и Методий. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[9] „Песен, пеяна от учениците у мъжското общенародно средецко българско училище на празникът св. Кир. и Методия и празникът за склопяването на 1000-та година от просвещението бълг. народа с евангелска истина“. — Съветник, год. II, бр. 11, 1864.

тично въодушевление изпълнявали песента „И след тисяща година“, съчинена от пловдивския учител Йоаким Груев.[10]

Стихотворения на Кирил и Методий посвещават и такива малко известни дейци на перото като Иван Кършовски[11] и Петър Бояджиев[12].

Най-голям афинитет към делото на Кирил и Методий и легендата за покръстването на българите от тях проявява известният наш възрожденски писател, драматург, режисьор и музикален деец Добри Войников. Той не само е автор на единствените литературни произведения от тази епоха, които интерпретират изцяло легендата за покръстването на българите от Кирил и Методий — разказа „Българско кръщение“ и драмата „Покръщение на Преславский двор“, — но е създал и няколко стихотворни творби за славянските просветители. Още през 1864 г. той обнародва „Песен на св. Кирила и Методия“[13], „Друга (песен за Кирил и Методий)“[14], „Кантата (за Кирил и Методий)“[15], стихотворението „Борисово покръщение“[16], а по-късно създава и „Химн“ за прослава на Кирил и Методий[17].

В годините до Освобождението стихотворни творби на двамата български и славянски първоучители посвещават и Любен Каравелов и Иван Вазов. През 1875 г. Каравелов обнародва стихотворението „Кирилу и Методию“[18], а Вазов — „Ода на 11-ий май“[19].

Както се вижда, мнозинството от авторите на възрожденски стихове за Кирил и Методий са малко известни и като поети. Често те са без поетическа школовка, дори без необходимия талант, но безспорно всички са искрени родолюбци и ревностни привърженици на българската просвета и култура. Повечето от техните стихотворения, химни, оди са слаби като художествени поетически творби. Но макар и неумели и несръчни във формално отношение, те заслужават вниманието на литературния историк заради вложената в тях идея и ролята, която са играли в живота на българите. Всички те подобно на старобългарските произведения на същата тема прославят и увековечават най-великите завоевания в културната история на българския народ и общо на славяните — приобщаването им към християнската религия и сдобиването им с родна пис-

---

[10] Тя е обнародвана в книгата на Й. Груев. Ода на св. Кирила и Методїя. Слова сказаны при празднуванїе-то за тысещелѣтїе-то на българскѫ-тѫ черква. Цариград, 1870.

[11] И. П. Х. Кършовски. Песен на св. Кирила и Методия. — Народност, год. II, бр. 26, 1869.

[12] П. И. Бояджиев. Кирил и Методий. — Слава, год. II, бр. 12, 1 юли 1873, с. 191.

[13] Духовни книжки, 1864, I, 3, с. 3.

[14] Пак там, с. 4.

[15] Пак там, 7, с. 147. Кантатата е напечатана и в „Разни стихотворения от Д. П. Войникова“ (Браила, 1868, с. 29—31), както и в неговото „Ръководство за словесност“ (Виена, 1874, с. 177—179).

[16] Духовни кйижки, 1864, I, 6, с. 113. Същото стихотворение, но под заглавие „Кръщение на бълг. цар Бориса“ е поместено и в „Разни стихотворения от Д. П. Войникова“, с. 26—29. Откриваме го под наслов „Вместо предсказ“ и в драмата „Покръщение на Преславский двор“. Букурещ, 1868.

[17] Разни стихотворения от Д. П. Войникова, с. 31—32.

[18] Знание, год. I, 1875, кн. 6; в Събрани съчинения на Л. Каравелов в 9 тома от 1965—1968 г., т. IV, с. 249—250.

[19] Напредък, 14 юни 1875; в Събрани съчинения от 1975 г., т. I.

меност и книги. Онова, което Константин Преславски е изразил с крилатия афористичен стих „Голи са без книги всички народи", откриваме и в стиховете на неговите възрожденски последователи. Техните творби се родеят с творбите на старобългарския им събрат с горещия повик към славянския род за духовен „летеж", за прогрес и напредък, с настойчивия апел за единство на всички славянски народи. Във възрожденските стихове могат да се открият реминисценции и от „Азбучна молитва", и от „Проглас към евангелието" — двата най-възторжени химна на славянството и на неговите исторически и културни придобивки. Според Константин Преславски именно родните писмена и книги са най-мощното и незаменимо оръжие на славяните в борбата им за политическо и културно обособяване. Тази идея е господствуваща и във възрожденските възпеви за Кирил и Методий. С патриотичен патос те утвърждават концепцията, залегнала в Паисиевата „История славеноболгарская", че Кирил и Методий са „български апостоли", че лично са покръстили княз Борис и двора му, че са съставили азбуката и са превели богослужебните книги за нуждите на българския народ. Тези стихове подобно на Паисиевата история са обърнати не толкова към миналото, колкото към настоящето и бъдещето на българите. Те утвърждават националното им съзнание и самочувствие, укрепват надеждата им за освобождение, засилват стремежа и амбицията им за политическо и културно извисяване.

От възрожденските дейци на перото най-дълготраен и плодотворен интерес към делото на Кирил и Методий и специално към легендата за покръстването на българския княжески двор проявява Добри Войников. Още в своята „Кратка българска история" (Виена, 1861) той отделя специална глава под наслов „Покръщение на Преславския двор и на българите" (с. 76—80), а по-късно създава, както бе посочено вече, няколко стихотворения, един разказ и една драма на тази тема. В нито един от тези жанрове обаче Войников не стига до големи художествени постижения.

Стихотворението „Кръщение на бълг. цар Бориса", поместено в „Разни стихотворения" (с. 26—29), е твърде слабо като поетическа творба. То е по-скоро проза в стихове, излагащи с изключително словесно разточителство събитията около покръстването на българския княжески двор:

Догдето владеше несносно поганство
в живущий народ у Край-дунавско царство,
настана най-после преславното време
и заради него — туй българско племе,
за да ся избави от идолско робство,
за да се сдобие небесно блаженство

Все така без поетически живец Войников разказва за сключения мир между византийската царица Теодора и „оня честитий господар, държавнейший Борис, благоразумний цар", според който българският владетел освобождава от плен Теодор Куфара, а при него се завръща сестра му, възприела християнството в Цариград. Най-много стихове са посветени на проповедта на нейния духовник „той славний апостол блажений Методий с премъдрост небесна в Христовото слово", под чието въздействие княз Борис решава да се покръсти. Самото тайнство е описано твърде статично, без вътрешен драматизъм и динамика. Патосът на цялото стихотворение е външен и декларативен.

Сравнително по-добри резултати постига Войников в другите произведения на същата тема.

В разказа „Българско кръщение“[20] Войников е по-близо до Паисиевата „История славянобългарска“. За негов сюжет също е послужила легендата за покръстването на българския княз Борис лично от славянския просветител Методий, но тук тя е разгърната по-последователно и в белетристичен план. Канавата на разказа е изцяло Паисиева, но личи и авторовият стремеж да повествува, да характеризира героите главно чрез постъпките им. В центъра на изображението стои просветителят Методий, представен като български апостол, който радее за просвещението на своите сънародници. Той идва в Преславския двор, „дето неговите еднородни чезняха още в идолопоклонството“, и „решава с гореща любов да проповядва християнската вяра на своите мили братя, за да ги въведе в пътя на божията правдина“. Неговото начинание се подпомага от Борисовата сестра, приела вече християнството в Цариград, която му разкрива ловджийската страст на своя брат. Като има пред вид Методиевите дарби на изкусен живописец, тя го съветва да се възползува от обстоятелството, че княз Борис е пожелал горските му палати да бъдат изписани със страшни ловни сцени.Но вместо ловни сцени Методий нарисувал страшния съд на второто пришествие, „на което живото и впечатлително изображение стресва и най-неустрашимото око“. След като вижда тази картина и Методий му разяснява нейния смисъл, княз Борис се покръства, а след него и целият български народ. Войников съумява да разкрие нравствената сила на Методий, неговите просветителски идеи и всеотдайността, с която им служи, обичта му към българите. Макар разказът да страда от известна схематичност на изложението и тромавост на езика, той трябва да се оцени като пръв опит да се нарисува образът на славянския първоучител Методий в белетристична творба.

На Добри Войников принадлежи и първото драматургично произведение, в което славянските просветители Кирил и Методий са главни действуващи лица. През 1868 г. той написва драмата „Покръщение на Преславский двор“, която бива поставена на сцена най-напред от него и играна на Кирило-Методиевия празник в Браила на 11 май същата година.[21]

В основата на тази Войникова драма заляга един от най-големите обществени конфликти в българската история през средновековието— борбата между привържениците на езическата и на християнската религия в България през IX в. и покръстването на българите при княз Борис. Историческа правда и легенда се преплитат, подчинени на патриотичната тенденция чрез възвеличаване миналото на българите да се възродят те за нов живот. По съдържание и вложената в нея патриотична тенденция драмата се родее с разказаното за покръстването на княз Борис от Паисий Хилендарски. Авторизираната от него легенда за покръстването на българския княжески двор от двамата славянски просветители Кирил и Методий става ядро, около което Войников изгражда драматичното действие.

---

[20] Поместен е в Сборник от разни съчинения от Добря В. Попова. 1 изд. Цариград, 1860, с. 215—218.

[21] Покръщение на Преславский двор. Драма в четире действия с пения и осъм зрелища от Д. П. Войникова. Букурещ, 1868.

То се води главно от тях, но и от Борисовата сестра Ирина, покръстена в Цариград по време на пленничеството ѝ там. Техните християнски убеждения намират подкрепа в лицето както на цар Борис, жена му царица Радослава и сина му Владимир (!), така и на най-близките му съветници и боляри Миродан, Хакан и др. Носители на контрадействието в драмата са привържениците на езическата религия, групирани около жреца Светолид. Основният драматичен конфликт е между изповедниците на християнската вяра — Кирил, Методий, Ирина — и представителите на езичеството — Светолид, Милица, Вълчан. Първите бранят Христовото учение, а вторите — своя бог Перун. Едните се стремят да утвърдят новото и прогресивното, а другите се държат здраво за старото и отмиращото. Кирил и Методий са представени като българи, като убедени и опитни проповедници на християнството, като ревностни радетели за българска просвета и култура. Именно те и княз Борис са носители на подчертано възрожденските идеи на автора, залегнали в драмата. Войников подчертава обстоятелството, че княз Борис решава да се покръсти, воден от високи държавнически, политически и културни съображения и интереси. Именно държавническа грижа за просъществуването на българския народ и осъзната отговорност пред бъдещето изразяват следните думи на княз Борис: „Ако желаем добра бъдъщност за царството ни — казва той, — за народа ни, трябва да ся решим непременно за въвеждане християнството в държавата ни: само тогава може да вярваме, че името българин не ще изчезне от лицето на земята и българската слава не ще изгасне.“ Тази убеденост в правотата на предприетото дело прави десницата му твърда при потушаване бунта на езичниците и го кара да даде път на новата религия.

Чрез драмата „Покръщение на Преславский двор“ Войников цели да пробуди националната гордост на българите, да внедри у тях патриотични чувства. Това е напълно в духа на Паисиевите традиции и на Възраждането. За 60-те години на миналия век драмата е била актуална с призивите за просвета, с идеята за борба срещу гръцката асимилация у нас, с противопоставянето на католическата пропаганда.[22]

Драмата „Покръщение на Преславский двор“ страда от същите недостатъци, които притежават и другите исторически драми на Войников — липса на вътрешен драматизъм, недостатъчна мотивираност на действието, липса на изградени характери, еднолинейност в обрисовката на образите. В духа на сантиментализма и класицизма е проявен стремеж към ефектни сцени, неочаквани обрати, живи „зрелищни“ картини. Например убийството на Методий от изпратения от езическия жрец Светолид човек е предотвратено от внезапното появяване на Кирил, който спасява брат си. Неочакван обрат настъпва в поведението на убиеца след проявеното великодушие към него от страна на Методий. Живата картина в края на драмата демонстрира тържеството на християнските идеи в България.

[22] Ст. Каракостов смята, че тази Войникова драма има най-голямо значение за борбата срещу католицизма. Според него авторът ѝ е в полемика с някои католишки драматургични произведения, които разглеждат покръстването на българите като „трагедия“ за тях, понеже станало от Цариград, а не от Рим (вж. Развитието на Добри Войников от класицизъм и сантиментализъм към историческа романтика и реализъм. — Год. ВИТИЗ „Кр. Сарафов“, т. VII, 1963, с. 20—21).

Въпреки очевидните си недостатъци драмата на Войников „Покръщение на Преславский двор“ стига до сърцата на съвременниците му и събужда патриотичния им патос. За това може да се съди по отзивите за представленията ѝ в Браила, Болград, Русе.[23] За въздействието ѝ върху зрителите безспорно много допринася вдъхновената и талантлива игра на изпълнителите на главните роли — все бележити наши възрожденци. Така например Крум Зелков, който е почерпил сведения от спомените на Н. В. Попович, твърди, че на представлението през 1869 г. ролите на братята Кирил и Методий били изпълнявани от Добри Войников и Васил Друмев.[24] Изключително любопитно е разказаното от Захари Стоянов за участието на Христо Ботев в ролята на езическия жрец Светолид в първото представление на „Покръщение на Преславский двор“ в Браилския театър на 11 май 1868 г. То е показателно не само за артистичната дарба на най-големия наш възрожденски поет и революционер, но и за начина, по който българите възприемат патриотичните внушения на Войниковите исторически драми.[25]

За голямата известност на легендата за покръстването на българите от Кирил и Методий, за ролята и мястото ѝ в живота на българския народ през Възраждането свидетелствуват и много примери от изобразителното изкуство през тази епоха. Но те са показателни и за връзките, които съществуват между литература и изкуство, за това, че писатели и художници претворяват в творбите си едни и същи теми, сюжети и образи, че влагат еднакви идеи в осмислянето им чрез перото и четката, че служат според призванието си на едни и същи задачи и изисквания на времето, в което живеят.

През Възраждането образите на Кирил и Методий са едни от най-популярните в българското изобразително изкуство. Ликовете им се откриват не само в стенописи и икони, но и в щампи, литографии, гравюри от тази епоха. Една от най-разпространените композиции ги представя като проповедници и покръстители в Преслав и просветители на българския народ. През 1864 г. известният наш възрожденец Хр. Г. Данов издава във Виена многоцветната литография „Български просветители св. Методий и св. Кирил в Преслав IX век (861)“, която според А. Василиев е „съвършена за времето си“[26]. Тя изобразява внушителните осанки на двамата братя с архиерейски одежди. Методий е нарисуван с епископски жезъл и книга в ръце, а Кирил — с кръст и със свитък хартия, на който е изписана азбуката. В далечината се виждат крепостите и църквите на Преслав. В долните ъгли на литографията са разположени два медальона, които изобразяват сцените „Проповед към българския народ“ и „Кръщението на цар Борис“.[27]

Сюжетът и идеята на тази литография биват усвоени от нашите възрожденски зографи, които по нейно подобие създават десетки икони и стенописи по църкви и манастири, без обаче да я копират. Такива ико-

---

[23] Вж. Дунавска зора, бр. 26 и 27, 1868.

[24] К р. З е л к о в. Едно представление на Войниковия театър през 1869 год. — Шуменски общински вести, год. II, бр. 90, 2 дек. 1941.

[25] З. С т о я н о в. Христо Ботйов. Опит за биография. С., 1966, с. 89—90.

[26] А. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 448.

[27] Вж. фотокопие също там, с. 450.

ни и стенописи се откриват по всички краища на българската земя, рисувани и от тревненски, и от самоковски, и от странджански живописци. Днес икони под наслов „Български просветители св. Кирил и св. Методий в Преслав", всяка от които представя самостоятелно решение на отделен творец въпреки общата тема, могат да се видят в църквата „Архангел Михаил" в Трявна, в църквата на с. Оризаре, Бургаско, в църквата „Успение Богородично" в град Малко Търново, в църквата „Св. Неделя" в с. Райково — Смолян, в църквата „Св. Илия" в с. Индже войвода, Малкотърновско, в църквата „Св. Димитър" в с. Върбица, Преславско.[28] Всички свидетелствуват за огромната любов, с която нашите възрожденски живописци са се отнасяли към темата за Кирил и Методий като български просветители и специално като покръстители на княз Борис и Преславския двор.Някои от тях издават подчертан пиетет към детайлите, за да предадат „преславски" колорит на изображенията и да свържат дейността на двамата братя с българската столица. В повечето от иконите ликовете на Кирил и Методий се открояват на фона на преславските дворци, крепости, кули, църкви и това е уточнено със специален надпис: „Г. Преслав" или на фона на преславската природа — планина с вековни гори, протичаща река, също назована изрично: „Р. Камчия" и т.н. А иконата от с. Върбица, Преславско, изобразяваща на преден план Кирил и Методий, на втори план показва не само преславските крепости, но и самото покръстване на княз Борис.

Изключителен интерес като замисъл и изпълнение представляват и десетте стенописни сцени из живота на Кирил и Методий, изписани на южната и западната стена в църквата на Араповския манастир до Асеновград. Те са рисувани през 1864 г. и според А. Василиев могат да се отдадат на четката на известния възрожденски художник Георги Данчов.[29] Една от тях изобразява как Кирил кръщава цар Борис, а Методий проповядва всред народа. Любопитно е, че художникът е свързал дейността на двамата просветители със своята съвременност, изобразявайки слушателите на Кирил и Методий като селяни с народни носии от манастирските околности. Паралел на тази сцена е литографията на възрожденския график Игнат К. Цветков, рисувана също през 60-те години на миналия век и пазена днес в Пловдивската народна библиотека.[30] Заслужава да се отбележи и цветната литография от 1865 г. на Найден Брайкович от Копривщица „Кръщението на цар Борис, фамилията и войнството му в Преславския дворец от българските книжовници св. Кирил и Методий"[31]. На границата между иконография и историческа живопис стои и картината на Георги Данчов, за която днес се съди по една запазена снимка. Тя изобразява Кирил и Методий с кръст, свитък с азбуката и книга в ръце пред княз Борис, семейството и царедворците му преди извършване на тайнството.[32] Легендата за покръстването на княз Борис и българите от Кирил и Методий е занимавала дълго време и Николай Павлович. Запазени са няколко скици, рисунки и голяма недовършена картина

[28] В ж. фотокопие също там, с. 452—455.
[29] Пак там, с. 478 и сл. Поместени са няколко фотокопия.
[30] Е. Томов. Възрожденски щампи и литографии. С., 1962, с. 72, прил. 48; А. Василиев. Цит. съч., с. 478 и прил.
[31] А. Василиев. Цит. съч., с. 478—480, прил. 71.
[32] Пак там, с. 484, прил. 72.

все на тема „Покръстване на Преславския двор“. От тях само скицата с мазни багри в Пловдивската художествена галерия е датирана върху рамката — 1860 г. Изображенията представят важния държавен акт, който се извършва от Кирил и Методий.[33]

Многобройните и най-разнообразни иконографски, стенописни и графични варианти и решения на композицията „Кирил и Методий в Преслав“, както и композициите, представящи ги с атрибутите на просветители — кръст, свитък с изписана азбука, книга, мастилница, пачи пера и пр., свидетелствуват за огромния интерес на българските живописци през Възраждането към делото на Кирил и Методий, за стремежа им да го свържат непосредствено с българската история и да го използуват за пробуждане на националното съзнание и самочувствие на народа.

Всичко казано дотук свидетелствува, че авторизираната от Паисий Хилендарски легенда за покръстването на българите от Кирил и Методий напълно изпълнява патриотичната мисия, която той ѝ възлага. Възприел чрез историографските си източници гръцката легенда за неизвестния монах-живописец Методий, чието изображение на страшния съд подтикнало българския княз Борис да приеме християнството, нашият възрожденец я включва в цялостната си система от възгледи за характера и смисъла на Кирило-Методиевата проповедническа и просветителска дейност. Тази романтична легенда се оказва изключително привлекателна за възраждащите се българи, тъй като ласкае техните народностни чувства и подхранва родолюбието им. За нейното обаяние и патриотично внушение над тях разказва народният поет Иван Вазов в мемоарите си „Големият ден. Скъпи спомени“, писани през 1920 г. Седемдесетгодишният поет с умиление се връща към ученическите си години в Сопот, за да напише вълнуващи страници за най-самобитния и неповторим български празник — 11/24 май. След като описва потъналото в зеленина и цветя училище, обкичения с гирлянди портрет на славянските първоучители и възторга на „малките главици, носещи в душата си образа на бъдеща България“, Вазов подробно разказва за прочувственото слово на главния учител и за опиянението, което поражда неговият разказ за покръстването на българите от Кирил и Методий: „Но ето възцари се мълчание. Главният учител се изправи до катедрата, разтваря един свитък и взема да чете.

Той описва живота и заслугите на двамата монаси. Гласът му е металически и трепери, очите му пламтят от вдъхновение. Ние слабо разбираме величието на нравствения подвиг, извършен от двамата братя: изнамерването на българско писмо и покръщението на българския народ, както се казваше тогава. Може би слабо го разбират и нашите родители. Но ето че вниманието ни се плени и ние всички загълтахме жадно словата на учителя. Той заразказва легендата за присъствието в преславския двор на св. Кирила и Методия; за изобразяването от тях на стената в палата по заповед на цар Бориса I, който желаел да види нещо страшно, страшния съд, и след виждането на който Борис прибързал да се покръсти.

Легенда, очарователна и наивна, легенда, разказана от някой византийски летописец. Наивна, наивна! Но аз тогава я вземах за истинско събитие.

---

[33] Н. Р а й н о в. Николай Павлович, график и живописец. С., 1955, с. 53—55, прил. 40, 41, 42.

О, как са поетически легендите, които една по една се разрушават от новите исторически изследователи![34]

Наистина днес в научната литература известието на Паисий Хилендарски за покръстването на княз Борис и българите от Кирил и Методий се разглежда като легенда, понеже липсват изворови свидетелства за доказването му като безспорен исторически факт. Почти всички автори, които се докосват до този въпрос, изказват мнение, че дори да е съществувало изображение на страшния съд в Борисовия дворец, както свидетелствуват гръцките хроники, то ще е било рисувано от някой неизвестен монах-живописец на име Методий, а не от славянския просветител Методий.[35]

Но през епохата на Възраждането към тази „очарователна и наивна" легенда се обръщат учени, публицисти, поети, писатели, драматурзи, художници, музикални дейци, за да търсят опора за своите възрожденски идеали. Те остават верни на заветите на първия будител на народната свяст Паисий Хилендарски и със същия патриотичен патос служат на новото време. В историографски съчинения, в ораторски речи и слова, в стихове, разкази и драми, в стенописи, икони, графики и музикални творби те възпяват Кирил и Методий като български просветители и свързват делото им с най-актуалните проблеми на възрожденската епоха. Величавият подвиг на двамата братя през IX в. след цяло хилядолетие става отново знаме в борбата на българския народ за църковна независимост, културна еманципация и национална свобода. А това още веднъж потвърждава неразривната връзка и взаимната обусловеност между миналото, настоящето и бъдещето в историята на всеки народ.

---

[34] Спомените са напечатани най-напред във в. „Напред", бр. 277, 22 май 1920.

[35] Вж. Ю. И. Венелин. Критически издирения за историята блъгарска. Превод от руски на Ботьо Петков. Ч. I. Земун, 1853, с. 37; К. Иречек. История болгар. Одесса, 1878, с. 189; Извори за българската история, т. IX, т. V, с. 117 (превел Ив. Дуйчев); I. Dujčev. Op. cit., 7—17.

Janja Jercov Capaldo (Roma)

TRADITION CYRILLOMETHODIENNE A LA FRONTIERE DE LA POLOGNE ET DE LA RUSSIE APRES BREST (EN MARGE DU VAT. SLAV. 12)*

Au lendemain du Concile de Trente l'effort déployé par la Curie romaine pour compenser la perte des territoires passés à la prédication de Luther et de Calvin se traduit par une impulsion vers l'est qui intéresse les pays slaves-ortodoxes du fond des Balkans jusqu'aux steppes ukrainiennes et aux régions éloignées et peu connues de la Moscovie. Les instruments et les alliés de cette puissante offensive politique et religieuse, visant à ramener les chrétiens orientaux au sein de la catholicité occidentale en vertu de la conviction que *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* sont tantôt les souverains catholiques — surtout les rois polonais voyant à s'emparer de la couronne des tsars moscovites — tantôt des aventuriers-visionnaires tels que le Sultan Jahya ou le Faux Dmitri I.

A la fin du XVI^e^ et au commencement du XVII^e^ siècle, à la frontière entre la Pologne et la Russie, un cas très délicat est représenté par la situation de l'Eglise ruthène née du synode de Brest-Litovsk. Ses membres, à cause de leur connivence avec les autorités polonaises dominantes, éveillent les soupçons du clergé orthodoxe mais sont en même temps repoussés par le clergé catholique qui, tout en reconnaissant leur acte de soumission à l'autorité papale, refuse d'accepter leur rite oriental et profite de chaque occasion pour imposer sa suprématie. C'est bien inutilement que la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide prescrit la tolérance au sujet des questions doctrinales qui opposent les deux rites (jeûne, confession, calendrier etc.). La situation de la nouvelle Eglise uniate reste toujours celle d'une communauté pauvre et faible, dont les membres sont contraints de payer la dîme au clergé catholique polonais et dont les ministres en toute question politico-religieuse doivent céder le pas à leurs suffragants latins.

Malheureusement la plus grande partie du matériel original, c'est-à-dire des sources d'archives se référant à l'histoire des rapports entre catholiques et orthodoxes à l'époque de la Réforme catholique, doit encore être mise au jour. Il ne manque pas, toutefois, de précieux recueils de sour-

* Le texte publié ci-de-suite conserve la forme originale de conférence pour le II^e^ Congrès italo-bulgare (Rome, 12—13 décembre 1977). On a seulement ajouté l'apparat critique indispensable à l'appui des données qui y sont contenues.

ces éditées ni d'importantes oeuvres de synthèse. Des renvois très utiles se trouvent aussi dans les volumes parus à l'occasion du 350e anniversaire de l'institution de la Sacrée Congrégation et dédiés à l'histoire des missions de la Propagande dans le monde entier.[1] Pour ce qui concerne les régions slaves du nord, outre l'étude fondamentale de E. Šmurlo[2] — une monographie-commentaire sur l'histoire de l'orient russe orthodoxe de 1609 à 1654 — et l'autre admirable d'A. Jaubert[3] sur la Pologne, il faut surtout rappeler les travaux des Basiliens de Rome, qui ont édité la correspondance des métropolites uniates de Kiev.[4]

En lisant les lettres de ces uniates on est frappé — et nous abordons en cela le thème de notre congrès — par les allusions aux apôtres des Slaves Cyrille et Méthode. Voyons, par exemple, le passage suivant tiré d'une lettre de J. V. Ruckij en date 1. VII. 1624: „Cyrillus et Methodius nobis ex lingua graeca in nostram nativam transtulerunt Liturgiam et totum Divinum officium, et ipsi Romae in S. Petro Missam nostram Ruthenam celebrarunt, ad quorum instantiam lingua Sclavonica a SS. Pontifice Adriano . . . donata est ut in illa Sacrum officium et aliae Laudes Divinae decantarentur."[5]

Quel est le sens de cette allusion à Cyrille à une époque et dans une région si éloignées de celles où se déploya l'activité des frères de Salonique?

Notre dossier de cyrillometodiana ruthenica comprend, pour cette période, toute une série d'autres citations et de matériaux analogues. Qu'il nous suffise de mentionner ici la pièce la plus importante, c'est-à-dire un manuscrit provenant des uniates ruthènes et contenant la *Vita Constantini*. Il s'agit d'un code (le *Vat. slav.* 12) qui est déjà bien connu aux paléoslovénistes, mais qui a été jusqu'à présent utilisé en relation avec une autre problématique, à savoir la critique du texte de la légende pannonienne.[6] Quant à nous, l'oeuvre nous intéresse du point de vue du milieu d'où elle sort. Comme déjà à propos du passage de Ruckij dont on vient de parler, nous nous demandons: quel est le sens de la présence d'un texte comme la

---

[1] Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. I—III. Rom — Freiburg — Wien, 1972.

[2] E. Šmurlo. Rimskaja Kurija na russkom pravoslavnom vostoke v 1609—1654 godach. Praga, 1928. En dépit d'un certain esprit polémique qui l'anime à l'égard du Saint Siège, l'oeuvre de Šmurlo continue à représenter, cinquante ans après son apparition, un point de repère fondamental dans l'historiographie des rapports entre l'Orient russe orthodoxe et Rome car elle est entièrement fondée sur l'utilisation systématique et subtile de documents de première main.

[3] A. Jaubert. De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. 1517—1648. Paris, 1974.

[4] Epistolae J. V. Rutskyj (1613—1637). Romae, 1956; II. Epistolae R. Korsak, A. Sielava, G. Kolenda (1637—1674) [Documenta romana Ecclesiae catholicae in terris Ucrainae et Bielarusjae cura PP. Basilianorum collecta et edita. Epistolae Metropolitarum, Archiepiscoporum et Episcoporum, I—II]. Romae, 1956.

[5] J. V. Rutskyj. Op. cit., 113. Ruckij connaît sans doute les plus anciennes sources slaves sur les frères de Thessalonique. En effet, dans le texte que nous avons cité on retrouve — à bien lire — l'écho d'un passage de la Vita Constantini: „transtulerunt Liturgiam et totum Divinum officium".

[6] Entre autres un slavisant italien, N. Radovich, a annoncé (Le pericopi glagolitiche della Vita Constantini e la tradizione manoscritta cirillica, Napoli, 1969, p. 167, n. 126) l'édition phototypique de la Vita Constantini contenue dans le Vat. slav. 12, mais son projet n'a pas encore eu de suite.

Vita Constantini dans un manuscrit copié à l'intérieur de l'Eglise ruthène uniate? Nous essayerons de donner une réponse à ces questions.

Le *Vat. slav.* 12 — et nous sommes finalement au centre de notre exposé — est un manuscrit du XVII^e siècle avec des traits biélorusses. Il se compose pour une part de documents concernant le Concile de Florence et l'Union de l'Eglise ruthène et pour une autre de quatre pièces hagiographiques. Sur le *Vat. slav.* 12 a dernièrement paru l'excellente description de J. Krajcar[7] qui met en évidence les liens de cette oeuvre avec le milieu uniate gravitant autour du monastère de la Sainte Trinité de Vilne. Toutefois beaucoup de problèmes restent encore à résoudre: de la datation du manuscrit qui, selon Krajcar, oscille entre 1605 et 1620, à la langue, à une plus précise identification du milieu où il a été composé, etc. Ici nous nous bornerons à rechercher la justification structurale de l'ensemble du texte, ou bien nous tâcherons plutôt de comprendre les rapports existant entre la légende pannonienne ici contenue et les autres pièces du sbornik. Nous essayerons d'expliquer ces rapports sur l'arrière-plan des débats doctrinaux, qui dans l'Ukraine des premières décennies du XVII^e siècle virent d'étranges rencontres (étranges parce que parfois elles se transformèrent en défis véritables): la rencontre et le défi 1) d'un côté des catholiques et des uniates à l'égard des orthodoxes, 2) d'un autre côté des catholiques à l'égard des uniates, 3) d'un autre côté encore des uniates seuls à l'égard des orthodoxes.

Outre la *Vita Constantini,* le dossier hagiographique comprend: 1) la translation des reliques de saint Nicolas (ff. 14^v—18^r), 2) le *Skazanie* des saints martyres Boris et Gleb (ff. 106^r—117^v) et 3) l'homélie de G. Camblak pour le 29 juin (le jour des saints Pierre et Paul) (ff. 118^r—136^v).

1. Dédions tout d'abord quelques mots au *Skazanie de Boris et Gleb,* saints russes autochtones, contribution slave à la troupe des saints de l'Eglise chrétienne. Il s'agit d'un témoin du *Skazanie* qui n'a pas été jusqu'à présent utilisé du point de vue de la tradition manuscrite de ce texte célèbre. Il faut donc l'étudier même pour cet aspect. Notre approche du texte est toutefois différente. Il s'insère, en outre, dans un filon d'études peu cultivé, c'est-à-dire l'histoire idéologique de sa lecture. Eh bien, dans notre cas il suffit de remarquer que, associé aux notes sur le Concile de Florence, le *Skazanie* révèle clairement sa tendance: au Concile de Florence le culte des saints Boris et Gleb — sous leurs noms de baptême Roman et David — fut accueilli par l'Eglise de Rome. Les deux saints sont donc les garants de la *pureté* de l'Eglise russe.

2. Le souvenir de la *translation de saint Nicolas* de la ville de Myre à celle de Bari (1087) est fêté par l'Eglise latine le 9 mai. L'Eglise grecque ne le commémore pas, au contraire de l'Eglise russe qui dans ce cas suit étrangement l'Eglise latine. On sait qu'en Russie la translation de saint Nicolas à Bari était fêtée le 9 mai déjà à la fin du XV^e siècle.[8]

Le récit de l'anonyme slave révèle une sympathie marquée pour la ville de Bari, les Latins et le Pape. Une bienveillance analogue est aussi réser-

[7] J. Krajcar. Some Remarks on the Vat. Slav. 12. — Orientalia Christiana Periodica, 35, 1969, 2, 497—508.

[8] I. Šljapkin. Russkoe poučenie XI veka 'O perenesenii moščej Nikolaja čudotvorca' i ego othošenie k zapadnym istočnikam. S. Peterburg, 1881, 3 (texte de Macaire).

vée aux personnages orthodoxes qui paraissent dans le récit (le pope auquel saint Nicolas se manifeste en rêve, les deux moines orientaux qui s'embarquent à la suite des reliques du saint). On peut supposer avec Lieb[9], qui a étudié les rapports entre Kiev, Byzance et Rome au XIe siècle, qu'à l'époque à laquelle l'auteur russe écrivait (ou bien traduisait) les rapports entre Rome et Kiev étaient bien différents de ceux qui auraient existé par la suite entre Rome avec sa primauté intransigeante et Moscou, rempart de l'orthodoxie. Il s'agit d'une thèse vraisemblable. Toutefois ce qui nous intéresse ce n'est pas la réalité historique de ces rapports amicaux entre les deux villes au XIe siècle, mais ce qu'on pensait à ce sujet à l'époque et dans le milieu d'où provient le récit en question. Nous avons de la chance! Dans le traité *O falšovanju pism sloven'skich* (1611) de J. Kuncewicz on lit à ce propos: „Quand le patriarche. . . Céroularios . . . refusa l'obéissance au pape, les nôtres ne voulurent plus l'écouter, mais donnèrent l'obéissance au pape, d'après ce qu'on peut voir dans l'histoire. . . sur la translation des reliques de saint Nicolas le jour 9 de mai. Ce fut le pape Urbain même qui institua la fête dans la 102e année de la christianisation des Russes et la Russie l'accueillit".[10]

Quelle est donc dans notre sbornik la fonction du récit sur la translation de saint Nicolas? Autrement dit, quel est le but d'une narration qui prouve l'existence d'*anciens* liens entre l'Eglise russe et l'Eglise latine? C'est bien évident: c'est une invitation à les renouveler.

3. Examinons maintenant la troisième pièce du dossier hagiographique du *Vat. slav.* 12. L'auteur, G. Camblak, est un écrivain qui pour les orthodoxes signifie l'apostasie, l'Union, le catholicisme. A l'hostilité de la tradition orthodoxe fait pendant la sympathie avec laquelle les catholiques traitent le métropolite en exaltant ses qualités de piété et de sagesse.[11] Camblak est donc une figure dont la présence dans notre sbornik n'est pas casuelle. Mais encore une fois, il n'est pas question — comme il ne l'était pas à propos de saint Nicolas — de rechercher ici la vérité historique. Ce que nous voulons savoir c'est quelle idée avait-on de Camblak au commencement du XVIIe siècle dans cette région entre Pologne et Russie. Eh bien nous avons un témoignage clair à ce propos. Il est d'un fils spirituel de Kuncewicz, le métropolite uni Leo Kreuza. Dans son *Oborona unii* (1617) on lit en effet: „Camblak et Euthyme, patriarche de Tărnovo. . . écrivirent au synode de Constance en Allemagne et proposèrent une rencontre en vue de conclure l'Union entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine."[12]

Dans le même ouvrage Kreuza essaie de fonder la thèse de la conversion catholique de Camblak sur la présence de l'attribut *pervoverchovnyj*, qui dans l'homélie pour le 29 juin accompagne le nom de Pierre[13] et semble faire allusion à l'idée de la suprématie de cet apôtre sur les autres (idée qui, comme chacun sait, constitue un des pivots de la doctrine catholique). Dans la première moitié du XVIIe siècle le terme *pervoverchovnyj* engendra des polémiques passionantes entres catholiques et orthodoxes car la question

[9] B. L i e b. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Paris, 1924.

[10] Cité dans P. N. Ž u k o v i č. O neizdannych sočinenijach Josafata Kuncevi-ča. — Izvestija ORJAS, 14, 3, 209.

[11] Cf. A. I. J a c i m i r s k i j. Grigorij Camblak. S. Peterburg, 1904, 431.

[12] Russkaja Istoričeskaja Biblioteka, IV.

[13] Ibidem.

de la primauté de Pierre constituait — et aujourd'hui constitue encore — l'obstacle principal à la réunion des branches séparées de l'Eglise universelle. Kuncewicz, entre autres, écrivit une petite brochure polémique à ce sujet *(O staršenstve Petra)* pour rappeler que l'autorité du Siège pontifical fut reconnue par les sept conciles oecuméniques et que maintes fois les conciles même firent appel au jugement des papes.[14] Par conséquent, la présence de G. Camblak à côté de celle de saint Nicolas dans le sbornik ruthène souligne l'existence d'un autre élément d'Union avec Rome. Cette fois-ci il ne vient pas d'une région éloignée, mais de l'intérieur même de la Slavia et d'une époque plus récente. Ce personnage qui réunissait en lui les traditions prestigieuses de l'école slave méridionale avec celles des terres plus occidentales de la Russie s'était uni à Rome et montrait à ses ouailles le chemin à suivre.

D'après tout ce que nous venons de dire, nous pouvons maintenant comprendre quelle est la tendance de la légende pannonienne dans le sbornik biélorusse: contre les accusations d'hérésie, lancées à plusieurs reprises par le clergé polonais à l'égard de l'Eglise ruthène unie, le compositeur du sbornik souligne la catholicité de l'Eglise uniate. Et c'est Kuncewicz qui, encore une fois, nous suggère cette interprétation de la *Vita Constantini*. Dans son traité *O falšivanju pism sloven'skich* il rappelle que „lorsque le patriarche Photius, quelques décennies après le VII[e] concile, accusa le pape de Rome d'hérésie dans la doctrine de la procession du Saint Esprit et celle des azymes, l'Eglise orientale ne voulut plus le reconnaître pour chef et s'adressa au pape de Rome comme à son pasteur légitime. Cyrille et Méthode. . . bien qu'ils étaient ses disciples ne voulurent plus l'écouter, mais se rendirent chez l'évêque de Rome, qui à cette époque était le pape Adrian II . . ."[15] En deux mots: il s'agit donc pour l'auteur du sbornik de confirmer la fidélité de l'Eglise slave au Saint Siège. Mais il y a encore un autre aspect à retenir, c'est à savoir la revendication de la dignité des uniates vis-à-vis des latins. Nous savons qu'au XVII[e] siècle les évêques polonais de rite latin traitaient les ruthènes comme des Juifs et définissaient avec mépris leurs temples „synagogues"[16]. Dans la *Vita Constantini* il y a une réponse à ces évêques: chaque peuple a le droit à louer Dieu à sa manière, autrement dit l'Eglise ruthène a le droit à son existence autonome, à ses livres liturgiques slaves, à ses traditions.

Encore, dans la présence de la *Vita Constantini* dans notre manuscrit nous pouvons peut-être saisir une troisième utilisation des figures de Cyrille et Méthode par rapport aux problèmes nés autour de l'Union. Pour l'Eglise uniate il s'agissait en effet de trouver les raisons qui la poussaient à accepter l'Union avec Rome à l'intérieur de son histoire. Il fallait donc

---

[14] P. N. Žukovič. Op. cit., 212.

[15] Ibidem, 209.

[16] Le 8. III. 1625 le Nonce polonais Lancellotti écrivait à Monseigneur Ingoli: „Sappia V. S. che a trattare qua degl'uniti è come a trattar de Hebrei appresso a noi, tanto sono a nausea di tutti. . ." (E. Šmurlo. Op. cit., II, 13). La situation demeurait toujours grave si, trois ans plus tard, la Sacrée Congrégation: „Censuit. . . scribendum esse breve ad archiepiscopum Gnesnensem, ut negotia Ruthenorum unitorum commendata habeat, et suos moneat dioecesanos, ne iniuriosi sint Ruthenis praefatis, eorum ecclesias sinagogas vocando, unionem cum S. R. Ecclesia damnando, ac alia indigna efficiendo. . ." (Ibidem, 205).

s'emparer de la mission des frères thessaloniciens pour faire en sorte qu'elle devienne un événement intéressant tout directement les Ruthènes.[17] Cette idée d'associer les deux frères de Salonique dans l'histoire des Ruthènes semble se manifester dans deux rapports envoyés à Rome par le métropolite Ruckij. Dans les deux on lit, à peu près dans les mêmes termes: „Et primum quidem apud Ruthenos eluxit fides catholica non schysmatica per viros catholicissimos Methodium et Cyrillum."[18] Le fait de trouver cette interprétation dans une lettre adressée aux cardinaux de la Propagande, tandis qu'elle n'apparaît pas dans la littérature polémique adressée aux orthodoxes locaux, nous fait penser que nous nous trouvons en présence d'une construction *ad hoc* pour les membres du Sacré Collège. Malheureusement nous ne pouvons pas reconstruire — uniquement sur la base des documents connus — les raisons d'une telle opération. Toutefois ce que nous pouvons quand même entrevoir c'est la façon dont Ruckij est arrivé à sa thèse. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles en Occident était diffusée la croyance que les Russes Ruthènes avaient été convertis à plusieurs reprises. Exception faite pour celle légendaire due aux saints apôtres Thaddée et Barthélémy, la première conversion aurait eu lieu sous l'empereur byzantin Basile le Macédonien, à l'époque où les saints Cyrille et Méthode évangélisaient les Slaves. Cette opinion est exprimée très clairement dans les *Annales* de C. Baronius,[19] le célèbre texte d'historiographie ecclésiastique qui constitua la source fondamentale de tant d'écrivains soit des régions qui nous intéressent que de la Péninsule balkanique. A peu près avec les mêmes mots, signe évident de la diffusion de cette théorie dans la zone géographique dont nous nous occupons, le successeur de Ruckij au siège de métropolite uni, Raphaël Korsak, écrit en 1634: „ultra historiam de conversione Ruthenorum sub SS. Apostolis Thadaeo et Bartholomaeo, primo sunt conversi [Rutheni] sub Basilio Macedone, Imperatore Graecorum, quo tempore etiam Sanctus Cyrillus et Méthodius converterunt Schlavones. . ."[20]. Le simple rapprochement de deux événements différents, qui chez Baronius et Korsak sont relatés par un simple rapport temporel — „[Rutheni] conversi sunt... quo tempore... Cyrillus et Methodius converterunt Schlavones" — se transforme chez Ruckij dans un événement unique: „primo apud Ruthenos eluxit fides christiana *per* viros catholicissimos Methodium et Cyrillum".

En conclusion, bien que les résultats de nos recherches nous fassent entrevoir quelques raisons qui amenèrent à la compilation du *Vat. slav.* 12, affronter décisément le thème de sa destination est une question assez délicate, surtout si l'on considère que nous ignorons encore comment le

[17] Un processus semblable se produisit en Bulgarie aussi. Dans le Breviores Vitae de Cyrille et de Méthode on raconte que Cyrille vint de Moravie en Bulgarie pour prêcher le Christ aux Bulgares et que Méthode fut le Maître des Bulgares (Cf. P. A. Lavrov. Materialy po istorii voznikovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti. Leningrad, 1930, 101 ss.). Il s'agit évidemment d'un pieux mensonge de l'hagiographie bulgare!

[18] J. V. Rutskyj. Op. cit., 113. L'affirmation est contenue dans une Informatio de statu ecclesiae unitae (Archives vaticans, Archivum Nuntiaturae Varsoviensis, vol. 98, ff. 20—21) en date 1. VII. 1624 et se répète dans la Amplissima dissertatio de la même année (Archives de la Propagande, Scritture Riferite nelle Congregazioni generali, vol. 337, ff. 190—209).

[19] C. Baronius. Annales Ecclesiastici. . . Romae, 1588. . . (Appendice au tome VII).

[20] R. Korsak, A. Sielava, G. Kolenda. Op. cit., 118.

code biélo-russe se trouve aujourd'hui à Rome (s' il y arriva pour ainsi dire par hasard ou bien s'il y fut porté — mais alors quand et par qui — et pour quelque raison déterminée). Pour le moment nous pouvons seulement dire que le fait même de l'existence d'un sbornik ainsi conçu témoigne une attitude différente de Rome d'un côté et des uniates (et des orthodoxes aussi) de l'autre à l'égard du problème de l'Union. Le Saint Siège eut toujours de la peine à comprendre la psychologie des non-unis qu'il considérait schismatiques et — en tant que tels — pécheurs à ramener sur le droit chemin. Par conséquent il exigeait d'eux l'acceptation totale d'une série de points qui opposent les deux doctrines (la primauté du Pape, la procession du Saint Esprit, les azymes, le purgatoire, la vénération des saints, etc.). Du côté uniate et orthodoxe, au contraire, une fois surmonté l'obstacle de la primauté de Pierre (voir l'affaire Mohyla)[21], nous constatons la tendance à considérer comme secondaires („vocales non réales")[22] les autres différences doctrinales et à rechercher la justification pour l'Union, non pas dans la simple soumission des orientaux à l'Eglise de Rome (car le Concile de Florence a reconnu les deux branches de l'Eglise militante), mais dans la récupération des traits communs aux deux confessions.

[21] Dans la Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graece Religionis, oeuvre à ce qu'il semble du métropolite orthodoxe de Kiev P. Mohyla (Cf. A. G. W e l i k y j. Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'Unione delle Chiese nell'anno 1645. — Mélanges Eugène Tisserant, III, Città del Vaticano 1964, 451—473) nous assistons à un effort intéressant pour concilier les positions catholiques et orthodoxes en matière de primauté papale sur la base du principe qu'il faut conserver ce qui était originairement (c'est-à-dire la primauté du Pontife, anciennement reconnue par les orthodoxes aussi) et abolir ce qui n'y était pas (c'est à dire la surintendance directe du rite latin sur le rite grec).

[22] A. G. W e l i k y j. Op. cit., 468.

K. Habovstiaková

O CYRILOMETODOVSKEJ TRADÍCII NA SLOVENSKU

Cyrilometodovská tradícia nielen na Slovensku, ale aj v dejinách iných slovanských a európskych národov zohrala pozitívnu úlohu.[1] Pravda, iba vtedy, ak sa nechápala priúzko iba ako reminiscencia na náboženskú misiu solúnskych bratov, ale v širších súvislostiach ako boj za jazykovú a národnú rovnoprávnosť'.[2]

Obdobie účinkovania Konštantína a Metoda na Vel'kej Morave bolo síce pomerne krátke, ale ako obdobie, v ktorom boli položené základy slovanského písomníctva[3], má mimoriadny význam v dejinách slovenského národa a aj mnohých iných slovanských národov ako východisko pre d'alší rozvoj slovanského písomníctva i ako inšpiračný zdroj v rozličných odvetviach kultúry i ako svetlý príklad histórie povzbudzujúci neskôr slovanské národy v boji za samobytnosť, za vlastný jazyk a národnú kultúru.

Zhodnoteniu významu cyrilometodovskej tradície na Slovensku zo širších aspektov sa venovala v ostatnom čase osobitná pozornosť najmä pri príležitosti 1.100 výročia príhodu solúnskych bratov na Vel'kú Moravu, ako aj pri príležitosti výročia smrti Konštantína-Cyrila.[4] V našom príspevku pokúsime sa o stručné rezumovanie naznačenej problematiky.

---

[1] Porov, napr. E. Georgijev. Deloto na Kiril i Metodij — prinos na bъlgarskija narod v obšto slavjanskoto istoričesko razvitije. — Istor. pregled, 1969, No 3, 3—15 a aj v zborníku: Deloto na Konstantin-Kiril filosof. Sofija, 1972, s. 111—126.

[2] Porov. M. Kopecký. Cyrilometodejská tradice v starší české literatuře. — In: Magna Moravia. Praha, 1965, s. 567.

[3] O staroslovienskej literárnej tvorbe na Vel'kej Morave je dnes bohatá literatúra. Z dôležitejších prehl'adov pozri aspoň: M. Weingart. Československý typ cirkevnej slovančiny. Bratislava, 1949; Fr. Sławski. Piśmiennictwo staroslowiańske na terene Wielkich Moraw i Panonii w dobie cyrilo-metodiańskej. — Życie i Myśl, 1951, s. 7—32; K. Horálek. K překladatelské činnosti Metodějově. — Slavia, 25, 1956, 191—193; F. Grivec. Konstantin und Method, Lehrer der Slawen. Wiesbaden, 1960. V. F. Mareš. Drevneslavjanskij literaturnyj jazyk v velikomoravskom gosudarstve. — Voprosy jazykoznanija, 1961, 12—23; E. Pauliny. Slovesnosť a kultúrny jazyk Vel'kej Moravy. Bratislava, 1964, 245 s. Heslovitý prehl'ad literárnej tvorby na Vel'kej Morave s hlavnou literatúrou a vydaniami prameňov pozri v: Slovníku jazyka staroslověnského. Zoš. 2. Praha, 1959, LXII—LXX.

[4] Pozri E. Pauliny. Cit. d. a zborníky štúdií Vel'ká Morava a naša doba. K 1.100 výročiu príchodu Cyrila a Metoda. Bratislava, 1963, 253 s,; Apoštoli Slovienov. Sborník štúdií s obrázkovou prílohou. K 1.100 výročiu príchodu Cyrila a Metoda na Vel'kú Moravu. Bratislava, 1963, 154 s., Dedičstvo otcov. K 1.100 výročiu smrti sv. Cyrila a 100. výročiu založenia Spolku sv. Vojtecha. Zborník štúdií. Zostavil Anton

Hoci po vyhnaní Metodových učeníkov z Vel'kej Moravy a po zákaze staroslovienskej liturgie (pápežom Štefanom V. listinou z r. 885) našlo staroslovienske písomníctvo živnú pôdu najmä mimo dnešného slovenského územia, predsa sa i v nasledujúcich storočiach zachovali isté stopy po účinkovaní Konštantína a Metoda na Slovensku a o ich uctievaní, resp. o kulte svätých uctievaných najmä vo východnej cirkvi a uctievaných u nás zásluhou Konštantína a Metoda.

Zmienky o používaní staroslovienskej liturgie ešte koncom 10. stor. sú v tzv. Kristiánovej legende. „Vita et passio s. Venceslai et s. Ludmilae aviae cius" z konca 10. stor.[5]

Z neskorších storočí nemáme z dobových historických prameňov priame dôkazy o tom, že by cyrilometodovské dielo žilo a rozvíjalo sa. Nepriamo naň však poukazuje mad'arská cirkevná terminológia slovanského pôvodu, existencia východných gréckych kláštorov ešte v 11. a v 12. stor. v Uhorsku (vo Veszpréme, v Tihani, na Vyšehrade a pravdepodobne aj na slovenskom území), ako aj významné postavenie Nitry ako správneho a kultového strediska (benediktínsky kláštor na Zobore, výsada konat' božie súdy, založenie biskupstva a i.).[6]

Pravda Konštantínom a Metodom zavedené používanie slovanskej (domácej) reči v liturgii pretrváva čiastočne i nad'alej. O tom, že na Slovensku slovanská reč z bohoslužieb celkom nevymizla, svedčia aj tzv. synodálne dekréty. Napríklad druhá synoda z r. 1104 alebo 1105 nariad'uje „Ut omnino dominico die in majoribus ecclesiis evangelium et epistola et fides exponatur populo, in minoribus vero ecclesiis fides et oratio dominica", teda „aby sa v každú nedel'u vo väčších kostoloch vykladalo l'udu evanjelium, čítanie a vyznanie viery a v menších kostoloch vyznanie viery a modlitba Pána."[7] Podobne aj v synode ostrihomského arcibiskupa Vavrinca a jeho sufragánov — biskupov z r. 1114 (za král'a Kolomana) sa v hlave druhej prikazuje, „aby sa reč l'udu používala vo väčších farnostiach na výklad evanjelia a epištoly, v menších farnostiach na vyznanie viery a v modlitbách.[8] Aj z nariadenia synody z r. 1382 máme svedectvo o tom, že ten, čo nevie latinsky, má pri krste používat' vlastný jazyk.[9]

Bagin. Bratislava, 1970, 194 s. a i. Aj v časopisoch a denníkoch vyšli pri týchto výročiach viaceré príspevky, hodnotiace osobnosti Cyrila a Metoda, ako aj význam cyrilometodovskej tradície u nás a v slovanskom svete. V tomto čase vyšla aj cenná edícia materiálov Pramene k dejinám Vel'kej Moravy. Bratislava, 1964, 2. opr. a rozš. vyd. 1968. Tematická bibliografia týchto príspevkov však u nás nebola vydaná. Vyšla iba výberová bibliografia, ktorú zostavila D. L e h o t s k á. Po stopách slovanských predkov. Odporúčajúca bibliografia k 1.100 výročiu Cyrila a Metoda. — In: Bibliografické informácie. Súpisy. Prehl'ady. Zoznamy. Martin, 1963, 10 s. V bibliografickom spracovaní cyrilometodovskej problematiky môžu nám byt' Bulhari vzorom.

[5] Porov. J. V a š i c a. De cultu ss. Cyrilli et Methodii in Bohemia et Moravia saec. XII. usque ad saeculum XVIII — In: Acta VII. Conv. Velehr. Olomouc, 1937, s. 138.

[6] Porov. J. T i b e n s k ý. Vel'komoravská a cyrilometodejská tradícia v živote slovenskej feudálnej národnosti. — In: Vel'ka Morava a naša doba, s. 68—69.

[7] Porov. E. P a u l i n y. Dejiny spisovnej slovenčiny. I. Od začiatkov až po Ľudovíta Štúra. Bratislava, 1966, s. 10.

[8] „De sermone ad populum. In omni Dominico die in majoribus Excelesiis Evangelium et Epistola exponatur populo, in minoribus vero fides et oratio. Pozri C. P é t e r f f y. Sacra concilia Viennae 1742. s. 54. Citované podl'a J. P ö s t é n y i h o. Cyrilo-metodská tradícia na Slovensku. — In: Apoštoli Slovienov, s. 126.

[9] „Sed qui nescit litteras baptizans, hoc vulgariter dicat" — Kto neovláda písmo (t. j. nemá latinské vzdelanie), môže to povedat l'udovým jazykom — Porov. E. P a u l i n y, tamže, s. 10.

Pravda, uvedené svedectvá o používaní domácej reči pri cirkevných obradoch nemusia byť iba v dôsledku cyrilometodovskej tradície, veď v istom rozsahu používali slovanskú reč pri pôsobení medzi Slovanmi aj nemeckí kňazi, ako o tom svedčia napríklad tzv. Frizinské pamiatky, a popri dominantnom postavení latinčiny v rímsko-katolíckej cirkvi používala sa aj inde reč ľudu v istom obmedzenom rozsahu i pri cirkevných obradoch.

Na poli cirkevnom sa hodnotí ako odraz pôsobenia cyrilometodovskej byzantskej misie aj kult sv. Kozmu a Damiána, uctievaných najmä vo východnej cirkvi. Ku cti týchto svätých boli na Slovensku zasvätené kostoly v obci Biskupice v blízkosti trenčianskeho hradu (ešte v 14. stor.), v obci Kšinná blízko hradu v Uhrovci a v obvode bratislavsko-devínskeho hradiska v Dúbravke.[10]

Liturgická úcta Cyrila a Metoda na Slovensku sa však pred polovicou XIV. stor. nedá dokázať, čo súvisí najmä s odporom rímskych cirkevných kruhov k staroslovienskej liturgii.

Pre oživenie cyrilometodovského kultúrneho odkazu malo osobitný význam založenie slovanského kláštora Emauzy v Prahe Karolom IV. Slovanskú liturgiu tam pestovali mnísi benediktíni osadení z Chorvátska. Z tohto obdobie je doložená aj úcta sv. Cyrila a Metoda. Na provincionálnej synode r. 1349 sa stanovil sviatok sv. Cyrila a Metoda na 9. marca. Je to prvá správa o úradnej úcte týchto svätých. Zo Slovenska máme z tých čias svedectvá o svätení sviatku sv. Cyrila a Metoda (taktiež 9. marca) až z neskorších rukopisných misálov, a to zo 14. stor. z Missale Capitulae Scepusiensis saec. XIV.[11] a z prvej štvrtiny 15. stor. z Missale Posoniense saec XV.[12] V 18. stor. sa sviatok Cyrila a Metoda svätil 14. marca. V 15. stor. na Slovensko sa dostávajú z Moravy aj legendy o solúnskych bratoch. V minulom storočí objavil F. Sasinek na fare v Kremnici 354 — stranovú rukopisnú knihu (ktorá bola za čas majetkom „d[omi]ni Stanislai de Olomouc") a v nej okrem iného v breviárovej časti aj legendu zv. Quemadmodum, ktorá vznikla pravdepodobne za čias Karola IV. na základe legendy Diffundente sole a legendy Tempore Michaelis. Jej autorom je asi Mikuláš Zaczer de Odra, ktorý bol olomúckym kanonikom a od r. 1446 farárom v Kremnici.[13]

V širšom rozsahu sa však priama cyrilometodovská tradícia v živote slovenskej feudálnej národnosti neuplatnila. Stopy po účinkovaní Konštantína a Metoda a jeho žiakov vo Veľkej Morave sa zachovali i v miestnych

---

[10] Porov. J. Pösténvi. Cit. d., s. 124—126.

[11] Originál je uložený v Budapešti v Magyar Nemzeti Múzeum, c. l. m. ae. 92. Tamže je aj zmienka o kázni „ydomate morauicali" Za miesto vzniku tohto kódexu sa pokladá Červený kláštor na Dunajci v Spiši.

[12] Originál je uložený v Budapešti v Magyar Nemzeti Múzeum, sign. Mus. nationale, c.t. m. ae. 214. Tento misál patril bratislavskej kapitule. Rukopis objavil r. 1941 F. Zagiba pri muzikologických štúdiách. Upozornil naň J. Stanislav. Historica slovaca 1940/41. Porov. aj J. Pösténvi. Cyrilometodská tradícia na Slovensku. — In: Apoštoli Slovienov, s. 124, 126.

[13] Porov. L. Belás. Cyrilometodovská tradícia na Slovensku v neskorom stredoveku. — In: Dedičstvo otcov. Zborník štúdií. Zostavil A. Bagin. Bratislava, 1970, s. 27—29.

názvoch (najmä v názvoch obcí).[14] Ľudová tradícia a ľudová etymológia spája aj niektoré iné názvy obcí s účinkovaním Konštantína a Metoda. Poukázal na to v zbierkach povestí spracovaných na základe autentického ľudového rozprávania A. Habovštiak.[15]

Z cyrilometodovských základov vychádzajúci rozkvet slovanského písomníctva vo viacerých cirkevno-slovanských redakciách zanechal pamätníky i vo viacerých hlaholských a cyrilských textoch nájdených bádateľmi na Slovensku v ostatných desaťročiach.[16]

Okrem spomenutých stôp kultu Konštantína a Metoda a jeho učeníkov zanechalo veľkomoravské účinkovanie solúnskych bratov aj iný závažný kultúrny odkaz pre ďalšie generácie. Bola to myšlienka kultivovanej slovanskej spisovnej reči. Lenže výraznejší záujem o cyrilometodovské obdobie začína sa u slovenských vzdelancov objavovať až v 17. storočí, paralelne s celkovým dobovým uhorským záujmom o kult domácich uhorských svätcov, ako aj v súvise s ideovými prvkami protireformácie. Spomienky na slávne veľkomoravské a cyrilometodovské obdobie zohrali pozitívnu úlohu aj v úsilí o pestovanie rodnej reči v období intenzívnejšieho formovania ideológie slovenskej feudálnej národnosti, pravda, ešte na predstave príslušnosti Slovákov k veľkému slovanskému národu. Cyrilometodovský kult zakomponovaný do veľkomoravskej tradície stáva sa vedúcim motívom slovenského barokového slavizmu. V tejto súvislosti vyzdvihuje sa najmä význam účinkovania Cyrila a Metoda a staroslovienskeho jazyka ako jedného z bohoslužobných jazykov (napríklad, r. 1655 v úvode B. Szöllösiho k spevníku Cantus Catholici, Písne katolické, latinské, slovenské i starodávne[17]; r. 1678 v úvode zbierky prísloví Daniela Sinapia Horčičku, Neo-forum Latino-Slavonicum, Nový trh latinsko-slovenský; r. 1697 v dizertácii Ján Fischera — Picsatorisa, De origine, iure ac utilitate linquae slavonicae, neskôr v diele historika J. K. Jordana, Do originibus Slavicis, Viedeň 1745, zv. 4, kapit. De dialecto slavonica 147 a i.). Mimoriadne silným pátosom je podfarbená oslava slovanskej reči v predhovore k Českej mluvnici P. Doležala (Grammatica bohemo — slavica, Posonii 1746), ktorý napísal pólyhistor a vedec širokých záujmov Matej Bel.[18]

---

[14] Pozri napr. J. Stanislav. Slovenský juh v stredoveku I—II. Martin, 1948 a Z toponomastiky Veľkej Moravy a starého Slovenska. — In: Slawische Namenforschung. Berlin 1963, s. 21.—29 a Urmele limbii lui Chiril si Metodiu in toponimia si onomastica slovaca. — In: Romanoslavica, Revue des études slavo-roumaines, I/1, Prague, 1948, s. 40—68.

[15] A. Habovštiak v zbierke povesti Zlaté dukáty v Choči. Mladé letá, 1970 (povesť Ako vzniklo Medvedzie, s. 186—191); Proroctvo kráľa Mateja. Banská Bystrica 1970 (povesť Ako vzniklo meno Kraľovany, s. 5—9); Skamenená dievka. Košice, 1977 (povesť Ako vznikli dediny pri Laborci, s. 156—158).

[16] Ide o šesť jazykových pamiatok: dva pergamenové hlaholské listy chorvátsko-hlaholského pôvodu z 13.—14. stor. nájdené v Hlohovci na západnom Slovensku a tzv. Svätoantonovský glagolský dvojlist v obci Báč a štyri pamiatky písané cyrilikou, a to tzv. Ostrožnické pergamenové zlomky minejí z. 11.—12. stor., Spišské cyrilské zlomky z 12.—13. stor., Cyrilské zlomky Skutkov apoštolských a Cyrilské zlomky evanjelia sv. Jána nájdené v Univerzitnej knižnici v Bratislave.

[17] Podrobnejšie pozri J. Vilikovský. Cantus Catholici. — In: Bratislava, IX, 1935, s. 269—306. a aj J. Tibenský. Chvály a obrany slovenského národa. Bratislava, 1965, s. 46—47.

[18] Citáty z uvedených diel pozri u J. Tibenského, tamže, s. 47—55, 66—71.

Od 18. stor. sa u uhorských historikov slovenského pôvodu pozitívne vyzdvihuje podiel cyrilometodovského dedičstva pre Slovákov a Uhorsko vôbec. Prvky slovanského a slovenského národného povedomia javia sa už v diele Imago antiquae Hungariae, (Košice 1733) od Samuela Timona, ktorý býva pokladaný za zakladatel'a modernej uhorskej historiografie.[19] Aj slovenský historik Juraj Papánek (vo svojich dielach Historia gentis Slovae. De regno regibusque Slavorum, Päť kostolie 1780), napriek svojmu uhorskému vlastenectvu, vyúst'ujúcemu v úsilí posilniť uhorskú štátnosť, svojím postojom k vel'komoravskému a cyrilometodovskému obdobiu, ktorého slávu privlastňuje práve Slovákom, urobil významný prelom v staršom vcelku rozpačitom vzt'ahu Slovákov k vel'komoravskému dedičstvu.[20]

Od tých čias sa stáva vel'komoravská a cyrilometodovská tradícia významným impulzom v národno-uvedomovacom procese Slovákov, pri uzákonení spisovnej slovenčiny a v tvorbe diel písaných spisovnou slovenčinou. Na túto tradíciu nadviazala i družina Bernolákova. Od nej, z kruhu bratislavských seminaristov a profesorov, vyšiel podnet vydať ortografiu slovenského jazyka, ktorá mala byť venovaná pamiatke Cyrila a Metoda, ako aj výzva k slovenskej inteligencii spolupracovať na tomto diele. Z jedinej zachovanej odpovede na ňu, z listu Ondreja Mésaroša, dubnického farára, je zjavný súhlas a porozumenie s touto akciou a súhlas s venovaním tejto prvotiny pamiatke sv. Cyrila a Metoda.[21] Pri uzákoňovaní spisovnej slovenčiny vyzdvihovala sa najmä vážnosť slovanskej reči, ktorá sa stala za Hadriána I. a Jána VIII. štvrtým liturgickým jazykom krest'anov.[22] Predstavy mladej bernolákovskej generácie o slovacite Vel'kej Moravy a vtedajšom významnom postavení domácej reči a písomníctva aktivizovali úsilie tejto generácie približovať sa k l'udu v duchu cyrilometodovského odkazu v domácej reči.[23]

Kým u Antona Bernoláka, prvého kodifikátora slovenskej spisovnej reči, zohrala reminiscencia na slávnu cyrilometodovskú epochu s rozvinutou slovanskou spisovnou rečou významnú úlohu ako povzbudzujúci príklad pre prácu na zdokonal'ovaní slovenskej reči, u najvýznamnejšieho básnika tzv. Bernolákovej školy, u Jána Hollého, stalo sa vel'komoravské obdobie a pôsobenie solúnskych bratov Konštantína a Metoda inšpiračným zdrojom eposov Svatopluk (1833), Cyrilo-Metodiada (1835) a Sláv (1839). Hollý zobrazuje slovenský národ ako kolísku Slovanstva, ako organizátora prvej vel'kej ríše Slovanov a jeden z prvých slovanských krest'anských národov. Zámerom eposu Cyrilo-Metodiada bolo nie iba umelecké vykreslenie okolností prijatia krest'anstva u predkov dnešných Slovákov, ale aj zdôraznenie ideových pohnútok účinkovania slovanských vierozvestov, prejavujúcich sa

---

[19] J. Tibenského, tamže, s. 95—99.

[20] Ibidem, s. 109—120 a tamže, J. Papánek — J. Sklenár. Obrancovia slovenskej národnosti v 18. stor. Martin, 1958.

[21] Text listu O. Mészároša pozri u J. Tibenského, Chvály a obrany. . . s. 143—146.

[22] Pozri A. Bernolák. Grammatica slavica. Posonii, 1790, s. IX a aj v publikácii Gramatické dielo Antona Bernoláka. Na vydanie pripravil a preložil J. Pavelek. Bratislava, 1964, s. 122—123.

[23] Podrobnejšie pozri A. Mráz. Zástoj cyrilometodejskej idey u bernolákovcov.— In: Sborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. XIV. Philologica. Bratislava, 1962, s. 7—53.

najmä používaním slovanskej, nie nezrozumitel'nej nemeckej reči.[24] Tieto ideové pohnútky používania domácej reči miesto cudzej mali zároveň plnit' aj národno-buditel'ské poslanie aktuálne z hl'adiska ideológie slovenského národného obrodenia a rozvíjania národnej kultúry.[25] Básnický obraz o účinkovaní Konštantína a Metoda na Slovensku doplnil Hollý Životopisom svatích Cirilla a Metoda, slovenských blahozvestov, ktorý spolu s poznámkami pripojil k eposu.

Aj v iných vtedajších literárnych prejavoch zameraných „s rečú, s písmámi, z vidaníma knihámi náš národ, naše méno, našich potomkov, ked'ňe k zlatému, aspon ponajprv k stríbernému veku povíšit'"[26] využíva sa poukaz na slávu slovanskej reči za čias pôsobenia Konštantína a Metoda na povzbudenie pre súdobé národno-buditel'ské ciele. Fándly venoval osobitné úsilie propagácii cyrilometodovských myšlienok medzi l'udom a inteligenciou (i neslovenskou). V kázni o Cyrilovi a Metodovi[27] využíva vtedajšie poznatky o rozlohe Vel'komoravskej ríše a odkazuje i na pramennú literatúru a názory o tomto období. Interpretáciou podielu Slovákov vo vtedajšom štátnom a cirkevnom živote posilňuje ich presvedčenie slovenskej odlišnosti v pomere k iným slovanským národom i vo vzt'ahu k uhorskému stavovskému štátnemu národu.[28] Osobitne výrazne vystupuje u Fándlyho aktualizácia cyrilometodovského ideového odkazu v diele Compendiata historia gentis Slavae (Trnava 1793) zostavenom na základe Papánkových a Sklenárových kníh.[29] To, že Fándly vydáva túto knihu po latinsky, hoci v edícii Slovenského učeného tovarišstva, súvisí pravdepodobne s jej určením pre širší okruh nielen slovenskej, ale aj mad'arskej inteligencie.

Paralelu medzi literárnou činnost'ou Konštantína a Metoda tvorí aj bernolákovské úsilie o preloženie Písma ako čin zvýrazňujúci v dobovom ponímaní kultúrno-národnú aktivitu Slovákov.[30]

No nielen v katolíckej generácii bernolákovskej zohráva cyrilometodovská tradícia významnú úlohu v národno-uvedomovacom obrodenskom procese, ale aj u slovenských evanjelikov sú viaceré odkazy na túto slávnu kapitolu našej histórie. Napríklad Bohuslav Tablic v básni napísanej na pamiatku založenia Katedry reči a literatury slovenské v Prešpurce s úctou

---

[24] Podrobnejšie pozri aj K. Rosenbaum. Hollého epos o Cyrilovi a Metodovi. — In: Vel'ká Morava a naša doba, s. 116—133.

[25] Rozbor pokrokového cyrilometodovského dokazu v slovanskej literatúre z obdobia národného obrodenia obrazne nazvaný podl'a Hollého eposu podal E. Georgiev. Kirilo-Metodiada. — In: Sborník Filozofickej fakulty University Komenského. XVI. Philologica. Bratislava, 1964, s. 105—120.

[26] Citát je z knihy J. Fándlyho. Pil'ní domagši a pol'ní Hospodár. Trnava, 1792. Citované podl'a knihy J. Fándly. Výber z diela. Pripravil, úvod a poznámky napísal Ján Tibenský. Bratislava, 1964, s. 252.

[27] Concio historico-panegyrica de sanctis Slavorum apostolis Cyrillo et Methodio. — In: Fándli, J. Príhodné a Svátečné kázňe. II. Trnava, 1796. Reedícia Juraj Fándly, Výber z diela. Bratislava, 1954 s. 337—355.

[28] Porov. A. Mráz. Cit. š., s. 18.

[29] Ide o knihy J. Papánka. Historia gentis Slavae. De Regno regibusque Slavorum. . . Päť kostolie, 1780 a J. Sklenára. Vetustissimus magnae Moraviae situs. . . Bratislava, 1784.

[30] Preklad Písma do bernolákovčiny urobil ostrihomský kanonik Juraj Palkovič: Swaté Písmo starého i nového zákona. . . I, II. Ostrihom, 1829, 1832. Podrobnejšie pozri aj Š. Zlatoš. Písmo sväte u bernolákovcov.

spomína zakladatel'ov staroslovienskeho písma Cyrila a Metoda.[31] Dokonca aj Ján Kollár pôvodne zamýšľal básnicky spracovať účinkovanie slovanských apoštolov Konštantína a Metoda na Vel'kej Morave. I keď tak neurobil, predsa vo svojej básnickej epopeji Slávy dcéra (1824, 1832), zameranej na pozdvihnutie a oslavu Slovanstva, na viacerých miestach (napr. v II. piesni v sonete 99, v III. piesni v sonete 25, v IV. piesni v 12. sonete, v V. piesni v 19. sonete a i.) citovo využíva motívy o pozemskej a nebeskej sláve solúnskych bratov.[32]

V mladej štútovskej generácii využíva sa vel'komoravský kultúrny odkaz skôr ako celok, nie iba jeho parciálna cyrilometodovská zložka. S prvými prejavmi tohto národnobuditel'ského historizmu sa stretávame už v almanachu mladých štúrovcov Plody (z r. 1836).[33] Vel'komoravské obdobie stáva sa predmetom úvah o zmysle slovenských dejín[34] a aj vd'ačnou látkou námetov pre historickú prózu[35] a poéziu.[36]

Ďalším stimulom pre hlbšie poznávanie svetlej cyrilometodovskej minulosti bolo blížiace sa milénium príchodu solúnskych bratov na Vel'kú Moravu. V päťdesiatych rokoch minulého storočia našla úcta k cyrilometodovskej tradícii výraz v pomenovaní časopisu slovenských katolíkov na Cyrill a Method.[37] Už od r. 1854 začali sa organizovať prípravy na významné cyrilometodovské výročie. Samotné oslavy tohto výročia v jednotlivých slovenských mestách a dedinách mali však skôr náboženský ako národný ráz, čo bolo podmienené dobovou neprajnosťou mad'arských úradov voči Slovákom, prípadne aj zákazmi, vyšetrovaniami a trestami za účasť na oslavách.[38] Napriek nežičlivosti vtedajších uhorských politických kruhov vyústilo tisíce výročie príchodu solúnskych bratov na Vel'kú Moravu v nádeji na znovuzrodenie slovenského národného života. V jubilejnom roku 1863 bolo aj zakladajúce valné zhromaždenie Matice slovenskej, celonárodnej kultúrnej inštitúcie. Nádeje Slovákov vkladané do pôsobnosti tejto inštitúcie živili sa spomienkami na slávnu cyrilometodovskú tradíciu. Pečiatka Matice slovenskej a jej prvé publikácie mali v názvoch aj cyrilské písmo.

Celkovo možno druhú polovicu 19. stor. charakterizovať ako obdobie zintenzívneného záujmu o cyrilometodovskú problematiku. Na poli slavi-

---

[31] B. T a b l i c. Poezye. I. Vacov, 1803, s. 109—128; Porov. M. P i š ú t. K. R o s e n b a u m, V. K o c h o l. Dejiny slovenskej literatúry. II. Bratislava, 1960, s. 95—96.

[32] Podrobnejšie pozri E. G e o r g i e v. Cit. š., s. 109—110.

[33] Pozri napr. úvodný krátky prehľad udalostí na oboru Slovenska, báseň L. Š t ú r a, Óda na Zobor a T. H r o š a, V rozbořeném hradu Děvínu zniklá myšlení, S. C h a l u p k u, Smutek, Má vlast a aj. G. G r o s s m a n n o v, Životopis Svatopluka.

[34] Napr. v práci Ľ. Š t ú r a. Starý a nový věk Slováků. Práca bola dokončená r. 1841, ale tlačou ju vydal z rukopisu až J. Jirásek v Bratislave r. 1935.

[35] Napr. J. M. H u r b a n. Svatba krále vel'komoravského. Almanach. I. Nitra, 1842, Svatoplukovci aneb pád říše velkomoravské (Květy, 1844).

[36] Napr. J. M. H u r b a n. Osudové Nitry (Almanach I. Nitra, 1842), J á n B o t t o, Žial'by Svätobojove (1850), J. K r á l' Smrť Světopolka, krále Velkomoravské a i. Podrobnejšie pozri aj J. B u t v i n. Vel'komoravská a cyrilometodejská tradícia u štúrovcov. — In: Vel'ká Morava a naša doba, s. 136—159.

[37] Časopis vydávali i Banskej Štiavnici v rokoch 1850—1851. J. Palárik a A. Radlinský; od r. 1852 M. Chrástek a J. Slotta. V r. 1863—1865 mal tento časopis literárnu prílohu Slovesnosť, ktorú redigoval A, Radlinský a F. Sasinek.

[38] Podrobnejšie o tom pozri J. V r a b l e c, A. B a g i n. Jubilejné cyrilometodovské slávnosti (1863) na Slovensku. — In: Dedičstvo otcov, s. 47—62 a aj V. J. G a j d o š. Cyrilometodovské tisícročie v záznamoch Mórica Alstera. — Tamže, s. 63—77.

stického bádania mali vúžnamný podiel Pavol Josef Šafárik[39] a Martin Hattala.[40] V súvislosti so spomínaným tisícročným jubileom vyšli aj viaceré práce F. V. Sasinka[41], P. Dobšinského[42] ako aj zborník[43] a viaceré oslavné básne.[44] Ďalším stimulom pre využívanie cyrilometodovského dedičstva boli výročia Cyrilovej a Metodovej smrti. Almanach Živena[45] bol venovaný „Pamiatke svätých prvoučitel'ov slavianskych Cyrila a Metoda pri tisícletnej rozpomienke na blaženú smrt' Metodovu". Z literárnovedného hl'adiska zhodnotil účinkovanie Cyrila a Metoda Daniel Záboj Lauček.[46] Slávnostným poetickým pátosom ospieval básnik Pavol Országh-Hviezdoslav tých, čo „nesú knihu života s sebou" v skladbe „Žalm na tisícročnú pamiatku vierozvestov sv. Cyrila a Metoda" (1885).

Kým v období, ked' Slováci nemali svoj samostatný štát a kultivovaný spisovný jazyk a trpeli aj pod cudzím národnostným útlakom, bola spomienka na slávnu cyrilometodovskú epochu slovanských dejín predovšetkým posilou v boji za národné práva a národnú kultúru, v období po založení spoločného štátu Čechov a Slovákov stráca už cyrilometodovská idea svoju bojovnú revolučnú funkciu. Po založení ČSR v politických kruhoch sa však cyrilometodovský odkaz neraz i nevhodne využíva i zneužíva.[47]

Vel'komoravské obdobie stáva sa však postupne aj predmetom seriózneho vedeckého záujmu. Súvisí to aj s celkovým rozvojom školstva a vedy v Československu. Zo slovenských jazykovedcov najviac pozornosti venoval tomuto obdobiu prof. Ján Stanislav, DrSc., nositel' Radu Cyrila a Metoda. I. stupňa Bulharskej l'udovej republiky. J. Stanislav vydal viaceré pramenné práce a štúdie o živote a účinkovaní Konštantína a Metoda a jeho žiakov a o toponomastike Vel'kej Moravy a starého Slovenska. Svedectvá vel'komoravského obdobia v starej slovenskej toponomastike si všímal aj R. Krajčovič.[48] Ďalší významný slovenský jazykovedec Eugen

---

[39] P. J. Šafárik. Geschichte der slavischen Sprache und Literatur nach alleu Mundarten. Budapest, 1826; Geschichte der südslawischen Literatur. I, II, 1862.

[40] Z prác M. Hattalu týkajúcich sa staroslovienčiny sú najdôležitejšie o poměru cyrillčiny k nynějším slovanským (1855), Mnich Chrabr, příspěvek k objasnění původu písma slovanského (1858), O ablativě ve slovančině a litvančině (1857—1858) a i.

[41] F. V. Sasinek. Život sv. Cyrilla a Methoda. Trnava, 1863, 44 s.

[42] P. Dobšinský. Pamiatka pred tisíc rokmi v národe slovenskom uvedeného krest'anstva. Budín, 1863, 18 s.

[43] Pamätník slovenských poslucháčov katolíckeho bohoslovia k tisícročnej oslave svätého Cyrila. Rozpomienka na kňazské druhotiny sv. otca pápeža král'a Pia IX. Skalica, 1869, 192 s.

[44] Např. básne A. Sládkoviča „Pamiatka pre deň 4. augusta 1863" a „Lipa cyrilometodejská" (1863).

[45] Živena. Národní almanach. Zostavil sekretár Živeny Ambro Pietor. Martin, 1885, 310 s.

[46] D. Z. Lauček. Po tisíc rokoch. Pamiatke svätých slovanských apoštolov. — Národnie noviny, 1885, č. 1—7; a aj knižne pod názvom Sv. Cyrill a Method, apoštolovia slovenskí, jich význam v cirkvi krest'anskej vôbec a v Slovanstve zvlášte. Martin, 1885, 72 s.

[47] O tom pozri podrobnejšie v štúdii M. Kropiláka. Vel'komoravská a cyrilometodejská tradícia po vzniku ČSR. — In: Vel'ká Morava a naša doba, s. 185 a nasl.

[48] Pozri napr. Ríša Vel'komoravská. Sborník vedeckých prác. Zostavil dr. J. Stanislav. Praha—Bratislava, 1933, 2. vyd. 1935; príspevky J. Stanislava. Slovienska liturgia na Slovensku a sídlo Metodovo a Gorazdovo. — Historica Slovaca, 1—2, 1940—1941, s. 5—43; K otázke účinkovania Cyrila a Metoda na Slovensku. — Kultúra, 15, 1943, s. 449—466; Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda. Zostavil a preložil J. Stanislav. Praha, 1933, s. 88, 2. vyd. 1934, 3. vyd. (dolpnené). Martin, 1950, 224 s.;

Pauliny venoval sa výskumu[49] kultúrneho jazyka Vel'kej Moravy. Výskumu cirkevnoslovanských pamiatok a staroslovienčiny sa venovali u nás aj A. Bagin, A. Mišković a V. J. Gajdoš a iní.[50] Osobitný záujem prejavili o vel'komoravské obdobie v ostatných rokoch aj slovenské archeológovia a historici.[51]

V krásnej literatúre sa ako predmet umeleckého spracovania nevolí priamo cyrilometodovská problematika v uršom zmysle, ale skôr vel'komoravské historické obdobie ako celok, najmä však dramatická postava kráľa Svätopluka. Osudy tohto vel'komoravského panovníka spracovali v historických románoch Ľ. Nádaši-Jégé (1928), M. Ferko (1975), Ľ. Zúbek Ríša Svätoplukova (1969) a v podobe opery pod názvom Udatný kráľ' Alexander Moyzes (1967) a pod názvom Svätopluk Eugen Suchoň (1960). Vo všetkých týchto dielach stojí v pozadí i cyrilometodovská problematika.

Hoci t'ažisko celoživotného a kultúrneho diela solúnskych bratov bolo práve na území Vel'kej Moravy, predsa sa význam ich priekopníckeho činu sa neskúma a nehodnotí na Slovensku v takom širokom rozsahu ako v Bulharsku. Keď'že kultúrna hodnota cyrilometodovských základov slovanského písomníctva je i z hľadiska dnešných kritérií vel'mi závažná, vysoko si ceníme, že pri príležitosti 1.150 výročia narodenia Konštantina usporiadala sa v Bulharsku vedecká konferencia.

Znova o účinkovaní Cyrila a Metoda na Slovensku. — In: Jazykovedný zborník, 1—2, 1946—1947, s. 178—193; Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v Živote Klimentovom. Preklad buhlarskej a ochridskej legendy s úvodom. Bratislava 1950, 134 s.; Slovenský juh v stredoveku. I—II. Martin, 1948, s. 664—673+10 mapových príloh a i.

[49] R. Krajčovič. Najstaršie zamestnania v Tekove, Honte a Novograde vo svetle historiskej toponymie. — Slovenský národopis, 11, 1963, s. 169—190; Toponymia ako prameň sociálnych dejín Slovanov v dobe ranofeudálnej a feudálnej. — In: Československé přednášky pro V. mezinárodní sjezd slavistů v Sofii. Praha, 1963, s. 151—154; Z historickej typológie služobníckych osadných názvov v Podunajsku. — In: O počiatkoch slovenských dejín. Bratislava, 1965, s. 205—250 a Po stopách vel'komoravskej toponymie na okolí Nitry. — In: Zborník jazykovedných štúdií na počesť VII. slavistického kongresu vo Varšave. Bratislava, 1973, s. 91—95.

[50] E. Pauliny. Slovesnosť a kultúrny jazyk Vel'kej Moravy. Bratislava, 1964, 243 s.+28 obr. príl.

[51] Okrem spomínaných prác uved'me ešte J. Dekan. Vel'ká Morava. Bratislava, 1976; A. Točík. Význam posledných archeologických výskumov na Slovensku pre dejiny najstarších Slovanov a Vel'komoravskej ríše. — Historický časopis, III, 1955, s. 410—421 a Súčasný stav archeologického bádania najstarších dejín slovenského národa. — Archeologické rozhledy, 16, 1963; d'alej Magnae Moraviae Fontes Historici. I.—IV. Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Faculta Philosophica. Praha — Brno, 1966, 1967, 1969, 1971.

Ангел Давидов (Велико Търново)

ПРЕЗВИТЕР КОЗМА И СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ КНИЖОВЕН ЕЗИК

Между творците на старобългарския книжовен език наред с Кирил и Методий, Климент Охридски, Йоан Екзарх и Константин Преславски трябва да поставим и Презвитер Козма. Неговата „Беседа против богомилите" е едно от най-значителните произведения на старобългарската литература; според А. Ваян тя е най-важна между оригиналните съчинения от този период.[1] До днес обаче всред изследвачите няма единство по въпроса, може ли да се счита тази творба за паметник на старобългарския език. В „Ръководството по старобългарски език"[2] изтъкнатият френски славист и познавач на Презвитер Козма А. Ваян използува в редица случаи данни, извлечени от „Беседата" при обясняване явленията на старобългарската морфология, синтаксис и даже фонетика. Пак той прави първия по-сериозен опит да анализира нейния език. Но в повечето курсове и учебници[3] материал от „Беседата" не се включва — поради основанието, че запазените преписи[4] са от по-късен период и че всички са от руска редакция. Наистина фонетичните изменения, резултат от работата на преписвачите в Русия, са съществени. Но данните от морфологията и особено на синтаксиса на тези преписи могат успешно да служат за изучаването не само на езика на Презвитер Козма, но и изобщо на старобългарския език. В най-голяма степен това важи за речниковия състав. Обаче лексиката на „Беседата" не се включва в съвременните речници на Садник—Айцетмюлер[5] и на Чехословашката академия на науките[6], а също и в подготвяния от БАН академически речник на старобългарския език[7]. Материали от „Беседата" частично използуват само Фр. Миклошич[8]

---

[1] Вж. V a i l l a n t. Manuel du vieux-slave. T. I. Grammaire. Paris, 1948, p. 12.

[2] Ibidem.

[3] Например в трудовете на А. Лескин, В. Вондрак, Н. Ван-Вейк, П. Дилс, А. М. Селишчев и др.

[4] Според Ю. К. Б е г у н о в досега са известни 25 преписа на „Беседата" (вж. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973. с. 19—20).

[5] Z. S a d n i k, R. A i t z e t m ü l l e r. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955.

[6] Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958 etc.

[7] Вж. Инструкция за съставяне Речник на старобългарски език. Източници с. 4—5.

[8] F r. M i k l o s i c h. Lexikon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865.

и И. И. Срезневски[9]. В други мои работи[10] съм показал аргументирано, че лексиката на Презвитер Козма е типично старобългарска, в нея няма руски лексикални наслоявания. Автори и произведения на старорускатa литература от XI—XIV в., с които са в унисон редица редки и интересни лексеми от „Беседата", възхождат към старобългарски паметници, към старобългарски автори, и то главно от Преславския книжовен кръг. Затова независимо от факта, че преписите, по които е известна „Беседата", са по-късни и са от руска редакция, трябва да считаме това съчинение за паметник на старобългарския книжовен език.

Тук искам да изнеса някои нови данни от езика на Презвитер Козма, които показват по-определено неговото място в историята на българския език и връзката му с Кирило-Методиевата традиция.

За Презвитер Козма има твърде малко сведения, но и това, до което са стигнали в своите проучвания М. Г. Попруженко и А. Ваян, е достатъчно, за да се очертае неговият облик като личност и войнствуващ писател, да се види как се формира той като оригинален автор, връзката му с местната българска и с византийската литературна традиция. А. Ваян смята определено, че Козма „не е минал през гръцката школа"[11]. М. Г. Попруженко[12], изследвайки „Беседата" откъм език и цитати от Библията, подчертава връзката му със Симеоновия литературен кръг— Йоан Екзарх, Константин Преславски, Климент, с енциклопедическите сборници, като Симеоновия сборник от 1073 г., старобългарските преводи на Григорий Назианзин, Пандектите на Антиох и особено на Йоан Златоуст. Заедно с това не може да има съмнение, че Презвитер Козма е чел гръцките автори в оригинал[13] и макар че при него не виждаме зависимостта от тях, както в някои преводни старобългарски текстове, все пак в известна степен тяхното влияние се проявява.[14]

Разгледана в своята цялост, „Беседата" на Презвитер Козма показва своя автор като самобитен писател, с изграден собствен език и стил. Този език е безспорно старобългарски, езикът на Преславския книжовен кръг. Както пише А. Ваян, „la langue de Cosma est le vieux slave récent et oriental"[15]. Адресирана не само до тесен кръг от духовенството, но и до широките народни маси, „Беседата" на Презвитер Козма се отличава с език, в който се преплитат хармонично установени вече от предходните писатели книжни особености и особености на говоримата реч[16],

---

[9] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.

[10] Вж. например А. Давидов. За някои аспекти при изучаването на старобългарската лексика (Върху материал от „Беседа против богомилите" на Презвитер Козма). — Трудове на ВТУ „Братя Кирил и Методий", т. VII, 3, 1969—1970, София, 1970; Към въпроса за старобългарския характер на лексиката на Презвитер Козма. — Бълг. език, 1970, кн. 4. „Беседа против богомилите" и старорускатa лексика. — Във: Филологически студии. Велико Търново, 1973, и др.

[11] H. Ch. Puch, A. Vaillant. Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre. Paris, 1945, p. 40.

[12] М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века. Български старини, кн. XII, С., 1936.

[13] H. Ch. Puech, A. Vaillant. Op. cit, p. 41.

[14] Вж. примери у А. Ваян в: H. Ch. Puech, A. Vaillant. Op. cit., p. 39—40.

[15] Ibidem, p. 37.

[16] Ibidem.

„езикови обрати, които издават народен дух“[17], внесени в книжнината за пръв път от Презвитер Козма. Тези особености се открояват във фонетиката, морфологията, синтаксиса и особено показателно — в лексиката. С оглед на характеристичните черти, диференциалните признаци на старобългарските книжовни центрове и школи[18] би могло да се види състоянието у Презвитер Козма и в тези четири дяла на езика, което ще трябва да бъде предмет на по-цялостно изследване. Сега аз си поставям по-ограничена задача — да се спра само на някои от тези особености, като изхождам от тяхното отражение във Волоколамския препис.[19] Както е посочвано, именно този препис пази най-добре особеностите на старобългарския оригинал.[20]

В правописно-фонетично отношение изследването се затруднява от факта, че препис *В* е руска редакция и старобългарските черти могат да се видят само след внимателно вникване. Ще посоча някои от тези черти: а. Волоколамският препис познава двата ера: вънъ, сънъ, лъжїн, съдравїе, въздвижеть; жрьць, льсть, печальмн и др. Поради руския характер на преписа тук са чести вокализациите на силните ерове ъ в о и ь в є: плотн, бревна. б. Ери се пише с диграф, съставен от ь и йот: слышнте, могын, нынѣ, погыбнеть, кнпгы и др. в. Голямата носовка се предава навсякъде с оу (8) с единични изключения: кжпнны, сжа (тук ж е на мястото на оу). Малката носовка се пази на етимологичното си място, но има фонетична стойност ѧ: мясо, творят, проклятн, казатн, както и оукрашн манастыря (род. п. ед. ч.), кртла (род. п. ед. ч.), всака, ннщелювїа. г. Ятовата гласна стои на етимологичното си място: хлѣбъ, свѣтланнцѣх, грѣхы; в някои случаи тя е заменена с є: млєко, прелагаеть, прельстнтн. д. Съчетанията на ликвидните р, л с еровите гласни. Наред с типично руските облици, като твердн, полнн, скверня и др., във Волоколамския препис се срещат голямо количество примери с написания ръ/лъ, рь/ль, т. е. по нормите на най-старите, Кирило-Методиеви текстове: дръзновенїе, дръжнть, връста, скврьнят са, плъть, оумлъчатн и др. Често на една и съща страница се срещат форми като одръжатн и оудержатн (60), млъчанїн и молчанїю (40) и др. Любопитни са примери като волъсвѣ 80, 9 (подобно е и в Соловецкия препис: молъчащнм 307, 10 по изданието на Ю. К. Бегунов), свидетелстващи за колебанието на руския преписвач, който, от една страна, се старае да спази нормите на оригинала, а, от друга — търпи влиянието на родния си език. е. За праславянската група *tj* се употребява предимно лигатурата ц: вецин, мнаще, предлежащее, глще, немощнын, хыцнницн, отвѣщаем. Това написание не бихме могли да отдадем на руската фонетика, а да приемем като черта на оригинала (според Попруженко, с. VI) формите с диграфа шт. Такива примери във Волоколамския пре-

[17] К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1963, с. 52.

[18] Ив. Гълъбов. Ранни школи на стария български книжовен език. — Бълг. език, 1968, кн. 2—3, с. 141 и сл.

[19] Вж. изданието на М. Г. Попруженко. Цит. ст., с. 1—80.

[20] Пак там, с. VI; А. Давидов. Речник-индекс на Презвитер Козма. С., 1976, с. 8.

пис има немалко: сѣште, вештню, смѣюште, молѧште, помошть, съкровнште и др. Впрочем бихме могли да приемем, че колебанието щ/шт е било характерно и за оригинала — нещо, което виждаме и в най-старите паметници (например в Мар. ев. покрай основната употреба на шт, макар и рядко, показва и написания с щ: крьщенне, аще, вещьстъна, отъвѣщатн 294, 11; Асем. ев. при по-често щ има доста случаи с шт; в този паметник е обикновено колебанието дори при една и съща дума: аще и аште, wтвѣща и wтвѣшта, хощем и хоштж; Зогр. ев. и Супр. сб. имат само шт). ж. Пренебрегване на йотацията — липсват буквите ѥ, ѩ: есть, вопїеть, даеть, сѣдѧщаѧ. След ї не се употребява ѩ, а ѧ: дїаволъ, знаменїа.

В областта на морфологията „Беседата“ разкрива твърде интересни черти — както архаични, така и по-нови. През 1969 г. К. Мирчев писа, че „в късните преписи на известното съчинение на Презвитер Козма остатъците от съгласковото старобългарско склонение са значително по-многобройни, отколкото в който и да било старобългарски паметник, причисляван към „канона“, т. е. към сбора от най-древните български паметници“[21]. Тази мисъл се илюстрира най-добре чрез падежните форми на слово — при всичките 102 употреби няма случай за влияние от страна на о-основи. Непокътнато е склонението и на небо — само с 1 изключение — дат. п. ед. ч. невѣ. Наред с това при имената от *es*-основи, където разколебаването на консонантното склонение се чувствува най-силно,[22] имаме примери като тѣла за род. п. ед. ч., лицн на мест. п. ед. ч. и др. Влияние на *й*-основи върху *о*-основи личи в примери като мѫжевн, моусїевн—за дат. п. ед. ч., попове, бѣсове, лжеве — за им. п. мн. ч., поповъ, бѣсовъ — за род. п. мн. ч. и др. В глаголната система „Беседата“ на Презвитер Козма в общи линии пази старобългарското състояние, но дава място и на нови особености. При сегашно време на атематичните глаголи наблюдаваме за 1 л. мн. ч. окончание -ы (есмы, вѣмы наред с вѣмь, дамы). При аориста е предпочитан сигматичният. От глагола рещи например при изключителна уготреба за 1 л. ед. ч. на х-аорист (рѣхъ) в мн. ч. виждаме само ох-аорист: рекохом. Тъкмо този вид аорист е характерен за множественото число и на други глаголи: wблекосте, внидоша, нзыдоша, wбидоша. При повелително наклонение срещаме новите форми внжь, wтсѣчн, а също и интересните конструкции от типа не даж богъ, кождо нас подвигни са, никтоже вас да не бѫдн дрѣгъ нм, при които има несъгласуваност между второто лице на глаголната форма и третото лице на субекта. Възможно е те да са дали началото на съвременната народна форма *не дай боже*; тук езиковото чувство е наложило звателен падеж, който естествено се свързва с второ лице на повелително наклонение. По отношение на двете форми за минало деятелно причастие I от глаголите на н-спрежение в „Беседата“ на Презвитер Козма са предпочитани явно формите със су-

[21] К. Мирчев. За една старобългарска синтактична особеност при изразяване на притежанието. — Бълг. език, 1969, кн. 3, с. 217.

[22] К. Мирчев. Старобългарски език. Кратък граматичен очерк. С., 1972, с. 47.

фикс -нвъ: wтскочнвшн, оуморнвшааго, оукорнвъ, расчннвъ, похоулнвша и др. — общо 24 срещу 14 причастия, образувани със суфикса -jь; прѣклонь, съгрѣшьша. Може би числовото съотношение тук да няма голяма доказателствена сила. За действителните склонности при образуване на този тип причастия говори обстоятелството, че от един и същ глагол (или от еднокоренни глаголи) са засвидетелствувани причастия и от двата вида: сътворшемѕ и сътворнвше сѧ, створнвъ; въпрошьшнм и въпроснвшемь; wженьшнм сѧ и wженнвын сѧ; wставль и wставнвъ; ѩвльше сѧ и ѩвнв сѧ; ѕдальше сѧ и оудалнвше сѧ. Супинът се пази, но вече има примери за неговото разколебаване: Хс грѣшнннх пршелъ есть помнловать 51, 4; Не мнитє ѩко прндох разорнтн закона нлн пророкъ не прндох разорнть но нсполннть 20, 14—15. Във втория пример при едни и същи условия има и супин, и негов заместник. При изразяване на страдателния залог Презвитер Козма явно предпочита конструкциите с минало страдателно причастие, например: заповѣдн г̄... бесѣдованы сѣть 1, 2; не сѣть... творнма чюдеса 5, 24; Тевъ вѣнчанъ бысть 24, 10; см̄ртн предана бываєт 26, 1; водимн сѣть дїаволом 24, 23; все бо добро въ мѣрѕ въкѕшаемо 28, 4; и др. В сравнение с тях случаите със сѧ са по-ограничени, например: да сѧ нскѕшаютъ 13, 12; осѕдятє сѧ въ вѣчныа мѕкы 30, 17; въ х̄а крт̄хом сѧ 62, 16 и др. М. Г. Попруженко, сравнявайки библейските цитати у Презвитер Козма с най-старите известни текстове, посочва тяхното значение за установяване на т. нар. симеоновска редакция на текста на Светото писание (CLI). По отношение на цитатите със страдателен залог ще направя съпоставка само с евангелския текст:

Лк. 6, 44 — всѧко бо древо... wт плода его познано бѕдетъ 2, 28; тук Зогр. ев. има познаетъ сѧ, Мар. — познаатъ сѧ; в Асем. и Сав. кн. този текст липсва.

Мт. 7, 19 — всѧко бо дрѣво не творѧщее плода добра посѣкаємо бываєт; тук в Зогр. и Мар. — посѣкаѭтъ, Асем. — покаѭтъ є, Сав. кн. няма.

Мт. 26, 28 — сє есть кровь моѧ нзлнваємаа за многыа; тук в Зогр.— пролнваємаѣ, Мар. — пролнваємаа, Асем. — проливаєма, Сав. кн. — пролнваєма. Какво показва съпоставката? Във всички случаи, където у Презвитер Козма страдателното причастие е в състава на именно сказуемо, срещу него Зогр., Мар., Асем. и Сав. имат или действителен залог, или конструкции със сѧ. Когато причастието е в атрибутивна употреба, различие между Презвитер Козма и евангелския текст няма. Сравнени с други старобългарски паметници (макар и твърде ограничен обем), цитатите в „Беседата“ показват близост или пълно покритие с източнобългарските паметници, например: Мт. 26, 28 — сє есть тѣло мое ломнмое за вы (в евангелския текст няма ломнмое за вы); в Супр. — сє естъ плъть моѧ ломнмаѧ въ оставьѥнніе грѣховъ 353, 8; Мт. 11, 12 — нѫжно бо есть цр̄твїе небесное; тук в Зогр., Мар., Асем. — нждтъ сѧ; у Климент в по-

учение „на стое въскрьсенние“ — ноужьно бо ѥстъ цр҃ствие небесное“[23], в Симеоновия сборник от 1076 г.[24] — ноуждьно ѥсть цр҃ствие нбсьное.

„Беседата“ на Презвитер Козма предлага интересен материал за употребата на членната форма. Тук има редица примери, в които показателните местоимения с отслабнала дейктична функция са употребени като задпоставен член. Най-показателни са примерите с местоимението тъ, та, то: а) след съществително: Аще бы кто цр҃ева сына оубилъ древом, может ли древо то любо бытн цр҃ю? Стын доухъ силою своею прелагаѥть хлѣбъ тъ на тѣло гне и чашоу тоу на кровь; б) след прилагателно и причастие: wтскочнть wт насъ страшнвын тъ и бестѣдныи песъ; Понѣдним са и мы, брате, да пр҃иимемъ wбѣщанаа та; в) след местоимение. Что ми множество молитвъ вашихъ... вса та мерзъка ми сѣть; г) след относителното наречие ꙗкоже: „Нѣсмы тацн, ꙗкоже то ны мнните и др. Тези примери, които съвсем не са единични, показват, че членната форма е била жива категория в езика на Презвитер Козма, в езика на преславските писатели, в старобългарския език изобщо.

В областта на *синтаксиса* в „Беседата“ наблюдаваме умело съчетаване на най-старинни особености с нови черти. В това отношение е характерна употребата на причастни конструкции, особено на дативус абсолутус: Мнѣ же наченъшѣ обличатн сlвѣса нх и вещи, мню ꙗко и въздѣхъ скверннт са дѣлесы нх и глаголы 2, 33—25; Молчащем нам, сами са проклинаютъ сlвѣсы апостольскы 7, 17—18; прежде распатїа гна коумнромъ оумножешем са на земли и требам скверпавымъ всюдѣ творимомъ, величаше са дїаволъ 23, 12—15 и др. Причастията са употребени с мярка и дори когато има струпване на причастни форми, това не се схваща като неестествено, не затруднява възприемането на текста, например: Но сѣть нн҃и прекорѣчивн, не послѣшающе са кажющнх а, прилагающе са велнцѣх светилницѣх глще... 49, 16—17. В редовна употреба са конструкциите дативус кум инфинитиво, например: Чреда ѥсть блазнамъ бывати 2, 11—12, тако възнести са ѥсть сынѣ чльскѣ 8, 12 и др.

Ще бъде интересно да се спрем на словореда у Презвитер Козма. Тъй като това е оригинално съчинение, тук най-малко можем за разлика от преводните текстове да видим гръцко влияние. Така състоянието в „Беседата“ ще ни даде представа за словореда изобщо на оригиналната старобългарска литература. При повествователните изречения Презвитер Козма следва обичайното за славянските езици разположение на неговите части — на първо място подлогът, след него сказуемото, прякото допълнение, косвените допълнения, обстоятелствените пояснения, например: Бѣси боат са wбраза гна на дскѣ напнсана, еретнцн же не кланают са нконам, но кѣмнры нарнцают а 5, 14—16; Ты же wслѣпъ срцемъ не чьтешн жрьца хва 14, 22 и др. Когато трябва да се изтъкне информацията, която се носи от сказу-

[23] Цит. по М. Г. Попруженко. Цит. ст., с. CXXXVIII.

[24] В. Шимановский. К истории древнерусских говоров. Исследование с приложением полного текста Сборник Святослава 1076. Варшава, 1887, с. 89.

емото, то се изнася напред, например: Мнать бо са wкаанніїн вѣдѧщіе главны книжныа 21, 20; Повѣднм са н мы, брате, да пріимемь wбѣщаная та 68, 19 и др. В такива случаи е възможно дори при съставно сказуемо копулата бытн да се изнесе на първо място, например: Сѣть бо еретнцн нзвнѣ акы овца образомъ 3, 1. Това важи и за други части на изречението.

„Беседата" на Презвитер Козма предлага извънредно ценен материал и за изучаване на старобългарската *лексика*. Подчертавам старобългарска, понеже независимо от това, че е запазена само по руски преписи, в нея няма руски лексикални наслоявания. По такъв начин тъкмо данните от „Беседата" ще бъдат показател за определяне принадлежността на дадена дума към старобългарския речник и за влиянието на старобългарската лексика върху староруския литературен език. Ще се спра само на една от възможните съпоставки със староруската лексика. Думите, употребявани от Презвитер Козма, а неотбелязани от Срезневски и Садник—Айцетмюлер, са общо 73. От тях 34 намерих в материалите от картотеката на „Словарь древнерусского языка XI—XIV в.": богоданъ, влѣщн са, въдолнтн, възложенне, домодръжница, злохытръ, масоѣденне, посрамленне, прѣрѣканне, трепетатн и др. Те са извлечени от паметници, чиято лексика е определено старобългарска — Словата на Григорий Назианзин, Хрониката на Георги Амартол, Пандектите на Никон Черногорец, Огласителните поучения на Теодор Студит и др. под. Заедно с това думите, незафиксирани у Садник—Айцетмюлер, според речника на Срезневски се срещат предимно в паметници също от старобългарски произход, със старобългарски характер на лексиката им — Словата на Григорий Назианзин от XI в., Пандектите на Антиох от XI в., Йоан Екзарх, Симеоновите сборници от 1073 и 1076 г., Златоструй и др. Други паметници, вече възникнали в Русия, като съчиненията на Кирил Туровски, Житие на Теодосий Печерски, Мерило Праведное и др., също показват старобългарски характер на своята лексика, което се е считало за достойнство на ръкописа. Такива думи са баѧтн, баснь, блатолюбне, велнчавъ и др. Те са свидетелство за силното и плодотворно въздействие на старобългарския език върху староруския в областта на лексиката.

Щом въпросът за старобългарския характер на лексиката на „Беседата" е извън всяко съмнение, анализът на наличните в нея думи ще покаже особености изобщо на старобългарската лексика. За приноса, който прави Презвитер Козма в историята на българския език, ще е твърде важно да установим новата лексика, която той внася. Засега при липсата на монографични лексикални изследвания върху старобългарските паметници, особено на запазените по по-късни преписи, за тази цел ще използуваме речниците на Миклошич, Срезневски, Садник—Айцетмюлер и речника на Чехословашката академия на науките. Посочвам всички думи, които не са зафиксирани в някои от тях или пък са включени, но само с пример от „Беседата". Особено показателни са думите, липсващи едновременно у Миклошич, Срезневски и Садник — Айцетмюлер. Това са: благословнстнтн, влѣщн са, высокоумын, высокоумьство, горѣе, грознье' дочнстн, запрѣщанне, мъногажьде, необонтнвъ, непрѣкорѣчнвъ, непрѣходан, нестроннѣ, нещѣлоумьнъ, оплазоватн са, остризатн са, палнтн са, поганнкъ,

погоубнтн сѧ, подъкнѫжтн, поковатн сѧ, послоушатн сѧ, правовѣроующь прнходѣтн, проклатн сѧ, прѣпровождатн, рождатн сѧ, розгласъ, скврьннтн сѧ, соуѣслово, съмыкатн, тоуже, оубѣжатн сѧ — общо 33 думи. От тях можем да определим едно ядро думи, които не са зафиксирани както в посочените три речника, така и в речника на Чехословашката академия на науките, а също липсват и в картотеката на „Словарь древнерусского языка XI—XIV в.“. Това са: высокоумын, грознье, запрѣщанне, необонтнвъ, непрѣкорѣчнвъ, нестроннъ, нецѣлоумьнъ, оплазоватн сѧ, поганнкъ, подъкнѫжтн, правовѣроующь, прнходѣтн, проклатн сѧ, рождатн сѧ, розгласъ, соуѣслово — общо 16. За тях можем да кажем, че са внесени в лексикалния инвентар на старобългарския език от Презвитер Козма през X в.

Към лексикалното творчество на Презвитер Козма отнасям и думи, които в съответните речници са отбелязани, но само с пример от „Беседата“ у Миклошич. Те са: дньаволнчнць, мамонннчнць, непнѣанница, непочнтанне, небратолюбнвъ, непакостьлнвъ, несварьлнвъ, потоулѣтн сѧ, стрьвнтн сѧ. Същите думи у Срезневски са представени така: само с пример от „Беседата“ — дньаволнчнць и мамонннчнць; с пример от „Беседата“, заедно с пример от по-късен паметник — непнѣанница, непочнтанне; всички останали думи липсват у Срезневски. При някои думи в известни фразеологични съчетания Миклошич дава примери единствено от „Беседата“, например смѣѣтн сѧ грохотомь, плюють заемлюще сѧ, нща кого бы сомкноутн с поутн и др. Трябва обаче да кажа, че Миклошич (както впрочем и Срезневски) е извлякъл далеч не цялата лексика от „Беседата“ и при това е използувал неизправния препис на А. Гилфердинг[25]. По тази причина редица думи в неговия лексикон, които не са зафиксирани от Срезневски, Садник—Айцетмюлер и в речника на Чехословашката академия, са дадени в примери от по-късни паметници, срв. например богоданъ, възложенне—от печатен Триод от 1560 и 1563 г., прѣкорѣчнвъ — от „Словарь церковнославянского и русского языка“ (СПб., 1847) и от П. Алексеев — „Церковный словарь“ (СПб., 1817—1819); трепетание — от Памва Беринда — „Лексикон словено-росский“ (СПб., 1849) и др. Някои думи са посочени към други паметници, но илюстративните примери (доколкото ги има) представят текст от „Беседата“ на Презвитер Козма, например въсрашнтн: всорошенамн главамн — в Пролог от XV в. и др. Други думи са включени у Миклошич, без да се посочва източникът — богоматн (липсва в речниците на Садник—Айцетмюлер и на Чехословашката академия на науките).

От съществено значение при лексикалното проучване на един старобългарски паметник е отношението на неговата лексика към известните синонимни дублети или лексикални варианти, характерни за по-старите или за по-новите преводи, които биха могли да свидетелствуват за при-

[25] Вж. Письма А. Ф. Гильфердинга и И. А. Кукулевичу-Сакцинскому (Сообщено проф. И. А. Кулаковским). — Живая старина, год. IV, СПб., 1894, вып. 2, с. 185 и писмо от 9 (21) юли 1856 г.

надлежността им към т. нар. Охридска или към Преславската школа. Нека се спрем на няколко от тях — тези, които са посочени в списъка в „Историческа граматика“ ... от К. Мирчев.[26]

Охридска школа		Презвитер Козма	Преславска школа
алъкатн	—	постнтн сѧ (5)	постнтн
благодѣть	—	благодать (5)	благодать
велнн	велнн (1)	велнкъ (33)	велнкъ
достоѧннѥ	достоѧннѥ (1)	—	наслѣдѥ
жнвотъ	жнвотъ (3)	жнтнѥ (7)	жнтнѥ
жрьтва	жрьтва (1)	трѣба (2)	трѣба
нсконн	нсконн (2)	—	нспрьва
нскрьннн	—	блнжьнъ (2)	блнжьнъ
натроутн	—	напнтатн (1)	напнтатн
посълатн	посълатн (3)	—	поустнтн
радн	радн (34)	дѣлꙗ (10)	дѣлꙗ
скрѣбь	скрѣбь (4)	печаль (7)	печалъ
съньмъ	—	съборъ	съборъ
тъкъмо	—	тъчнѭ	тъчнѭ
храмнна	храмнна (1)	хлѣвнна (3)	хлѣвнна

Както се вижда от таблицата (а нейните данни се подкрепят и от състоянието при другите синонимни двойки в „Беседата“), Презвитер Козма предпочита втория вариант, с което показва своята ориентация към Преславския книжовен кръг. Заедно с това той не се отказва и от „охридските“ думи, като много често употребява успоредно и двата варианта (велнн — велнкъ, жнвотъ — жнтнѥ, жрьтва — трѣба, радн — дѣлꙗ, скрѣбь — печаль, храмнна — хлѣвнна), а в други случаи — само „охридския“ (нсконн, посълатн). Това заедно с други особености в езика на Презвитер Козма показва, че оригиналната старобългарска книжнина се отличава с не по-малко съвършен език от езика на старобългарския канон и че в областта на лексиката тя притежава дори по-голямо богатство от каноничната книжнина. Това е резултат главно от умелото използуване на синонимите от Презвитер Козма, в което виждаме израз на тенденцията към лексикално единство, осъществена не чрез изолиране на изразните средства на едната или на другата школа, а чрез тяхното обединяване. Но този въпрос, по-специално синонимията у Презвитер Козма, може да бъде предмет на цяло монографично проучване.

[26] К. Мирчев. Историческа граматика..., с. 50.

Ангелина Даскалова (София)

НЯКОИ ЛЕКСИКАЛНИ ОСОБЕНОСТИ В СИНАЙСКИЯ ПАТЕРИК[1]

Изданието на пълния текст на Синайския патерик[2] създава предпоставки за цялостно и разностранно проучване на този важен паметник, отнасян от изследователите към XI или началото на XII в.[3] Трябва да се добави мнението на американския славист Х. Лънт, който в рецензията си за изданието на Синайския патерик предлага по-конкретна датировка на ръкописа, като отбелязва, че няма причини той да бъде отнесен по-късно от 1070 г.[4] Към края на XI в. отнася паметника и Св. Николова[5].

Според В. С. Голишенко и В. Ф. Дубровина проучването на езика на Синайския патерик ще допълни и ще обогати „имеющиеся в научном обороте сведения по истории русского языка и исторической диалектологии, уточнить хронологию отдельных явлений, засвидетельствованных в древнейших памятниках письменности лишь единичными примерами"[6].

Паметникът е много старинен и представя руски препис на старобългарски текст, възникнал по всяка вероятност в Преславския книжовен център (наред с оригиналите на изборниците от 1073 и 1076 г.). Поради това на Синайския патерик трябва да бъде отделено специално внимание и като на паметник за изучаване историята на българската книжнина и на нейния език. При внимателен и диференциран подход, след като се отстранят промените, които е внесла руската редакция главно в правописа и в морфологичните форми, Синайският патерик ще разкрие големи възможности и за проучването на старобългарския език във фонетично,

---

[1] На Юбилейната сесия бе изнесен доклад на същата тема от А. Даскалова и В. Василев. Предложената за печат статия не включва частта от доклада на В. Василев, която ще бъде обнародвана отделно.

[2] В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. Синайский патерик. М., 1967.

[3] Вж. за датировката на паметника от И. И. Срезневски, Н. Н. Дурново, Н. М. Каринский, Н. К. Гудзи, архим. Сава, А. И. Соболевски, А. А. Покровски и Ф. И. Буслаев посочената литература от В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. Цит. съч., с. 28.

[4] H. Lant. Синайский патерик. Изд. подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967, 400 с., 11 снимок. — The slavic and east european journal, Vol. XIII, № 2, p. 255—257.

[5] Св. Николова. Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969. с. 226.

[6] В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. Цит. съч., с. 6—7.

морфологично, синтактично и лексикално отношение. Тук трябва да се припомни оценката от А. М. Селишчев за паметниците от руска и сръбска редакция във връзка с изучаването на старобългарския език: „Ценный материал по изучению старославянского языка заключается также в ранних памятниках сербских и восточнославянских. Изучая эти рукописи, следует стремиться к тому, чтобы ясно различить черты старославянских оригиналов, к которым восходят эти памятники, и те наслоения, сербские или восточнославянские, которые отразились на них."[7] Между източнославянските паметници от XI—XII в., които могат да бъдат използувани за тази цел, Селишчев посочва и Синайския патерик. Освен това Н. Дурново прави наблюдения върху фонетични явления в правописа на паметниците от руска редакция и върху тяхното отношение към правописа на южнославянските (респективно българските) оригинали, като между паметниците, чиито данни използува, е също и Синайският патерик.[8]

Трябва да се отбележи мнението на Т. А. Иванова за езика на Синайския патерик: „Несмотря на обилие руссизмов в фонетике и морфологии Синайского патерика, в нем нет лексических особенностей, характерных для памятников, переведенных на Руси."[9] В същото време тя намира лексикална близост на този паметник с паметниците от моравски произход въз основа на думи като гробъ (гр. *μνημεῖον*), законьникъ, которын (некоторын), не рачитн 'не одобрять, отвергать, быть недовольным' и др. и се присъединява към схващането, че преводът на Синайския патерик е направен от Методий.

На това мнение се противопоставя Св. Николова, която изгражда хипотезата, че Методий е съставител и преводач на Сводния патерик: „Фактът, че в пълните текстове на Синайския, Скитския, Азбучния и Ерусалимския патерик произведенията, поместени и в Сводния патерик, се четат в един и същ превод, свидетелствува за използуването на първоначалния Методиев превод от по-късните преводачи, които са били най-вероятно ученици на славянските просветители."[10]

Патерикът, който не се отнася към каноничните книги, отразява редица езикови особености, незасвидетелствувани в паметниците с канонично съдържание. В него са се запазили не само архаични черти, но се явяват и такива особености, които хвърлят допълнителна светлина върху хронологията на редица езикови явления.[11]

Лексиката на Синайския патерик може да бъде изследвана в сравнение с лексиката на други паметници в много аспекти. Според Р. М. Цейтлин една четвърт от лексиката на класическите старобългарски паметници се отнася към категорията на hapax legomena: „Часть таких слов, несомненно, принадлежит к словам праславянским или к словам, получившим общеславянское распространение. Слова эти в СП являются га-

---

[7] А. М. Селищев. Старославянский язык. Ч. I. Введение. Фонетика. М., 1951, с. 78.

[8] Н. Дурново. Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка. — Јужнословенски филолог, 1925—1926, књ. V, с. 93—117; 1926—1927, књ. VI, с. 11—67.

[9] Т. А. Иванова. Заметки о лексике Синайского патерика (К вопросу о переводе Патерика Мефодием). — В: Проблемы современной филологии. Сборник статей к семидесятилетию академика В. В. Виноградова. М., 1965, с. 149—150.

[10] Св. Николова. Цит. съч., с. 233.

[11] Предмет на отделна статия са данните за членни форми в Синайския патерик.

паксами только из-за ограниченного количества сохранившихся до наших дней рукописей СЯ."[12] Синайският патерик може да хвърли допълнителна светлина и върху семантиката на редките думи. Така като хапакси в старобългарските паметници се срещат думи хѣзъ, ненавистьникъ, плоскъ, старица и подънтн (Супр. сб.), шьпътатн (Син. пс.), трѣзвенье (Син. евх.) и др., които намират подкрепа за своето съществуване през старобългарската епоха и в ранни паметници, запазени в руска редакция, какъвто е Синайският патерик.

Интерес представя въпросът, с кои паметници от старобългарската епоха Синайският патерик показва най-голяма близост в лексикално отношение. Важна за изследване е и диалектната му ориентация. Установяването на общото и различното между него и старобългарските паметници в предпочитането и използуването на определени коренни морфеми и словообразователни модели ще хвърли допълнителна светлина върху словообразователните възможности на старобългарския език. За наблюденията над езика на Синайския патерик улеснение създава пълният индекс на паметника, изработен от М. Думитреску[13].

Тук ще бъде отделено по-подробно място на някои думи от Синайския патерик, неотразени в старобългарските паметници, но засвидетелствувани в по-късни преписи на съчинения, възникнали още в старобългарската епоха, като „Шестоднева" на Йоан Екзарх, в паметници от среднобългарската епоха, а също така се привличат материали и от съвременните български говори.

1. бѣльмо, същ. ср. р., еднократно употребено в Синайския патерик: прнзьрѣхъ сѧ. н не нмъı како сѧ бѣхъ оуцѣлнлъ. бѣльма начѧхъ нмѣтн въ очню моею л. 51, об. 3. Същата дума Фр. Миклошич[14] открива в български патерик от XIII в., от сбирката на А. Миханович, като я превежда с лат. albugo и привежда гръцкото ѝ съответствие *λευκότης* (бял цвят, белота). И. И. Срезневски[15] освен в Синайския патерик я открива в пролог от XIII в. и в Хрониката на Георги Амартол по преписи от XIV и XV в. Тя се среща и в едно от съчиненията на Евтимий Търновски — Житието на Филотея: нмѣше же бѣл'мо на лѣвомь wчесн wт мнwгь лѣт, мнwгаа оубо нмѣнїа врачемь раздаст[ь], мнwга же н попеченїа о семь сътворн, нникож же нникако полоучн полѧ (с. 96); н, w чюдо, внезаапѣ належѧщее бѣлмо на очесн его без вѣстн быст[ь]. н чнстыма очнма свѣтлын зрѣше свѣть (с. 97)[16].

Думата бѣльмо се смята за праславянска по произход (от *bělьmo), като се среща и в руски, украински, белоруски, чешки, полски, словенски,

---

[12] Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка. М., 1977, с. 40.

[13] M. Dumitrescu. Синайский патерик. Указатель слов и форм. Bucureşti, 1976.

[14] Fr. Miklosich. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865 (по-нататък само: Фр. Миклошич).

[15] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб., 1893—1895 (по-нататък само: И. И. Срезневски). Вж. също В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. III. Греческо-славянский и славяно-греческий словари. Л., 1930, с. 212: бѣльмо *λεύκωμα*.

[16] E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Wien, 1901.

словашки език и в сръбски диалекти.[17] Тя е позната и в църковнославянската книжнина (книга тѡвїта): бѣлмо̀ -à с. λευκότης бяло петно.[18] Реликти от нея не са открити засега в българските говори. В книжовна употреба е засвидетелствувана в творчеството на Ст. Загорчинов: „Вие бяхте ли, когато хванахме оня болярин, севаста, с белмо на окото и дето го мъчихме в кулата му?“[19]

Следователно думата бѣлмо със значение 'бяло петно на окото' е била характерна за старата българска книжнина, като най-ранната ѝ документация е Синайският патерик.

2. врьвьца, същ. ж. р.: и въдѣзьше обрѣтохомъ отьшьлъца мьртва. ношаашє же рнзоу соукънаноу. и ѡ мантиѣ врьвьцю (грц. ἀπὸ σειρᾶς μαντίον 'плащ, плетенный из пальмовых листьев')[20], л. 61, 1. И. И. Срезневски (т. I, с. 461) посочва същия пример от Синайския патерик и допуска объркване на словореда в израза ѡ врьвьца мантню.

Фр. Миклошич (с. 76) открива думата в по-късни български паметници — патерични сборници от XIII и XIV в. — и в номоканон от XVI в., сръбска редакция и я превежда с лат. funiculus (връвчица, въженце).

Днес деминутивът врѫвца̀ 'връв' < стб. врьвь[21] е разпространен в редица български диалекти: *вр'вце* мн. ч. 'връзки, с които завързват опинците' (с. Ошане, Белоградчишко), *врвцà* (Трън), *врѣвци* мн. ч. (с. Друмохар, Пиянец, Кюстендилско), *врѣвци* мн. ч. 'връзки на цървули' (Херсонский уезд), *вѣрвца* ж. (Велес) и др.[22]

3. грѫбавъ, прил.: и въдѣзъ одинои̯ въ градъ. обрѣте анаталіа. емоу же нма грѫбаваго дѣлатєл а соуща л. 137, об. 15. Този случай от Синайския патерик използува и И. И. Срезневски (Т. I, с. 613): гърбавъıн — горбатый, gibbosus, *κυρτός*.

Фр. Миклошич (с. 145) посочва думата по данни в паметници от XIII, XV и XVI в. руска и сръбска редакция. Един пример се открива и в „Шестоднева“ на Йоан Екзарх: ногьтн ѡстрн н. ротъ грѫбавъ н крило быстро, ꙗко же оудобые. тн оудовы растръг'ше ꙗдн бытн 186 в, 26 (грц. ἀγκύλος 'крив, извит').[23]

Прилагателното име *гърбав*, характерно за съвременната българска реч, е засвидетелствувано в старата книжнина още от XI в.

4. грѫньць, същ. м. р., употребено двукратно в Синайския патерик: рече старьць въ прнтъчахъ нашнхъ. прнтъшьно бѣ непрьшьноє. нъıнѣ же

[17] Вж. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 2 (*bez — *bratrъ). Под. ред. чл.-кор. О. Н. Трубачева. М., 1975, с. 86; Słownik prasławiański. T. I. A — B. Pod red. Sławskiego. Wrocław etc., 1974, p. 242.

[18] Ат. Бончев. Речник на църковнославянския език (в ръкопис), с. 147.

[19] Ст. Илчев и др. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. С., 1974, с. 32.

[20] В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. Цит. съч., с. 157.

[21] В. И. Георгиев и др. Български етимологичен речник. Т. I. С., 1971, с. 187.

[22] Материалите са взети от картотеката на Българския диалектен речник при Института за български език.

[23] R. Aitzetmüller. Johannes Exarchen. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes I—VI. Graz, 1958—1971.

дѣѥть сѧ при насъ. грънъць и роукодѣлиѥ л. 93, 1 (пример, посочен и от И. И. Срезневски с гръцко съответствие *χύτρα*); она же възьмши малоу мотъичицю вечеръ. и ставъши на мѣстѣ и копавъши обрѣте грънъць ѡкрѣвенъ. и възьмши нде л. 137, об. 1.

Фр. Миклошич открива думата в паметници от XI, XIV и XVI в., като най-ранните между тях са Светославовият (Симеоновият) изборник от 1073 г. и Пандектите на Антиохий от XI в., руска редакция.

Към известните случаи ще прибавим и данните, които предлагат Изборникът от 1076 г., „Шестодневът" на Йоан Екзарх и Бдинският сборник — среднобългарски паметник от 1360 г.: коѥ бо приобьштенїе грънъцю съ котьлъмь. Т⟨ъ⟩ бо прѣразнть сѧ и съкрѣшить сѧ (Изб. 1076, л. 150, 4—5)[24]; ꙗко же бо и кръчагы творе ѥлн грънъце можетъ творити разлнчеѥ съсоудъı многъı („Шестоднев" 9в, 3); ⟨п⟩акн оубо дїаволь хоте ю погоубити, възьмши ѥи грьнць съ варенїемь, и съблазни ноз ѥи, и паде възнакь дрьжецїи грьнць и принесе на лнце ее грьнць съ зелиемь (Бд. сб. 216 V) Житие на Евпраксия)[25].

Н. Геров привежда форма за ед. ч. *грънéць*, с. м., като я илюстрира със следния пример: „Мышь у грънець, казвать коврьженци, кога имъ не даджть коврьгъ"; „*грънци*, мн. ч. 1) от *грънéць* и *гръня*".[26] Същата дума и днес е позната в някои български диалекти: *гърнѐц* м. (с. Войница, Видинско), *грънѐц* м. 'голямо гърне' (Ботевградско), *гърнец* м. (Охрид, Прилеп), *гърнѐц* м. 1. издут дълбок съд, 2. по-дълбок съд за готвене, дълбока тенджера (Банатски говор)[27] и др.

За съществуването на стб. грънъць свидетелстват данните от Синайския патерик, който заедно с изборниците от 1073 и 1076 г. е едно от най-ранните свидетелства за употребата ѝ в старата книжнина.

5. В Синайския патерик се среща един случай с употреба на лексемата нъштвъı, същ. ж. р. мн. ч.: гла къ ав'вѣ. принесѣте мн сѣмо нъщıьвн велнкъı (л. 130, 9), отбелязан и от И. И. Срезневски (т. 11, с. 480) с гръцко съответствие *σκάφην μεγάλην*. Въз основа на цитирания пример от Синайския патерик и един случай в миней от XVI в. (исполѣхоусѧ нощвн) той възстановява форма за ед. ч. нъщıьва = нощıьва. Фр. Миклошич (с. 457) открива нъштвъı f. pl. в номоканон от XVI в. Форма нашва се среща във влахо-българските грамоти.

Думата нъштвъı според този най-рано засвидетелствуван в книжнината случай в Синайския патерик е plurale tantum.

Днес *нòщви* (и *нощовѝ*) мн. 'корито, в което се меси хляб'[28] е регистрирана по цялата българска езикова територия в различни фонетични

[24] В. С. Голышенко и др. Изборник 1076 года. М., 1965.
[25] Bdinski zbornik. Edited and annotated by J. L. Scharpé, F. Vyncke. Bruges, 1973.
[26] Н. Геров. Речник на българския език. Част първа. А—Д. С., 1975, с. 252.
[27] Картотека на Българския диалектен речник.
[28] Л. Андрейчин и др. Български тълковен речник. С., 1955, с. 469.

БАН
БИБЛИОТЕКА

варианти[29]. Точното материално съответствие на стб. нѣштвы е съвременната диалектна форма *нѐштви* (в Русенско, Плевенско, Свищовско, Беленско, Ловешко, Павликенско, Михайловградско, Берковско, Врачанско, Ломско, Видинско, Софийско, Белоградчишко, Оряховско).[30]

6. сочнво, същ. ср. р.: възьмшн намочено сочнво. н въ кошьнницю въсъшавьшн. нзнде въ поустъню л. 124, об. 15; она же нзьмъшн кошьнницю. нмѫцнн сочнво мочено л. 125, 19; снѫ же вндншн кошьнницю. съ мьноѫ нзнде нз града. нмѫцнн мочено се сочнво л. 125, об. 1; н прочее ѿтолѣ старьць пнташе н. помеща немоу хлѣбъ н мочена сочнва л. 74, 19—20.

И. И. Срезневски (т. III, с. 470—471) превежда сочнво със 'зерно чечевицы' и всред примерите цитира 124, об. 15 от Синайския патерик и един случай от Изборника от 1073 г. Фр. Миклошич (с. 871) открива думата в паметници от XIII—XVI в.

В „Шестоднева" на Йоан Екзарх се среща прилагателно сочнвьнъ (< сочнво): н цвѣтъı же въ цвѣтнаннцѣхъ разлнчаа красота. ѥще же н ѩже ѥстъ по нивамъ лѣпота. многоразлнчнѧ нмоуще. жнтнаа н сочнв'наа 82а, 9—10; тако же по малоу растенню бывающю. на свою мѣроу къжо. ѿ зебнѫщнхъ въсходнтъ. нлн ѿ жнтънѣхъ. нлн ѿ сочнвнааго нлн ѿ садовнааго се прилоучаѥтъ 101а, 9—10; н вьсь злачнын родъ н земланын. неже въ садовнѣм' племене. н сочнвнѣмь. всѣмь нзобнлнѥмъ выше земле нсхожааше 103с, 20—21.

Лексемата сочнво намираме и в едно от съчиненията на Евтимий — Житие на Филотея: по вънегда бож[ь]ствнынмъ прнчастнтн са тайнамъ, мало въкоушаашс хлѣба н сочнва такоже квашена н тако прѣваго пакы дръжаашс са правнла (с. 81)[31]. Няколко случая се срещат още и в Бдинския сборник:[32] н конждо себѣ пнцюу ношаше ѩкоже можаше, wвъ мало хлѣба, wвь же смокви, ннь же фнннкн, дроугн же сочнвw квашенw (л. 166) — Житие на Мария Египетска; ѩстнѥ нх бѣше сочнво н зелнѥ н тw без масла (л. 197), нь вь толнцѣ нмѣнін н славѣ соущін wт веч(є)ра до веч(є)ра вькоушаашс сочнво н зелѥ (л. 201 V), епраѳ̆ѧ

[29] Вж. Български диалектен атлас. Т. I. Югоизточна България. С., 1964, карта № 86 и коментар: Изговор на съчетание *шт* в *ноштови*; Т. II. Североизточна България, С., 1966, карта № 29 и коментар: Вид на гласната в началната сричка на думата *нощови*; Т. III. Югозападна България. С., 1975, карта № 91 и коментар: Изговор на съчетание *шт* в думата *нощови*; Т. IV. Северозападна България (под печат). Срв. също *ноштувн* (Чешма Варуита, Бесараб. губерния), *ноштувà* ж. (Твардица, СССР), *нѐштви* (Банат), *нòшви* (с. Свинща, Кичевско), *нощви* (Дебър, Щип), *нушкувà* ж. (с. Чапкьой, Узункюприйско; с. Тарфа, Чаталджанско), *нушкувй* (с. Тарфа, Чаталджанско), *нуштувà* ж. (с. Софулар, Одринско), *нѐшкувй* pl. t. (с. Булгаркьой, Малгарско), *нѐшквй* pl. t. (Коджабунар, Мала Азия) — из картотеката на Българския диалектен речник.

[30] По материали от архива на Българския диалектен атлас за т. IV.

[31] E. Kałużniacki. Op. cit.

[32] J. L. Scharpé, F. Vynke. Op. cit.

же сестрамь слоужбоу готовѣше метоуцин трнкланнь... дрьва цѣпецин и сочнва варецин (л. 209) — Житие на Евпраксия.

Н. Геров отбелязва две значения на *со́чиво́*: 1) Гостба, ястие, варено врѣдко, да ся срьба; чорба... 2) Раст. *Phaseolus vulgaris*, фасулъ...[33] Съвременните български говори също предлагат данни за тези две значения на думата: *сочиво* 'вариво' (Брезнишко, Трънско, Царибродско); *сочио* ср. *Phaseolus vulgaris* (с. Гостивар, Тетовско)[34] и др.

Данните от Синайския патерик отнасят хронологията на сочнво 'плод, обвит в шушулка (фасул или леща)' в книжнината към XI в.

7. сърнце, същ. ср. р.: и рече тн съдравъ ли есн. онъ же рече да бъı молнлъ ба за мѧ. нмь же сърнце мн отѧжьчало есть (л. 167, об. 15).

И. И. Срезневски (т. 111, с. 875) отбелязва сърнце = сърнце със значение 'желудок', като между паметниците, чиито данни посочва, е Изборникът от 1073 г. Следователно към тази ранна употреба на думата се прибавя и цитираният случай от Синайския патерик.

Фр. Миклошич (с. 968) открива тази дума в паметниците от XI, XIII, XIV в. с две значения: преди всичко *στόμαχος* (стомах) и еднократно coagulum (сирище, подкваса).

Интересен случай предлага още един паметник от XI в. — Златоструят на А. Бичков:[35] и трепеть безмѣрьнь. и старость без врѣмене. и главоболѧ. и ослабленнѧ. и сърнцѫ болѣзнн (л. 1а, гр. *στόμαχος*).

Тук ще прибавим и употребата на сърнце и прил. сърнцьнъ в „Шестоднева": и съжьвавьше зѣло. акъı моукоу опрснннтъ. крѣмѣмоумоу сърнца. и wтрнбоусн. и корьмн (245в, 28, гр. *στόμαχοι*); естъ же межю лицемъ и торакомъ межа нѣкака. еже въню зовоутъ. ене же прѣжь грътань се зоветъ. а зажь оуста сърьцинаѧ (233в, 27, гр. *στόμαχος*).

В съчиненията на Презвитер Козма също се среща сърнце 'стомах': пїанница... за оутра бо мозгв его болѣзнъ и сърнцю, и трепетанїе жнламъ бываетъ.[36]

Съвременните български диалекти предлагат две значения на думата с ясна лексико-семантична връзка между тях: 1. стомах (или част от стомах) на агне или яре; 2. мая за подсирване на млякото (вторично значение): *сѝриште* ср. — стомах на малко агне; млечните ядки се използуват като мая за сирене (с. Кръвеник, Севлиевско); *сѝриште* с. — част от агнешки стомах, с която се подсирва мляко (Еленско); *сѝрьштy* и *сѝриште* ср. — част от стомах на агне, с която се сири сирене (Банатски говор); *сѝриштето* са зрънца, които се намират в бабата на агнешкия стомах (Северозападна България); *сѝриште* ср. — мая за сирене от стомаха на агне (Софийско; с. Тръстеник, Плевенско); млякото се подсирва със *сѝриште*... взето от стомаха на яре бозалче (с. Голешово, Све-

[33] Н. Геров. Цит. съч.
[34] Из картотеката на Българския диалектен речник.
[35] Г. А. Ильинский. Златоструй А. Бычкова XI века. С., 1929, с. 59.
[36] А. Давидов. Речник-индекс на Презвитер Козма. С., 1976, с. 299.

тиврачко); *йѐрешку сѝрише* 'мая за подсирване' (с. Ятрос, Визенско) и др.[37]

Въз основа на тези кратки наблюдения могат да се направят следните изводи: Староруските преписи на текстове, възникнали в български книжовни центрове, са особено ценни, но недостатъчно използувани за изучаване лексиката на старобългарския език.

Редица думи, отразени в Синайския патерик, но недокументирани в класическите старобългарски паметници, се откриват в по-късни преписи на старобългарски произведения и в среднобългарската книжнина, а също така техни материални и семантични съответствия са живи в българските диалекти. Изследването на този тип думи ще допълни представата за лексикалното богатство на старобългарския език, ненамерило отражение в паметниците с канонично съдържание, ще допринесе за уточняване хронологията на редица думи, известни от по-късни ръкописи.

---

[37] Из картотеката на Българския диалектен речник. Вж. също Н. Геров. Цит. съч., с. 305: „Сърище-то излиза отъ изсушенѫтѫ мурѫ на агня бозайничя."

Велда Марди-Бабикова (София)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ОБРАЗА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ В СРЕДНОВЕКОВНАТА ДЕКОРАТИВНО-МОНУМЕНТАЛНА ЖИВОПИС В БЪЛГАРИЯ

Във възрожденските стенописи в България образите на Кирил и Методий се появяват още преди официалното обявяване на 11 май за празник на славянската писменост и култура (1857). Към 70-те години на миналия век ги срещаме навсякъде из църквите в страната, като славянските просветители се изобразяват в пищните епископски облекла, а до тях има неизменното красноречиво пояснение „Просветители български“[1].

По-сложен и досега нерешен е въпросът за образите на Кирил и Методий в средновековното ни изкуство.[2] Твърде малко са паметниците, дошли до нас от този период, а за някои епохи (като Първата българска държава и епохата на византийското робство) те съвсем липсват. Това не позволява да се правят категорични изводи за наличието и характера на образите на славянските просветители в средновековната българска декоративно-монументална живопис. Но по-късните ни паметници от времето на османското робство, както и стенописите в Киев от XII в. (Кириловския храм)[3] и в Старо Нагоричино от XIV в. (Югославия)[4], а също и сравнението им с други запазени паметници от различен произход и време (стенописите от римската базилика „Св. Климент“ —IX—XI в.[5],

[1] За образите на Кирил и Методий през времето на Възраждането и иконографията им вж. А с. В а с и л и е в. Изобразителното изкуство в Средните Родопи. —В: Комплексна научна Родопска експедиция през 1953 г. Доклади и материали. С., 1955, с. 172—174; Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. Сб. в чест на Кирил и Методий. 863—1963. С., 1963, с. 432; Български възрожденски майстори. С., 1965, с. 626 и сл.; Образи на Кирил и Методий в България. С., 1970, с. 7 и сл.

[2] Върху проблемата за образите на Кирил и Методий в средновековната живопис на източните и южните славяни са работили А. В. Прахов, О. М. Бодянски, Н. П. Кондаков, П. Н. Милюков, Ал. Теодоров-Балан, Й. Иванов, Ас. Василиев, В. Ив. Пандурски и др.

[3] Д. А й н а л о в, Е. Р е д и н. Древніе памятники исскусства Кіева. Софійскій соборъ, Златоверхо-Михайловскій и Кирилловскій монастыри. Харьков, 1899, с. 59.

[4] Н. П. К о н д а к о в. Македония. СПб., 1909, с. 199, обр. 136.

[5] В. П а н д у р с к и, Св. Б о с и л к о в. Кирил и Методий в Рим. С., 1970, табл. I, III—VII, с. 32—38.

една от миниатюрите на Меналогия на Василий II от X в.[6], образа на св. Кирил върху рамката на иконата „Св. Николай Скоропомощник" от Дохиар, Света Гора — XII—XIII в.,[7] Кьонигсберски летопис от XV в.[8], моравските гравюри от Оломутския манастир от XVI—XVII в.[9] и др.) навеждат на мисълта за иконографска традиция, зародила се най-вероятно в България още през X в. и претърпяла известни изменения във връзка с променилите се обществено-политически условия през епохата на чуждото робство (византийското и османското).

Тази традиция в първоначалния си вид ще да е изтъквала значението на славянските просветители като книжовници и ги е представяла като архиереи, въпреки че Константин-Кирил никога не е бил епископ, а е бил ръкоположен само за свещеник (йеромонах) и е умрял, като е приел схима (869). Архиерейският сан безспорно е следствие на високия култ към първите български светци Кирил и Методий, създаден през времето на Борис и Симеон — в периода на упоритата борба на младата българска държава за политическата и религиозната ѝ независимост от Византия.[10]

Иконографията на двамата просветители като архиереи-книжовници не само е изразявала високата почит и признание от страна на българската светска и духовна власт към тях (Кирил и Методий са били канонизирани от българската църква самостойно, без да бъдат признати от Цариградската патриаршия)[11], но и позволявала образите им да бъдат изписвани в олтара наред с образите на великите отци на църквата — Йоан Златоуст, Василий Велики и др. Традицията Кирил и Методий да се изобразяват в олтара и в иконографията на архиереи-книжовници се е разпространила и в Киевска Русия в резултат на българското християнско и културно влияние, започнало още от времето на покръстването на българите и засилило се особено към X в.[12] (срв. Кириловския храм в Киев — XII в., където Кирил Философ е изобразен върху северната

---

[6] В. Пандурски, Св. Босилков. Цит. съч., табл. VIII и IX, с. 39.

[7] О. М. Бодянский. Изображеніе славянских первоучителей и просветителей Святых Кирилла и Мефодия на полях образа светителя Николая Скоропомощника, находящегося в Афонском Дохиарском монастыре. — Чтения в ИОДР, I, М., 1868, с. 246—260.

[8] Вж. репр. История культуры Древней Руси. Т. II. Домонгольский период. М.—Л., 1951, с. 124; Б. Ст. Ангелов. Образи на Кирил и Методий до Освобождението. — Изв. Инст. за изобр. изкуства, кн. I, 1956, с. 346; Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 407, обр. 11.

[9] Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 407, 411, обр. 12 и 13.

[10] В. Сл. Киселков. Кирилометодиевски култ в България. — В: Хиляда и сто години славянска писменост, с. 339—359.

[11] Д. Цухлев. История на Българската църква. Т. I. С., 1911, с. 235; Ив. Снегаров. Българска патриаршия. — Духовна култура, 1953, кн. 5—7, с. 14—20; Б. Ст. Ангелов. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните векове. — В: Сборник в чест на акад. Александър Теодоров-Балан по случай 95-ата му годишнина. С., 1955.

[12] М. Н. Тихомиров. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII века. — В: Славянский сборник. М., 1947, с. 125—201; Ив. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.). С., 1950; Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас. XI—XIV в. — Изв. Инст. за българ. литература, кн. III, 1955, с. 40.

стена на проскомидията — в архиерейско облекло, фронтално, гологлав, благославящ и със затворена книга в ръка, а до изображението стои името „Св. Константин"). В Русия тази иконография на славянския просветител Кирил Философ се е запазила непроменена чак до XVI—XVII в., за което съдим по някои икони[13] и ерминии.[14]

В България виждаме посочената традиция вече в променен вид — Константин-Кирил се изобразява сам, без Методий, и то в иконографията на едноименния светец Кирил Александрийски — архиепископ на Александрия, живял през IV—V в. и канонизиран за непримиримите му борби против несторианството. Св. Кирил Александрийски според ерминии се изобразявал млад, в архиерейско облекло, с карирана капа на глава и с разгърнат свитък с определен текст в ръка.[15] Изображенията на Константин-Кирил в тази чужда за него, но външно много близка до автентичната иконография се срещат навред из малките ни селски църкви през епохата на османското робство, особено в западните земи и в съседната Югославия (Беренде, Бобошево, Драгалевци, Мало Малово, Алино, Марица, Горановци, Карлуково, Лява Река, Добърско, Слепче, Струга и др.).

Светецът се изписва наред с другите архиереи и отци-литургисти в сцената „Малисмос" — в апсидата или върху южната или източната стена, в олтара. До името му липсва епитет „Александрийски", но често стои притурка „философ". Това отдавна е карало учените да се замислят за възможността от смесване на образите на двама светци с името Кирил — образа на славянския просветител и на александрийския патриарх.[16] Още преди повече от 70 години руският учен П. Н. Милюков е обърнал внимание върху епитета „философ", придружаващ образа на св. Кирил в църквата „Св. Йоан Предтеча" при манастира Слепче (XVII в., Югославия), като думата „философ" е изтъкнал с курсив.[17] С 15-ина години покъсно видният български учен Й. Иванов е посочил друг образ на св. Кирил Философ в малката църква до с. Беренде, Софийско (бивше Царибродско). Считайки го за образа на Кирил Александрийски, той е изказал мнението, че прозвището „философ" говори за „традицията в словенския юг за Кирила Философа, брат Методиев"[18]. Дългогодишният из-

---

[13] А т. М и л ч е в. Кирил и Методий в древноруската книжнина и изкуство. — Археология, 1963, кн. 2, с. 16—19, обр. 2.

[14] А с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 411, обр. 14 и 15.

[15] А с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в България, с. 11.

[16] П. Н. М и л ю к о в. Христіянскія древности Западной Македоніи. — Изв. Руск. археолог. инст. в Константинополе, т. IV, С., 1899, с. 88 (отделен отпечатък); Й. И в а н о в. Старински църкви в Югозападна България. — Изв. Бълг. археол. д-во, III, 1912—1913, с. 55; А т. Б о ж к о в. Стенописите в Беренде — бележит паметник на българската средновековна живопис. — Изкуство, 1962, кн. 4—5, с. 74; И. В а с и л и е в а. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 419—424; В. М а р д и - Б а б и к о в а. Образът на Кирил Философ в Бобошевската църква „Св. Тодор". — Звезда (Кюстендил), бр. 69, 9 юни 1970; Д. Д ж о н о в а, Новооткритото изображение на Кирил Философ в с. Лява Река от XVII в. — Димитровско знаме (Перник), бр. 66, 25 юли 1970; М. Г е н ч е в. Портрет на Кирил в Трънско. — Вечерни новини, бр. 6109, 22 май 1971.

[17] П. Н. М и л ю к о в. Цит. ст., с. 88.

[18] Й. И в а н о в. Цит. ст., с. 55.

следовател на образите на Кирил и Методий в старото ни изкуство Асен Василиев идентифицира образа на св. Кирил и иконографията на Кирил Александрийски с първоучителя Константин-Кирил в църквата „Архангел Михаил" при Долнобешовишкия манастир, Врачанско (края на XVI—началото на XVII в.), където той е изписан в апсидата заедно със св. Методий.[19] Във всички други случаи обаче, когато св. Кирил е изобразен сам, без Методий, даже когато до името му стои епитет „философ", Асен Василиев, както и някои други учени у нас,[20] го счита за Кирил Александрийски, като се аргументира със следното: строго установената иконография и текстове върху свитъците на светиите не са позволявали на художници да се смесват образите на двама едноименни светци; името „Кирил Философ" принадлежи на Александрийския патриарх, а славянският първоучител само го преповтаря; за иконографията на Кирил и Методий не е било допустимо те да се изобразяват отделно.[21]

Напоследък учените все по-смело се изказват в полза на Константин-Кирил Философ. Атанас Божков, без да се обосновава, категорично приема образа на св. Кирил Философ от Беренде за образ на славянския просветител. Към същото мнение се придържа и Елка Бакалова[22]. Ирина Василиева допуска мисълта за смесване на художниците на двата образа с името Кирил и изтъква случая в скалната църква „Св. Атанасий" (XVII в.) при манастира „Св. Богородица" до Струга (на брега на Охридското езеро), където светецът е представен в иконографията на св. Кирил Александрийски, в композиционна връзка с Климент Охридски — най-талантливия ученик и съратник на солунските братя.[23] Д. Джонова и М. Генчев разглеждат образа на св. Кирил Философ в манастирската църква при с. Лява Река, Пернишко (XVII в.), като образ на славянския първоучител Константин-Кирил.[24]

Авторката на този доклад при последното си проучване на стенописите на църквата „Св. Тодор" до с. Бобошево, Кюстендилско (края на XV — началото на XVI в.)[25], през 1969 г. откри още един образ на св. Кирил Философ, до който полуизтритото име може да се прочете като „Константин Философ".[26] Цялостно въпросът обаче остава неизяснен и досега.

---

[19] Ас. Василиев. Църкви и манастири из Западна България. — В: Разкопки и проучвания. IV. С., 1949, с. 83.

[20] В. Пандурски, Св. Босилков. Цит. съч., с. 40.

[21] Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425, 430.

[22] Ат. Божков. Цит. ст., с. 74; Ел. Бакалова. Стенописите на църквата при село Беренде, С., 1976, с. 24 и сл.

[23] И. Василиева. Цит. ст., с. 419—424.

[24] Д. Джонова. Цит. ст., М. Генчев. Цит. ст.

[25] Архитектурата и стенописите на църквата са проучени и публикувани от Д. Панайотова. Църквата „Св. Тодор" при Бобошево. — Изв. Инст. за изобр. изкуство, VII, 1964, с. 101—139. Предложената от нея датировка на сградата (X в.) и на втория живописен слой (първата половина на XIV в.) ни се вижда спорна. Вероятно църквата е построена през епохата на Втората българска държава (Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. С., 1965, с. 190 и сл.) и е изписана за втори път през XV—XVI в. За това говорят епиграфските данни, иконографските особености и подборът на светиите.

[26] В. Мароди-Бабикова. Цит. ст.; Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ. Из декоративно-монументалната живопис на нашето средновековие. — Проблеми на изкуството, 1976, кн. 1, с. 32—37. Изображението на светеца в Бобошевската църква, представен в иконографията на Кирил Александрийски

Като основна пречка за разрешаването му в полза на славянския просветител Константин-Кирил се изтъкват обикновено три основни довода: 1) чуждата иконография, в това число и канонизираните текстове върху свитъците; 2) липсата на образа на Методий; 3) наличието на епитета „философ", безоснователно считан от някои видни учени за правомерен само по отношение на Кирил Александрийски.[27]

Редица обстоятелства обаче дават достатъчно основание за твърдението, че светецът с името Кирил, или Кирил Философ, в иконографията на Кирил Александрийски е именно Константин-Кирил. Вече самата притурка „философ" определено потвърждава това. Известно е, че Кирил Александрийски въпреки голямата си ученост и широката известност като автор на сериозни трудове в защитата на догмите на ортодоксалната църква („Писма против учението на Несторий", „Учение за св. Троица",

(южна стена, олтар), е почти напълно заличено. От името му, написано от двете страни на нимба, добре са се запазили само първата и третата дума — **стн** и **философъ**, а от втората дума — само първата буква **к** и последната **ъ**. Твърде голямото разстояние между тях, неточното написание на втората отпред буква, която може да се вземе за погрешно написаното **н**, както и лигатурата над първите две букви **кн** дават повод за предположението, че вместо обичайното монашеско име Кирил тук е било написано светското Константин, но в съкратена форма. Самият факт на изписването на името „св. Константин Философ" вместо „св. Кирил Философ" има исторически предпоставки. Без съмнение това е резултат от честата употреба на името Константин в славянската и особено в руската книжнина, която интензивно е проникнала в България след освобождението ѝ от византийското робство — вж. Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас. XI—XIV в. От друга страна, употребата на светското име Константин в църковната живопис би могло да бъде отражение на широката известност и почит към славянските просветители в относително близкото минало — времето на политическия и културния възход на българската държава през XIII—XIV в. (за култа към Кирил и Методий в България през Второто царство вж. Н. С. Державин. История Болгарии. Т. II. М.—Л., с. 151—152; Д. Петканова-Тотева. Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, с. 77—79, 82; Б. Ст. Ангелов. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните векове, с. 63, 67). Фактът на изписването на светското име на Константин-Кирил би могъл да сочи и една традиция, която води началото си от много по-ранна епоха. Като отражение на тази традиция би трябвало вероятно да се приеме и образа на св. Константин в стенописите от църквата при Кириловския манастир в Киев (XII в.). Константин-Кирил е нарисуван в протезиса заедно с другите български светци, разпространени у южните славяни — св. Климент (Охридски), Йосиф Солунски и Йоан Милостиви (вж. Д. Айналов, Е. Редин. Цит. съч., с. 59). Обстоятелството, че александрийският патриарх Йоан, получил прозвище „Милостиви" за своята добрина и сърдечно отношение към бедните и онеправданите, е бил рядко изобразяван в чисто византийските паметници и имал широка известност в славянския юг, а изображението му е било помествано заедно с местните светии, най-често със св. Кирил (вж. П. Н. Милюков. Цит. ст., с. 35 и 111), сочи не само една своеобразна традиция със социална отсянка в подбора на светиите, но и косвено потвърждава тълкуването и възприемането от южните славяни на образа на светеца с името Кирил в средновековните църкви като образа на близкия до разбиранията и симпатиите им светец Константин-Кирил Философ. За отбелязване е, че в Бобошевската църква „Св. Тодор" св. Йоан Милостиви и св. Константин-Кирил Философ също са изобразени заедно (вж. В. Марди-Бабикова. Стенописи на църквата „Св. Тодор" до с. Бобошево, Кюстендилско. С., 1969. Архив на Нац. инст. за паметниците на културата).

[27] Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425 сл.; Образи на Кирил и Методий в България, с. 7; И. Василиева. Цит. ст., с. 423 и сл.; В. Пандурски, Св. Босилков. Цит. съч., с. 40.

„Пояснения за Петокнижието на Мойсей“ и др.) никъде в историческата и богословската литература не се споменава като философ,[28] докато за Константин-Кирил още приживе се е установило това прозвище. Атанасий Библиотекар — съвременник и личен познат на Константин-Кирил — в писмото си до велетрийския епископ Гаудерик назовава Константин-Кирил „философ“ Константин, мъж с голяма святост“, „Константин Философ от Солун, мъж с апостолски живот“ и пр.[29] В папските послания, Панонската легенда, приложните жития, службите, похвалните слова и др. той е именуван „Константин Философ“, „Кирил Философ“ или просто Кирил („святой отец Кирил“) с непременното пояснение, изтъкващо както професията, така и историческата му заслуга: „учитель словеномь и българомь“, „учитель словенский, сиреч бльгарский“, „первый наставник языку болгарскому“, „учитель словеном“, „учитель словенского и многыя языка“ и пр.[30]

Притурката „философ“, винаги придружаваща името на славянския просветител, сигурно е носила не само обичайния за средните векове смисъл — учен монах, книжовник, граматик и пр. (с прозвището „философ“ в славянската книжнина са били наричани и други книжовници, например Методий, Константин Преславски, Константин Костенечки). „Философ“ — най-висшата византийска учена степен се е давала като титла и на Константин е била присвоена вероятно още през константинополския период на неговия живот.[31] При всички случаи титлата или прозвището „Философ“, както и ярката му мисионерска и апостолска дейност така трайно са навлезли в съзнанието на народа, че ако даже се е казвало само „Философ“, се е разбирало Константин-Кирил.[32]

Заслужава внимание и фактът, че повече от половината от запазените из югозападните и западните български земи образи на св. Кирил имат до името на светеца притурката „философ“ (църквата „Св. Петър и

---

[28] Изказвам дълбоката си благодарност на софийския митрополит Пимен за помощта при издирване на сведенията за личността и книжовната дейност на св. Кирил Александрийски.

[29] Ал. Милев. Два латински извора за живота на Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, с. 183—184.

[30] Е. Голубинский. Святые Константинъ и Мефодий, первоучители славянскіе. М., 1885, с. 65 и сл.; Д. Цухлев. Цит. съч., с. 235, 237 и сл.; Ал. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. Св. I и II. С., 1920 и 1934; М. Г. Попруженко, Ст. Романски. Библиографически преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия. С., 1935; Б. Ст. Ангелов. Славянски извори за Кирил и Методий. — Изв. Нар. библ. „В. Коларов“ за 1957 г., 1958, с. 179—215; Кирил и Методий и славянските печатни книги от XV—XVII в.—В: Хиляда и сто години славянска писменост, с. 358—375; Ив. Снегаров. Неиздадени български жития. II. Кратко житие на Св. Кирил Философ. — Год. Духовната академия в София, III (XXIX), 1953—1954, с. 159—162; Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 18 и 48; К. Куев. По въпроса за авторството на Азбучната молитва с оглед на посочените в заглавията лица. — В: Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. Юбилеен сборник. С., 1970, с. 100, и др.

[31] В с. Николаев. Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия. С., 1949, с. 49.

[32] Д. Петканова-Тотева. Цит. ст., с. 91.

Павел“ до с. Беренде, Софийско — XV в.[33]; църквата „Св. Тодор“ до с. Бобошево, Кюстендилско — XV—XVI в., църквата „Св. Йоан Предтеча“ при манастира Слепча до Битоля[34] и скалната църква „Св. Атанасий“ при манастира „Св. Богородица“ до Струга — XVII в., сегашна Югославия;[35] църквата при Карлуковския манастир „Успение Богородично“, Ловешко — 1602 г.;[36] църквата „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско, Благоевградски окръг — 1614 г.;[37] църквата „Св. Богородица Витошка“ при Драгалевския манастир, Софийско — стенописите от втория слой, началото на XVII в.;[38] църквата „Св. 40 мъченици“ в с. Лява Река, Пернишко — XVII в. и др. Образите на св. Кирил без епитет също са съсредоточени предимно в този район (земенската църква „Св. Йоан Богослов“, Пернишко — XIV в.; църквата при Мало Маловския манастир „Св. Николай“, Софийско — XVII в.; църквата „Св. Атанас“ в с. Бобошево и „Св. Архангел Михаил край с. Горановци, Кюстендилско — XVI—XVII в.; манастирската църква „Св. Спас“ при с. Алино, Самоковско — 1626 г.; „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско — 1614 г. и църквата „Св. Никола“ в с. Марица, Софийски окръг — края на XVI в.). Забележително е, че именно в посочените райони, където споменът за просветната дейност на Кирил и Методий и учениците им никога не се е заличавал, не се среща образът на св. Кирил с епитет „Александрийски“ (изключение представлява изображението на св. Кирил Александрийски от XVII в. в нишата на един от прозорците в главната църква при Роженския манастир до Мелник — метох на Иверския

[33] В нашата историческа наука стенописите от църквата до с. Беренде са отнасяни към XIII и XIV в. — вж. Братя Шкорпил. Средновековни църкви и гробища в София. — Сб. НУНК, II, 1890, с. 48; Й. Иванов. Цит. ст., с. 53 и сл.; А. Протич. Югозападна школа в българската стенопис през XIII и XIV в. — В: Сборник в чест на В. Златарски, С., 1925, с. 291—342; Кр. Мияте в. Декоративна система на българските стенописи. — В: Сборник в чест на В. Златарски, с. 135—149; A. Grabar. La peinture religieuse en Bulgarie. Paris,1928, p. 278—271;Б. Филов. Старобългарската живопис през XIII и XIV в. — Бълг. истор. библиотека, 1, 1930, с. 78; Н. Мавродинов. Старобългарската живопис. С., 1946, с. 168; Ат. Божков. Цит. ст., с. 69—76; Ел. Бакалова. За някои типологични особености в стенописите в Беренде. — Изв. Инст. за изобр. изкуства, VIII, 1965, с. 193—220; Стенописите на църквата при село Беренде. Някои особености на архитектурния тип на сградата, декоративната система, стилът и иконографията на стенописите и най-вече автентичността и типът на иконостаса сочат обаче като най-ранна възможна дата втората половина на XV в. — В. Марди-Бабикова. Към въпроса за датировката на църквата край село Беренде. — В: Първа комплексна международна конференция по българистика. Шумен, 25. IV—1. V. 1979 (под печат).

[34] П. Н. Милюков. Цит. ст., с. 88; Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 71—72.

[35] В. И. Григорович. Очерк путешествия по Европейской Турции. М., 1844—1845. 2. изд., 1877, с. 107; И. Василиева. Цит. ст., с. 419—424.

[36] Д. Каменова. Стенописи в църквата „Успение Богородично“ при Карлуковския манастир, Ловчански окръг. С., 1969. Архив на Нац. Инст. за паметниците на културата.

[37] Ст. Михайлов. Църквата „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско. — Изв. Археол. инст., XXIX, 1966, с. 5—40; В. Кънчов. Избрани произведения. Т. I. Пътуване по долината на Струма, Места и Брегалница, Битолско, Преспа и Охридско. С., 1970, с. 314; Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в България, с. 7.

[38] И. Панкина, Д. Каменова. Стенописи в църквата „Св. Богородица Витошка“ при Драгалевския манастир. С., 1966—1967. Архив на Нац. инст. за паметници на културата.

манастир на Атон, където ортодоксалните канонични изисквания при изписването на храма са спазени точно).[39]

Сравнително ранната датировка на стенописите в Беренде (XV в.) и Бобошево („Св. Тодор", втората стенопис от XV—XVI в.), а също и наличието на този своеобразен, бихме го нарекли смесен или синкретичен образ на св. Кирил в изкуството на Втората българска държава (Земен — XIV в.[40] и Дохиарската икона „Св. Николай Скоропомощник", XII—XIII в.[41]), изключват мисълта за появяването му през епохата на османското робство, от която засега познаваме най-голям брой от паметниците, и говорят по-скоро за продължение на по-ранна традиция, която води началото си вероятно още от епохата на византийското робство. Именно в условията на съзнателното насаждане на византийската култура и гръцкия език, потискането на всичко българско, унищожаването на културните ценности и забравата на българските светии, смесването на образите на посочените двама светци с името Кирил е било неизбежно и закономерно: първоучителят и апостолът Константин-Кирил Философ въпреки официалната забрана в църковните служби е продължавал да живее в съзнанието на българския народ и на българските зографи като светец-архиерей, който трябвало да се изписва в олтара.[42]

Смесеният образ на св. Кирил — носител на високопатриотичната народностна идея за славянската просвета и култура — е продължил живота си и в декоративно-монументалното изкуство на Втората българска държава, и то видимо в народнодемократичното му течение (Земен),[43] докато в официалното, дворцово изкуство, имало здрави връзки с Русия,[44] е била предпочитана традицията в първоначалния ѝ вид, представяща Константин-Кирил като архиерей, във фронтална стойка, стар, гологлав и с книга в ръка (останки от образа на св. Кирил в тази иконография са намерени от мене през 1976 г. в скалната църква „Господев Дол" от XIII в.

---

[39] В. Марди-Бабикова. Стенописи и дърворезба в Роженския манастир. С., 1975. Архив на Нац. инст. за паметниците на културата.

[40] Точно спазената иконография на св. Кирил Александрийски и обстоятелството, че св. Кирил в Земенската църква е нарисуван заедно със св. Петър Александрийски, са най-вероятните причини за идентификацията на този образ от Л. Мавродинова с образа на св. Кирил Александрийски—вж. Стенописите на църквата в Земенския манастир. Дис. за канд. степен. Инст. за изобр. изкуства, 1964, с. 14.

[41] Обстоятелството, че Константин-Кирил върху Дохиарската икона „Св. Николай Скоропомощник" е представен в „смесената" иконография, говори според нас за южнославянския, респективно българския произход на иконата.

[42] За ромеизацията на България през XI—XII в. В. Н. Лазарев. (Живопись XI—XIIвв. в Македония. — В: Международен византоложки конгрес в Охрид. Белград, 1961, с. 124) пише следното: „От 1081 г. настъпва епохата на ромеизацията — съзнателното насаждане на византийската култура и гръцкия език. Тогава се преписват жития на български светци на гръцки, като се унищожават българските им оригинали, строят се и зографисват църкви от майстори, повикани от Цариград или най-малко принадлежащи на аристократичното течение във византийското изкуство."

[43] В. Марди-Бабикова. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в средновековната ни декоративно-монументална живопис. — Год. Нац. инст. за паметниците на културата, кн. 2 (под печат).

[44] М. Н. Тихомиров. Цит. ст., с. 162 и сл.; Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас, с. 46 и сл.; И в. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия. . ., с. 45.

край с. Иваново, по р. Русенски Лом)[45]. Забележително е, че смесването на Константин-Кирил и Кирил Александрийски като характерно и широко разпространено явление се наблюдава и в славянските литератури, където поради големия авторитет на Константин-Кирил са му приписвали, от XIV—XV в. насам особено в Русия, чужди произведения, в това число и на Кирил Александрийски.[46]

Една от съществените предпоставки за идентифицирането на образа на св. Кирил с образа на първоучителя Константин-Кирил е неточното спазване на иконографията на св. Кирил Александрийски. Докато в по-ранните паметници (Земен — XIV в.) светецът е представен в пълно съответствие с иконографския канон за св. Кирил Александрийски, вече през втората половина на XV в. в Беренде са явни артистични инвенции, свидетелстващи за патриотичното съдържание на образа. Въпреки точно спазената иконография за александрийския патриарх, отнасяща се до външността на светеца (той е млад, със сравнително дълга тъмнокафява брада и коса, с карирана шапка на глава и с разгърнат свитък в ръце), съзнателно е подчертана голямата му интелигентност (чрез много високото, силно развито чело), а текстът върху свитъка му, представляващ част от т. нар. задамвонна молитва[47] — БЛВѦН | БЛВѦЩ | ЖѪТА | НСТѦН | ОУПОВА, — може да се изтълкува като своеобразна носталгия по миналия културен разцвет на България и същевременно като горещ призив за бурно развитие и разпространение на славянската култура. Забележително е, че идейно текстът е в унисон със заключителната фраза на синаксаря към Службата на Кирил Философ в един празничен миней от началото на XV в. — ДА ОУТВРЬДНТЬ ГЪ БЪ ЦРТВО БЛГАРСКОЮЕ ВЪ ВѢКН ВѢКОМЪ — фраза, с която завършва в същия миней и Житието на Йоаким — първия патриарх след възобновяването на Търновската патриаршия (1235).[48] Неслучайно зографът от с. Беренде с цялата тектоника на композицията насочва вниманието на зрителя върху свитъка в ръцете на светеца, а до нимба му, в просторно поле, с едри красиви букви изписва думата „Философ".

През XVI и особено през XVII в. се наблюдава ярко изразена и прогресивно усилваща се тенденция за изтъкването на портретните и историческите черти на личността на Константин-Кирил. Това се дължи както на общото избистряне на политическото съзнание на българския народ във връзка с разрастването на народноосвободителните борби (търновските въстания през 1593 и 1683 г., Чипровското — през 1688 г. и др.), така и на по-изобилното в сравнение с XV в. проникване в България на печатни, предимно руски книги, в това число и ерминии.[49] Св. Кирил все по-често се изписва самостоятелно, а не в сцената „Мелисмос", както е

[45] В. Марди-Бабикова. Иваново — уникален комплекс на стенописите от Търновската живописна школа. — Год. Нац. инст. за паметниците на културата, кн. 2 (под печат).

[46] К. Куев. Цит. ст., с. 105 и сл.

[47] Ел. Бакалова. Стенописите на църквата при село Беренде, с. 16.

[48] Хр. Кодов. Цит. съч., с. 48.

[49] Б. Ст. Ангелов. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII век. — В: Хиляда и сто години славянска писменост, с. 365.

обичайно за смесения образ (Лява Река, Алино, Добърско). Наблюдава се връщането към първоначалния образ на архиерей-книжовник — в лицева стойка, без шапката на Кирил Александрийски, с високо чело и в старчески облик, — който е целел да подчертае мъдростта на Константин-Кирил, умрял в действителност на 42-годишна възраст (Алино, Добърско и др.). Забележително е, че този облик на дълбок старец, препоръчван от ерминиите за Константин-Кирил,[50] отговаря и на народните представи за образа му, запазени в някои от писмените паметници (Солунската легенда, житията на св. Кирил): „И тако поживь и чудеса створь, в старости добрѣ к господу отиде", „И в старості глубоце с міром успе", „и в стигнали до край старини, напуснал сегашния временен и тягостен живот".[51] В някои от църквите освен старческата възраст има и други любопитни отклонения от обичайната за Кирил Александрийски иконография. Например образът на св. Кирил Философ от Лява Река чрез гордата и независима стойка на светеца и характерния израз на лицето внушава идеи, твърде далечни от християнското смирение, а текстът върху свитъка му, където между славянските думи ясно се чете гръцката дума *Δόξα* — слава, — може да бъде изтълкуван като славословие за Константин-Кирил и делото му. В Алино зографът изписва св. Кирил даже с мастилница в ръка — изключително интересен детайл, който не само подчертава просветната дейност на Константин-Кирил, но и ясно сочи приемственост от по-ранните паметници, респективно от миниатюрата от руския Кьонигсберски летопис (XV в.), където Кирил и Методий са представени в иконографията на евангелистите. Все по същото време смесеният образ на Константин-Кирил (св. Кирил) се появява и в композиционна връзка с Методий (Долна Бешовица)[52] и с Климент (Струга)[53], което идва да подкрепи мнението ни, че образът на светеца с името Кирил или Кирил Философ в иконографията на Кирил Александрийски е в същност образът на славянския просветител Константин-Кирил Философ. Показателно е, че в църквата при Долнобешовишкия манастир Кирил и Методий са нарисувани вече в самата олтарна ниша — знак на изключителната почит към заслугите им като български и славянски просветители, — а също и това, че в непосредствената близост до образите им са поместени римските папи, между които и Адриан II (867—872), посрещнал солунските братя в Рим през 867 г.

Развитието на смесения образ продължава и през XVIII в., въпреки че още в началото на XVII в. в декоративно-монументалната ни живопис

---

[50] В ерминиите неизменно се препоръчва светецът да се рисува сам с много посивяла, накрая раздвоена брада: „учител словенски, Кирил Философ: много сив, брада обикновена, като на Никола, риза с кръстове, а в дясната ръка с евангелие, а лявата молеща се" (Софийският Новгородски списък, XV в.); „Много посивял, брада като на Василий Кесарийски, накрая раздвоена, сива, риза с кръстове, омофор, евангелие. . ." (Барановски подлинник, XVII в.); „Сив, коси обикновени, малък лоб, брада като на св. Василий, накрая раздвояваща се, риза светителска" (Ярославски подлинник, XVII в.) и др. — вж. Ас. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 411; вж. също В. Пандурски. Поглед върху иконографията на св. братя Кирил и Методий. — Духовна култура, 1953, кн. 5—7, с. 53.

[51] Д. Петканова-Тотева. Цит. съч., с. 87.

[52] Ас. Василиев. Църкви и манастири из Западна България, с. 83; Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425.

[53] И. Василиева. Цит. ст., с. 419—424.

срещаме образа на Константин-Кирил в избистрената първоначална иконография (Добърско, 1614). Твърде показателен е например образът на св. Кирил от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси (1710),[54] където най-интересното за нас е отворената книга в ръцете на светеца, който е нарисуван в апсидата, в сцената „Мелисмос“, заедно с великите отци-литургисти, държащи в ръцете разгърнати свитъци с четливо написан текст. Върху книгата на св. Кирил текстът е заменен с редове от точки. Ще трябва да мине повече от столетие, докато се установи новата, „възрожденска“ иконография на Кирил и Методий, когато върху разгърнатия свитък и отворената книга в ръцете им неизменно ще се изписва славянската азбука и първите думи от преведеното от тях на славянски евангелие: „В началото бе слово и словото бе бог.“

Що се отнася до аргумента на някои учени, че образът на св. Кирил или Кирил Философ не би могъл да бъде приет за образ на Константин-Кирил поради липсата до него на образа на Методий, трябва да се изтъкне обстоятелството, че в славянската средновековна литература Константин-Кирил през всички векове се споменава значително по-често от Методий, а през определените епохи (XV—XVI в.) упоменанията за Методий изобщо липсват.[55] Навсякъде се подчертава ръководната роля на Кирил като творец на славянската писменост, а брат му Методий (с редки изключения) се споменава само като негов съратник и моравски епископ. Главната причина за това безспорно е традицията, завещана от предишните векове. Подобна традиция, която величае само Константин-Кирил, най-вероятно е съществувала и в изобразителното изкуство и е била предпочитана пред традицията, според която солунските братя са се изобразявали заедно.[56] Съществуването на тази традиция е било и едно от условията да се появи смесеният образ на Константин-Кирил Философ.

Образите на Кирил и Методий, респективно Константин-Кирил, изписани по стените на средновековните български църкви, са имали извънредно важно историческо значение. Заедно с книжнината из манастирите те са запазили жив спомена за великото дело на славянските просветители през мрачните столетия на чуждото робство и са били своеобразен мост за създаване образите им през епохата на Възраждането, когато делото и имената на създателите на славянската, т.е. българската писменост са били привлечени да укрепят съзнанието на българската народностна общност в борбите за духовна и политическа свобода и процеса на формирането на нацията.

---

[54] В. Марди-Бабикова. Арбанашките църкви. С., 1978, с. 11.

[55] Б. Ст. Ангелов. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII век, с. 363.

[56] В декоративно-монументалната живопис от по-ранните изображения на Кирил и Методий, представени заедно, познаваме само образите от църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино (1313—1318) — вж. Н. П. Кондаков. Цит. съч., с. 136.

Никола Г. Николов (Велико Търново)

ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ ВЪВ ФОРМИРАНЕТО НА СЛАВЯНСКАТА ФИЛОЛОГИЯ

Дейността на Кирил и Методий като филолози е проучвана. Както в миналото, така и днес учените им признават първенствуващо значение за развитие на славянската писменост и култура.[1] Не е отделяно необходимото изследователско внимание на книжовното им наследство и на мисионерското им дело като фактори за формирането на славянската филология. А извън тяхната дейност не можем да си представим развитието на филологията в България.[2]

Този труд няма за цел да постигне фактическа пълнота и изчерпателност на литературата, посветена на Кирил и на Методий. Проучванията на делото им са толкова многобройни, че трудно се поддават на преглед. Задачата на изследването ми е по-скромна: да бъде посочено значението им за оня период, когато славистите разработват методологията на славянската филология, както и отражението ѝ във формирането на отделните клонове на науката — литературознание, езикознание и др. — и по-специално на българистиката.

В края на XVIII и началото на XIX в. филологията се изявява като господствуваща наука в европейските страни. По това време тя се характеризира с особената активност и на славянските учени. Може да се твърди без колебание, че филологията направлява развитието на обществените науки. Тя дава облика на научното дело на редица слависти и с нейните цели и задачи могат да бъдат обяснени техните успехи. Причините за възникването и развитието на филологията са в обществено-политическите условия. Тя изразява в съдържанието си националния романтизъм, характерен за времето и разпространен в редица страни. Тогава теоретическата активност на учените е била насочена към определяне на предмета, целите, методите и задачите на филологията и е имала като следствие стремеж към точност на знанието. Такива са в общи черти главните особености на развитието ѝ в славянските страни, където тя получава названието славянска филология, което се е запазило и до днес.

[1] Литературата, посветена на проучването на фактите и значението на Кирило-Методиевото дело, по данни на Е. Георгиев достига цифрата 5000 съчинения. — вж. „Константин-Кирил Философ" (1150 години от рождението му).

[2] Понятията „филология", „славянска филология" са били широки по обем. В тази работа предмет на разглеждане са само литературознанието и езикознанието като главни филологически науки.

За развитието на славянската филология особено значение има делото на славянските първоучители Кирил и Методий. Покрай общите си задачи филологията има и специфични задачи — за произхода и значението на Кирило-Методиевото дело. Самият исторически момент е изнасял на преден план дейността им. За тях се говори в исторически и филологически трудове. Шльоцер е един от първите историци, който изказва мнението, че старобиблейският славянски език е български и го свързва с името на Кирил. Освен това дава данни за произхода му и за езика, на който е превел библията. За тази цел Шльоцер се позовава на Йордан (Jah. Ehrist, von Jordan), който вярва, „че Кирил е избрал за съчиняване на първите славянски книги българския диалект, който е изучил в Константинопол.“[3]

Във времето на оскъдни за миналото на славяните сведения намерените ръкописи са изтъквали Кирил и Методий като видни дейци на славянската култура. Двамата братя стават известни не само на учените-слависти, но и на широките среди на населението. Авторитетът им на книжовници не е пораждал съмнение, нито пък приоритетът им по време е допускал да бъде пренебрегвано значението им. Популярността им всред славистите и мястото, което те им отреждат в проучванията си, се дължат на факта, че стоят в началото на една писменост и книжовност, без чието изследване е немислимо да бъде възстановена истината за славяните като народност, при това надарена с особена творческа мощ. Никой славист не е гледал на тях като на регионални представители, а като на дейци на славянска народност, което е актуализирало интереса към книжовното им наследство.

Добровски е един от първите слависти, който дава по-подробни сведения за азбуката на славяните и биографични данни за Кирил и Методий. Той създава впечатлението, че кирилицата е дело на Кирил, поради което носи неговото име.[4] Л. Вахлер отрежда място на славяните и на тяхната книжовност в своите изследвания по история на литературата, като извлича факти за тях от съчинението на Добровски за Кирил и Методий (J. Dobrowsky. Kyrillos und Methodios. Prag, 1823), от Копитаровия „Institutiones linguae. . .“, от „Славин“ и „Слованка“ и от Шафариковата история на славянски език и литература (Geschichte der slawischen Sprache und Literatur. Ofen, 1826). Вахлер не само очертава значението на Кирил и Методий, но се впуска и в изреждане на славянските народности. Той говори за южни славяни — руси, сърби, българи, босненци, далматинци, хървати, винди и др. Отбелязва и българите, както и българската литература като факт, но поради оскъдността на сведенията се задоволява да отбележи, че тя трябва да бъде разглеждана в църковната и в народната поезия. В този ранен период най-често сведения са имали за делото на създателите на славянската азбука.[5]

---

[3] Schlözers Origines Slanicae. Ein Auszug aus seinem Nestor, th. II, S. 68—77, Slovanka, S. 367.

[4] Geschichte der Böhmischen Sprache und Literatur von Joseph Dobrowsky. Prag, 1792, p. 31.

[5] L. Wachler. Handbuch der Geschichte der Literatur, 1833; Vorlesungen über der deutschen Nationalliteratur. Erster Teil. 1834, p. 244, 477.

И руският литературен историк Николай Греч в параграф 14 на своя труд[6] взема превода на библията като начало на голяма промяна в езика. Тъй като този превод е дело на Кирил и Методий, той им отделя съответното място, но подобно на Добровски мисли, че кирилицата носи името на своя създател Константин-Кирил. Тези факти, взети от представителите на литературната история на западни и славянски страни, сами по себе си сочат какво значение са имали за науката славянските първоапостоли.

Показателно е и становището на В. Ягич, който свързва славянската филология с името на Константин Философ, защото той създал славянското писмо, установил правописа, направил първите преводи от гръцки на старобългарски език. След него вече се нареждат Йоан Екзарх, впуснал се в разсъждения за трудната задача на превода, Черноризец Храбър със защитата си на славянската писменост и др.[7] Становището на Ягич трябва да уточним в следния смисъл: той търси началото на филологията като наука и го свързва с името на Константин Философ. Това гледище е неубедително, тъй като тогава няма съзнание за филологията, каквото възниква през XVIII и XIX в. Доколкото обаче филологията е наука за самобитността на народностите, тя не може да отмине делото на дейци, които са имали извънредно големи заслуги към славянството и неговата култура.

В каква степен е бил утвърден авторитетът на Кирил и Методий, може да се съди от факта, че дейците на Украинското възраждане използуват тяхната известност за свои цели. Те са били под въздействието на пражките филолози и по-специално на Добровски, но са следвали изискванията на своята народност.[8] Според Цв. Вранска пражките филолози са една от причините за Украинското възраждане, „където през четиридесетте години под тяхното въздействие били поставени основите на Кирило-Методиевото братство в Киев“[9]. Разбира се, съществували са и обществено-икономически предпоставки за Украинското възраждане, но идейното формиране е било стимулирано от делото на пражките слависти. Политическото значение на Кирило-Методиевото дело проличава и от факта, че през 1852 г. словашките католици от уважение към славянските първоапостоли назовават един от вестниците си „Кирил и Методий“.[10]

За точното обяснение на мястото и ролята, отреждани на Кирил и Методий в проучванията на славистите, е особено важно да бъде изтъкната една от изходните предпоставки на филологията, която позволява

---

[6] Опыт краткой истории русской литературы. — В: Учебная книга российской словесности. . . СПб., 1822, с. 299.

[7] Всички позоваванията на В. Ягич, когато специално не е посочено съчинението, са по труда му „Энциклопедия славянской филологии“.

[8] Терминът „народност“ използувам не в литературоведски смисъл като принцип на творчество, а в историконаучен за означаване на исторически създала се общност, съществувала до възникване на нацията.

[9] Цв. Вранска. Ян Колар и идеята му за славянска литературна взаимност. — Език и литература, 1947, кн. 3—4.

[10] Вж. К. Хабовщякова. Деятельность Константина и Мефодия в великой Моравии — исходная точка и вдохновляющий источник словацкой культуры. Доклад, четен на юбилейната научна сесия по случай 1150 години от рождението на Константин-Кирил Философ.

да си представим точно отношението на филолозите към славянските първоучители—възгледът за старинността на славянската народност и за самобитността ѝ. Мнозина учени са мислели, че потеклото на славяните е някъде в далечното минало и може да бъде дирено всред индоевропейските народности. Времето обаче не е запазило богати на факти паметници, а оцелелите нито са били издирени, нито пък са били достояние на широките обществени среди. При това положение е нараствало значението на книжовната дейност на Кирил и Методий.

По самото си изходно начало филологията е наука за самобитността на народностите, която в проучванията се позовава на данните на езика, на книжовността, на етнографски свидетелства и др. Понеже са мислели, че народният характер с присъщите му черти е бил формиран в далечното минало и се е изразявал в песни, танци, бит, изобщо в начина на живот, затова и филологията е била ориентирана назад към ранните стадии на обществен живот. Приемали са почти като убеждение, че в този ранен период особеностите на народността са се проявили в най-чистия си вид. За да ги изучат, започнали са оттам. Нужни са били факти, свидетелства, извори. Един от тези извори наред с народната песен и езика е книжовността. Още повече, че като създадена с езика на народността книжнината е съдържала и проявите на нейния начин на мислене, светоглед и култура. Естествено е при такива възгледи учените да се насочат към системно издирване на писмени паметници.

Нещо повече, филолозите-слависти са били особено добросъвестни учени (като изключим увлеченията на някои от тях по националния романтизъм, създаващ предпоставки за проява на фантазия), които упорито и години наред издирват и проучват паметниците. Те не са се съмнявали, че по този начин служат на възхода на своята народност и на славянството. Убедително потвърждение на тези им качества е извършеното от К. Калайдович, написал труд за Йоан Екзарх.

Филологията, в това число и славянската филология, се впуска в издирване и проучване на всички писмени паметници, допринасящи за очертаване на самобитността и надареността на народността, която ги е създала. Оформя се гледището, че колкото по-старинен като паметник е даден текст, толкова по-ценен е той, защото разкрива по-първични и непосредствени изяви на народността, която е негов създател. При такова отношение към книжовните паметници значението на Кирило-Методиевото дело е нараснало твърде много.

Славянската филология е основата, на която се градят през XIX в. редица дисциплини. Отначало тя съсредоточва усилията на учените около Кирило-Методиевото дело и език, но с натрупването на факти постепенно разработва проблематиката си и започва да влияе върху редица клонове на знанието. Ето защо делото на Кирил и Методий не може да се отминава не само когато става дума за развитието на славянската филология, но и когато се изследват пътищата за формиране на основните хуманитарни науки, като езикознание, литературознание, фолклористика, етнография и др.

Кирило-Методиевото дело обогатява филологията в няколко направления. Първо, стимулира общото развитие на филологията. За да изпълни предназначението си, тя е трябвало да издири и да събере книжовното богатство на славянските народности. В началото на славян-

ската писменост, следователно в основата ѝ са азбуката, преводите и съчиненията на Кирил и Методий. Имената, книжовното наследство и дейността им за разпространение на славянската азбука привличат вниманието на извънредно много учени. В началния период от развитието на славистиката нейните задачи едва ли не се ограничават само с издирването и изследването на Кирило-Методиевото книжовно наследство и обществено-просветителското им дело. А покрай него издирват писмени паметници, принадлежащи на други автори.

Първите представители на историята на словесността са чувствували остро липсата на писмени паметници. В. Григорович в своята история съобщава, че нищо не знае за книжовността на българите. Такова е становището и на С. Шевирьов, който цитира думите на Шльоцер: „България, която Нестор именно означава, сега много малко ни е известна; ние не знаем даже славянобългарското наречие. Можем да се надяваме, че в тамошните манастири още има ръкописи, писани със старото Кириловско писмо."[11] Като преценява значението на К. Калайдович Шевирьов отбелязва, че до изнамирането на съчиненията на Йоан Екзарх от Калайдович историята на старата славянска литература е знаела само Кирил и Методий.[12]

Интересът към Кирило-Методиевото книжовно и просветно дело е стимулирал филологията още и с това, че покрай наследството на двамата братя са издирвали паметници, в които има някакви данни за народностната им принадлежност, за качествата им като личности, следователно разширявали са обсега на книжнината и по този начин са допринасяли за разработката на библиографията, на палеографията, на критиката на текста като предпоставки за развитие на историята на словесността. Стига се до откриване на паметници от X и XI в., както и от по-късно време, принадлежащи на славяните. Не е случайност, че Шевирьов изтъква труда на Калайдович за Йоан Екзарх точно в този смисъл, т.е. като разширяване на знанията на учените за литературата на славяните от този ранен период.

Второ, Кирило-Методиевото дело въздействува на частните науки, като езикознанието и литературознанието. Езиковедите са дирили началото на славянската писменост. Тя също възниква в системното си развитие с дейността на Кирил и Методий. Още повече, че преките свидетелства (жития, „Сказание за буквите" от Черноризец Храбър) сочат тяхното главно и единствено участие в създаването на славянската азбука. Историята обаче е запазила и препратила на следващите поколения и друга славянска азбука. Двете славянски азбуки — кирилица и глаголица — пораждат разговори и дискусии около създателите им. Названието на едната сочи, че произходът ѝ се приписва на Кирил, на което се дължат и мненията за първичността ѝ. Всичко това несъмнено е стимул за развитие на езикознанието, защото е съпроводено с издирване на факти, със системни наблюдения и проучвания.

Един от основните въпроси на филологията от началото на XIX в. е въпросът за езика на съчиненията на Кирил и Методий, за неговото потекло и народностна принадлежност. Възникват спорове около старобъл-

[11] История русской словесности, преимущественно древней. XXXIII публичныя лекции Степана Шевырева. Т. I, ч. II. Лекция четвертая, М., 1846, с. 165.
[12] Пак там, с. 180.

гарския език и неговите особености, както и във връзка със значението му за развитието на славянската култура. Предмет на разискване стават и други проблеми, които имат като следствие разширяването на тематиката и на други частни науки. Особено внимание са отреждали на въпроса за отношението на старобългарския език към праславянския. В. Ягич съобщава, че Й. Добровски кореспондирал с Якоб Грим и в писмата си излагал възгледа си за родината на Кирило-Методиевия език.[13] По мнението на Е. Георгиев Кирило-Методиевото дело влиза в центъра на славистиката, когато Добровски написва основен труд за дейността на двамата братя.

Добровски изследва Кирило-Методиевия език, но без да се поддава на патриотично-романтичните увлечения, с което допринася за създаването не само на интерес към българската народност, но и за обективността на науката. За славистите от другите страни Кирило-Методиевото дело е имало несъмнено значение на факт, предпазващ трезвите учени от увлеченията на поетическите мечтатели, целещи да поставят науката в зависимост от патриотичните фалшификации на ръкописи, вместо да се позоват на действителното книжовно наследство.

Кирило-Методиевото наследство е причина и за споровете около произхода и особеностите на старобългарския език, както и за значението му за славянската култура. Появява се гледището за съществуването на славянска писменост и до Кирил и Методий. Несъмнено то е косвено стимулиране на езикознанието, защото, за да се издири началото, трябвало е да се издирват факти. Всеки факт или съображение са били подлагани на проверка. По този начин се разработва прецизното научно рецензиране, което навлиза в проблемите на азбуките. Упоритите проучвания са подсказали мисълта, че такава писменост е съществувала и до славянските първоучители.

Гледището за съществуване на славянска писменост преди Кирил и Методий е вече допускане за наличието на друг творец. Повод за такова допускане са „руни"-те.[14] Към този възглед се придържа В. Григорович. Той обаче не се впуска в разработката му. Към същото гледище се присъединява и Г. С. Раковски, който се оказва по-последователен и по-упорит в неговата защита. Едва ли може да се допуска, че Раковски сам е стигнал до мисълта за писменост преди Кирил. В България може би той е първият, който се изявява определено по този въпрос на науката. За да потвърди гледището за по-ранна писменост, Раковски се позовава на съобщението на Черноризец Храбър, че славяните са пишели някога с черти и резки, изтъква наличието на книги като Коледник, Пътник, Гръмник и др. „Сички са земали — пише той — за изобретатели на славянската писменост Кирила и Методия в време кръщения Преславского двора и дали ѝ са име кирилица, освен някои си букви, да се види еще няколко векове преди Христа по еленски стари надписи."[15] По този въпрос Раковски спори и с френския историк Amédee Thierry.[16]

---

[13] В. Я г и ч. История славянской филологии. Вып. I. Санкт-Петербург, 1910, с. 127.

[14] Опыт изложения литературы словен и ея главнейших эпохах Виктора Григоровича. Ч. I. 1 и 2 эпохи. Казань, 1843.

[15] Дунавский лебед, 29 ибем. 1860.

[16] Прибавка на „Дунавский лебед", бр. 15.

В това гледище Раковски не е единствен по причина, че тогава мнозина учени и особено литературни историци са приемали като неоспорим факт, че всички европейски и славянски народности произлизат от староиндийски. Такива съпоставки прави С.Шевирьов в т. I, лекция 2 на своята История на руската словесност. Раковски следва идеите на времето си. В желанието си да отнесе началото на писмеността ни в далечното минало и да докаже старинността на българите той стига до неосъзнат демократизъм. Грешката му не е в постановката на въпроса, а в допускането, че Кирил е създател на кирилицата. За науката обаче не е без значение демократичността на постановката.

Значението на Кирило-Методиевото дело е не по-малко важно и за литературознанието и по-специално за историята на литературата. От една страна, трябвало е да бъде издирено всичко, създадено от славянските първоучители, систематизирано и проучено с оглед на народностната му принадлежност и особености, а, от друга страна, периодизацията е трябвало да започне от тях, тъй като те са в началото на един период, когато вече книжовността придобива и системен, и писмено фиксиран вид. Историците на славянската литература в никакъв случай не са могли да отминат техните изяви, когато са се замисляли над въпроса за периодизацията на литературата ни.

За историците на българската литература, работили през XIX в. и дори през първата половина на XX в., литературното ни развитие започва с Кирил. Божан Ангелов отнася началото на литературата ни във времето на изявите на Кирил Философ. Той пише: „първо, старобългарски период (IX—XII в.), през който езикът се движи близо до традициите на Кирил и Методий“[17]. Днес историците на българската литература (П. Динеков, Е. Георгиев) включват и писмеността, която откриваме по каменни паметници, при все че е много по-ранна от Кириловата азбука.

Във втората половина на XVIII в. и първата четвърт на XIX в. българската народност е слабо позната на света. В славянските страни почти нищо не знаят за културата ѝ. Българската литература също е непозната на учените. Разрастването на филологията насочва вниманието ѝ към българите, защото към тях водят следите на славянските апостоли. С трудовете си славистите започват да я правят достояние на образована Европа.

П. Й. Шафарик е един от славистите, които проучват Кирило-Методиевото дело с оглед на историята на праславянската литература. „От всички свои материали за българската книжнина — пише Ив. Шишманов — Шафарик можа да обработи само тая част, която се отнася към дейността на равноапостолите и техните ученици в България в IX и X век.“[18] К. Иречек го счита за основоположник на българската литературна история със статията „Rozkvêt slovanskè literatury Bulharsku“. В нея той е обобщил наблюденията си от проучванията ѝ.

По случай 1000-годишнината от стъпването на Кирил и Методий на моравска земя през 1863 г. се чествува паметта им с юбилейна книжка

[17] Бож. Ангелов. Исторически очерк на старата българска литература от началото до Паисия. С., 1923, с. 5.

[18] Ив. Д. Шишманов. Бележки за България в ръкописното наследство на Павла Йосифа Шафарика. — Бълг. преглед, год. III, 1896, кн. 1, с. 67.

„Tisučnica slovenskich apostola“, в която е поместен и очеркът на В. Ягич „Evangelije u slovenskom pricvodu“. Този палеографски и текстоложко-критически очерк на старата славянска литература е разделен на две: кратка история на старата славянска литература и после критика на текста на Кириловия евангелски превод.[19] Ягич се впуска в областта на историята на литературата, без това да е същината на целта му. И все пак е важно с оглед на поставената тук задача, че той има пред вид старата славянска литература, чието начало свързва с името на Кирил.

Филолозите в славянските страни изтъкват значението на книжовната и просветна дейност на Кирил и Методий, с което стимулират възникването и развитието на българистиката,[20] а заедно с нея и народностното съзнание на българите. С признаването на старинността на славянската азбука, създадена от Кирил, са приемали като факт (и доказателство) ранността не само на българската, но и на славянската култура изобщо. Поради това Кирило-Методиевото дело отрано се ползува със същата известност и в България.

Васил Априлов озаглавява съчинението си „Български книжици, или на кое словенско племе собствено принадлежи кириловската азбука“ не само защото засяга първостепенни проблеми за славянската филология на миналия век, но и защото названието има по-дълбок смисъл — изразена е връзка с възгледите на старите български книжовници. Априлов пише: „Една рукописна българска легенда нарича своите учители Кирила и Методия „български книжници“. . .[21]

Априлов не само изтъква народностния произход на Кирил и Методий, както и тяхното значение за просветата на славяните, но отива и по-далеч. Той свързва дейността им с една школа, начело на която те застават. Преводът на Светото писание и на църковните книги е трудно дело и изисква усилията на много хора. В Охрид те „се сдружили с учените българи Климент, Наум, Сава, Ангеларий и Еразъм и почнали да превеждат Светото писание“ — пише Априлов[22]. Така той става изразител на тезата за Кирил и Методий като организатори на славянската книжовност.

Кирил и Методий са авторитети и за старобългарските книжовници, поради което за тях са създадени жития, похвални слова и др. В Кириловия синодик братята са представени като значителни деятели на християнството. През време на Българското възраждане съвсем други подбуди насочват вниманието към тях. Паисий Хилендарски им отрежда място в „История славеноболгарская“, за да изтъкне с авторитета им наличието на видни дейци на славянството и на българите. За значението, което Паисий им отдава, съдим от факта, че глава VIII „За славянските учители“ в по-голямата си част е посветена на живота им, на делото им.

---

[19] П. О р е ш к о в. Ватрослав Ягич (Кратък очерк на живота и дейността му досега), с. 567.

[20] Във връзка с издадената в Прага книга на Шафарик „Памятники глаголитски писмености“ Сава Филаретов излага възгледите си за глаголическата и кирилската азбука и съответно отношението на Копитар и на Венелин в „Древние и нынешние болгари“ към тях. Вж. „Пишат из Москва“. — Цариградски вестник“, год. III, бр. 113, 23 юли 1853.

[21] В. Е. А п р и л о в. Съчинения. С., 1968, с. 223—224.

[22] В. Е. А п р и л о в. Денница на новобългарското образование. — В: А п р и л о в, В. Е. Съчинения, с. 30.

Паисий се позовава на техния авторитет, за да може да разбужда историческата памет на народността ни в периода на робската тегоба.

В българското училище им отреждат специално място в учебната програма. Нещо повече, Кирило-Методиевото дело е утвърдено като учебнообразователен предмет. В съобщение от училищата за учебната 1852—1853 г. се посочва, че ще бъде преподавано и: „Също. История Кирила и Методия с свидетелствами 30 лита (вероятно листа — б.м.) с писмом до втората част слишателно. . .“[23]

Йордан х. Константинов, изявил се като ревностен филолог и упорит събирач на старобългарски писмени паметници, пише материал, с който цели да докаже, че Кирил и Методий са българи и че най-добре е да се говори за българско-старо-църковно-славянско название (предложено от него вместо названието славянски език).[24] Той е обнародвал кн. VIII на сп. „Гласник друштва српске словесности“ от 1856 г. няколко паметника, измежду които и „Слово Курила славенца солунскага философа булгарскаго“[25].

Въпреки неблагоприятните условия за широка научна дейност в България до Освобождението филологията се развива и стига до сериозни успехи. Идеята за славянска взаимност не позволява България да остане изолирана от общия научен напредък, още повече, че нейната рано фиксирана писмено култура ѝ отрежда първостепенно място в програмата на филолозите, когато са си поставяли за цел да „възстановят“ най-старите черти на славянската „праобщност“. Вниманието на много слависти е било съсредоточено и в недостатъчно познатата им България, родина на Кирило-Методиевата писменост и книжовност.

За значението на Кирило-Методиевото дело се споменава и в уводната статия на сп. „Български книжици“[26]. За редакторите предназначението на списанието е да помага за познаване на „нашето бедно и темно отечество“. Това става с помощта на науката. Българите са почнали да познават „ползата на науките и нихното благотворно влияние на умствените и нравствени сили человечески“. Този процес редакторите (повероятно Д. Мутев) свързват с имената на Кирил и Методий, първоучители български. Редакцията не е разполагала с техните жития, поради което обнародва Житието на Климент Охридски от Теофилакт. Съображението на редакторите е, че в Климентовото житие се съдържат данни за Кирил и Методий.

Приведените факти потвърждават значението на Кирило-Методиевото дело за развитието на славянската филология изобщо и на българската филология в частност. За актуалността на тяхното дело може да се съди и от многобройните свидетелства за живота, за дейността на Кирил и Методий като просветители и книжовници, издирени и систематизирани от нашите учени — А. Теодоров-Балан, П. Динеков, Е. Георгиев, К. Куев и др. То е било и ще бъде предмет на още не едно изследване. И този непреставащ интерес към дейността им е признак за жизнеността и актуалността на наследството на тези бележити за времето си книжовници.

---

[23] „Цариградски вестник“ от 1856. Джинот помества в този вестник още от 1853 г. съобщения за разни ръкописи, които са негово притежание.

[24] Цариградски вестник, бр. 69.

[25] В. Кънчев. Йордан Хаджи Константинов-Джинот (Биографични бележки). — Бълг. преглед, год. III, 1896, кн. 4, с. 104.

[26] Български книжици, 1858, кн. 1.

Пенка К. Ковачева (Велико Търново)

НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ АБСТРАКТНИТЕ СЪЩЕСТВИТЕЛНИ С НАСТАВКА -ѡтѧ В ПРОИЗВЕДЕНИЯТА НА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ И В КЛАСИЧЕСКИТЕ СТАРОБЪЛГАРСКИ ПАМЕТНИЦИ

1. Абстрактните съществителни с наставка -ѡтѧ (смекчен вариант -ѥтѧ) са важен и интересен дял от старобългарската абстрактна лексика. В класическите старобългарски паметници (КСП) те са проучени както в словообразователен, така и в семантичен аспект[1], докато в произведенията на старобългарските писатели (ПСП) е проучена единствено тяхната словообразователна структура.[2]

Цялостно изследване на абстрактните съществителни с наставка -ѡтѧ в ПСП правя на друго място.[3] Тук споделям само своите най-общи впечатления от съпоставката им със същите съществителни от КСП. Съпоставката се отнася до лексемния състав, честотата и разпределението на тези форми в двата типа старобългарски паметници.

Наблюденията са извършени върху всички словоупотреби на абстрактните съществителни с наставка -ѡтѧ в КСП[4] и в ПСП. Илюстративният материал е извлечен от всички сигурни и по-голямата част от относително

---

[1] Освен старобългарските граматики вж. и F. Miklosich. Die Bildung der Nomina im Altslovenischen. Wien, 1858, p. 56; A. Meillet. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave, II p., 2 éd., Paris, p. 293—295; Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка (опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X—XI вв. М., 1977, с. 170—176).

[2] Вж. A. Vaillant. Grammaire comparée des langues slaves. T. IV. La formation des noms. Paris, 1974, p. 367—368. Лексикалният материал, използуван в граматиката, е извлечен в същност само от някои произведения на Климент Охридски, Константин Преславски и Йоан Екзарх.

[3] На тези съществителни е посветен специален раздел от кандидатската ми дисертация, която е в процес на завършване.

[4] Всички данни за броя на словоупотребите и разпределението на съществителните с наставка -ѡтѧ в КСП са взети от цитираната монография на Р. М. Цейтлин. В монографията са проучени следните КСП: Асеманиево евангелие (Асем.), Боянски палимпсест, Енински апостол (Ен.), Зографско евангелие (Зогр.), Зографски листи, Зографски палимпсест, Клоцов сборник (Клоц.), Листи на Ундолски, Мариинско евангелие (Мар.), Охридско евангелие, Рилски глаголически листи, Савина книга (Сав.), Синайски евхологиум (Евх.), Синайски псалтир (Син.), Синайски служебник (Служ.), Супрасълски сборник (Супр.), Хилендарски листи.

сигурните творби на старобългарските писатели[5] Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Презвитер Козма и Черноризец Храбър.

2. Окончателният брой на лексемите с наставка -ота в ПСП е определен след задълбочен анализ на техните словоупотреби в текстовете на отделните преписи.[6] По-особено е положението с двойката теплота—топлота. Двете форми се срещат успоредно в най-старите на преписи „Шестоднев" и „Небеса" от Йоан Екзарх и едновременно с това взаимно се заместват в по-късните преписи на тези произведения като текстологически варианти. Понеже редуването теп-/топ- е познато и на КСП (в Супр. има теплость наред с топлота и топлъ), приема се, че в старобългарския език формите теплота, топлота са фонетични варианти на една и съща лексема. Преобладава вариантът топлота, който е по-късен.[7]

Към лексемите с наставка -ота(-ета) не принадлежат известните на КСП и на ПСП клевета и работа, които се разглеждат като безсуфиксни образувания от съответните глаголи клеветатн и работатн.[8]

3. В КСП са засвидетелствувани 28 лексеми на -ота с 253 словоупотреби: велнкота (1),[9] вельлѣпота (8), высота (24), длъгота (6), доброта (36), красота (11), лѣпота (18), нагота (2), нечнстота (4), нищета (12), правота (2), поустота (1), пѣготы (2),[10] рѣснота (36), свобота (1), свѣтьлоты (1), скорота (1), слѣпота (1), срамота (2), соухота (2), соущета (6), тнхота (1), топлота (7), тъщета (5), тагота (5), щедроты (37), чнстота (17), шнрота (4).

В ПСП лексемите на -ота са 33 с 393 словоупотреби: алъкота (6), благолѣпота (1), благота (3), быстрота (2), велнкота (1), вельлѣпота (1), высота (11), длъгота (3), доброта (69), красота (33), лѣпота (50), мокрота (23), нагота (6), нелѣпота (1), нечнстота (8), нищета (23), острота (3), простота (4), прѣлѣпота (1), пьстрота (1), скждота (1), слѣпота (5), соухота (15), соущета (3), теплота (16) — топлота (25), тлъстота (1), тъщета (5), тагота (2), щедроты (4), чнстота (59), частота (3), шнрота (5), жзота (1).

Общи за КСП и ПСП са 19 лексеми с наставка -ота: велнкота, вельлѣпота, высота, длъгота, доброта, красота, лѣпота, нагота, нечнстота, нищета, слѣпота, соухота, соущета, топлота, тъщета, тагота, щедроты, чнстота, шнрота.

---

[5] Произведенията на старобългарските писатели, от които е извлечен илюстративният материал, заедно с библиографските данни са дадени накрая на изследването.

[6] Тъй като ПСП са запазени в по-късни преписи, и то предимно в чужда редакция, всяка словоупотреба на проучваните лексеми е подложена на предварителен текстологически анализ в рамките на необходимия минимален контекст.

[7] Относно хронологията на корена *tep-/top- вж. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973, с. 44.

[8] Вж. по този въпрос A. Vaillant. Цит. съч., с. 254, 256, 369; A. Meillet (цит. съч., с. 295) и Р. М. Цейтлин (цит. съч., с. 172) причисляват думата работа към образуванията на -ота, приемайки съществителното рабъ за нейна произвеждаща основа.

[9] Цифрата в скоби посочва броя на словоупотребите на дадената лексема съответно в КСП или в ПСП.

[10] В множествено число се посочват лексемите, които в проучваните паметници не се срещат във форма за единствено число.

Най-много еднакви лексеми на -ота с ПСП има Супр. (-14), следван от Син. (-12) и Евх. (-11). С евангелските текстове ПСП имат само 2 общи лексеми на -ота: нечистота и тагота.

Лексемите на -ота, по които КСП и ПСП се различават, са 23. Девет от тях са в КСП и по-точно в Супр. и Син.: правота, поустота, пѣготы, рѣснота, свобота, свѣтьлоты, скорота, срамота, тнхота.

Четиринадесетте лексеми с наставка -ота, срещани в ПСП, но непознати на КСП, имат следното разпределение у старобългарските писатели: у Йоан Екзарх — быстрота, мокрота, нелѣпота, частота; у Константин Преславски—алъкота, скждота, тлъстота, жзота; у Климент Охридски—благолѣпота, прѣлѣпота; у Презвитер Козма—пьстрота; у Йоан Екзарх и Климент Охридски — острота; у Йоан Екзарх и Константин Преславски — блага; у Йоан Екзарх и Презвитер Козма — простота.

Кои от тези 14 лексеми могат да бъдат смятани за евентуални неологизми на старобългарските писатели?

Единадесет от тях са засвидетелствувани в писмени паметници, които подобно на ПСП са възникнали или са преведени в България през старобългарската епоха, обаче са запазени в по-късни преписи от руска или сръбска редакция.[11] Така лексемата алъкота се среща в Симеоновия сборник от 1076 г. и в Михановичевия хомилиар от XIII в.[12]; блага — в Хрониката на Георги Амартол от XIV, XV в.; быстрота — в Миней от 1095 г.[13]; мокрота — в Симеоновия сборник от 1073 г. (произведеното от мокрота прилагателно мокротьнъ е познато и на Супр.); нелѣпота — в Златоустовото „Слово о блоудьнищи въ великоую срѣдоу", включено в Успенски сборник от XII—XIII в.[14]; острота — в Синайския патерик от XI—XII в., XIII слова на Григорий Назианзин от XI в., Ефремовска кормчая от XII в.; простота — в Apostolus Christinopolitanus от XII в.[15]; пьстрота — Михановичевия хомилиар от XIII в.; скждота — в Синайския патерик от XI—XII в., XIII слова на Григорий Назианзин от XI в.; тлъстота — в XIII слова на Григорий Назианзин от XI в., Хроника на Георги Амартол от XV в., Миней от 1096 г. [16], Михановичев хомилиар от XIII в.; частота — в Ефремовска кормчая от XII в.

---

[11] Вж. А. Давидов. За някои аспекти при проучването на старобългарската лексика. — Трудове на ВПИ „Братя Кирил и Методий" —В. Търново, Филолог. фак., т. VII, 1970, 3, с. 119—124 — тук са обобщени мненията относно произхода на Симеоновите сборници от 1073 и 1076 г., Хрониката на Георги Амартол, Синайския патерик, XIII слова на Григорий Назианзин, Ефремовската кормчая и др.

[12] Вж. за него у Д. Иванова-Мирчева. Хомилиарът на Михапович. — Изв. Инст. за бълг. език, кн. XVI, 1968, с. 381—391.

[13] Вж. за него Словарь русского языка XI—XVII вв. Указатель источников, М., 1975, с. 64.

[14] Вж. за него у Э. Благова. Гомилии Супрасльского и Успенского сборника. — В: Исследования источников по истории русского языка и письменности. М., 1966, с. 78, 86—87.

[15] Вж. за него Slovník jazyka staroslověnského. T. 2. Praha, 1959, с. LXIII, LXXI.

[16] Вж. за него Словарь русского языка XI—XVII вв., с. 64.

Да се търсят неологизми сред изброените 11 лексеми е най-малко оправдано. Още повече, че тези лексеми (с изключение на нѣлѣпота и скѫдота) са се срещали или се срещат в славянски езици от трите групи и следователно твърде вероятно е да са праславянско наследство.[17]

Лексемата-хапакс прѣлѣпота от Похвалното слово за 40-те мъченици на Климент Охридски не е фиксирана в нито един речник на славянските езици. От абстрактните съществителни с наставка -ота това е най-вероятният неологизъм, който може да се свърже с името на Климент. Изкуствено създадени по начало са всички старобългарски прилагателни с представка прѣ-, включително и прилагателното прѣлѣпъ[18], от произвеждащата основа на прѣлѣпота.

Понеже формата благолѣпота се среща еднократно в запазеното в руски преписи Климентово Слово за пророк Захарий, законен е въпросът, дали тя не е внесена в текста по-късно от руските преписвачи. Сравняваните в изданието 7 преписа на произведението обаче не дават данни за каквато и да било текстологическа намеса.

На съвременните славянски езици думата благолѣпота не е известна. Засвидетелствувана е само в староруски паметници, най-ранният от които е от XII в. — Служебник преподобнаго Варлаама.[19]

Проблемата за сложните думи в староруските паметници е много комплицирана. Особено трудно е разграничаването на композитите „старобългаризми“ от композитите, възникнали на руска почва.[20]

За сложните думи с първа съставка благо- в староруските паметници Л. В. Вялкина пише: „Почти все образования с благо- являются кальками, известными еще памятникам старославянского языка.“[21] И на друго място: „Мы не учитываем сложных глаголов с благо-, бого- в первой части. Это книжные образования, пришедшие к нам из старославянского языка.“[22] Според Р. М. Цейтлин „Сложения на благо- самая многочисленная группа композит с общим компонентом в старославянских памятников ... Этот вид сложений в старославянском языке хорошо отработан, по данной модели легко создавались новые, собственно старославянские слова, не имеющие прямых соответствий в греческом оригинале.“[23]

---

[17] Słownik prasłowiański. T. 1—2 (A. D.). Wrocław—Warszawa—Kraków, 1974—1976; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1—4 (А—Д). М., 1974—1977; F. Sławski. Słownik etymologiczny języka polskiego. T. IV, z. 5. Kraków, 1976, p. 446. В тези речници като праславянски са включени лексемите алъкота, благота, быстрота, частота.

[18] Р. М. Цейтлин. Старославянские прилагательные с приставкой „прѣ-“. — In: Studia palaeoslovenica, Praha, 1971, p. 67, 71.

[19] Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1. М., 1975, с. 204.

[20] Л. В. Вялкина. Греческие параллели сложных слов в древнерусском языке XI—XIV вв. — В: Лексикология и словообразование древнерусского языка. М., 1966, с. 154.

[21] Пак там, с. 182.

[22] Л. В. Вялкина. Словообразовательная структура сложных слов в древнорусском языке XI—XIV вв. — В: Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. М., 1974, с. 162 (под линия).

[23] Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка... с. 219.

Ако съществителното благолѣпота се разгледа откъм неговата втора съставка, ще се установи, че от този модел в старорускитe паметници е позната само още една дума — вельлѣпота.[24] В Хрониката на Георги Амартол вельлѣпота, както и всички останали композити на вель—веле се обясняват като подражание на „старославянски" език"[25]. Конкретно за думата вельлѣпота не може да има съмнение. Тя е старобългарска, среща се в КСП[26] и в ПСП.

Излиза, че и заради двата си компонента думата благолѣпота трябва да бъде отнесена към композитите, създадени на старобългарска почва. Не е изключено създател на тази дума да е самият Климент Охридски. Възможността за свързване на прилагателното блага със съществителното лѣпота в старобългарски език се доказва от словосъчетанието благаꙗ лѣпота, засвидетелствувано в Евх. Паралелната употреба на композити и словосъчетания с еднакви съставки и с еднаква семантика е характерно явление за старобългарските паметници.[27] Срещат се например благаꙗ вѣра наред с благовѣрие, блага воля наред с благоволие. С появата на композита благолѣпота словосъчетанието благаꙗ лѣпота се нарежда в числото на горните двойки.

Очевидно Климент предпочита сложните и префигираните образования, съдържащи елемента лѣпота, пред „простота" и непрефигирана лексема лѣпота. В разглежданите тук негови творби думата лѣпота изобщо липсва.

Хапаксът ѫзота е засвидетелствуван в изложението на 36-ата беседа от „Учителното евангелие" на Константин Преславски, където заедно с глагола пещи сѧ в израза печеть сѧ w ѫзотѣ превеждат много свободно гръцките *στενοχωρεῖται περφροντικῶς*.

Тъй като думата ѫзота се среща и в трите преписа на „Учително евангелие" (два в сръбска редакция и един в руска редакция), нейното присъствие в оригинала на творбата не подлежи на съмнение. В „Материалы для словаря древнерусскаго языка" от И. И. Срезневский (СПб., 1893—1912) думата ѫзота се илюстрира с пример и от „Хождение ап. Павла по мукам" (XV в.), а в „Словарь церковно-славянскаго языка" от А. Х. Востоков (СПб., 1858—1861) — с пример от „Homiliae alligatae codici continenti Antiochi pandecten" от XIV в. (сръбска редакция). На съвременните славянски езици думата ѫзота не е позната.

Твърде правдоподобно е да се предположи, че думата е създадена от Константин Преславски за нуждите на превода от гръцки език.

4. От засвидетелствуваните в КСП 28 лексеми на -ота с 253 словоупотреби в Супр. се срещат 18 лексеми с 95 словоупотреби, в Син. — 15

[24] Indes a tergo do Materialów do słownika staroruskiego. I. Sreznіewskiego. Warszawa, 1968, p. 34.

[25] В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. II. Л., 1930.

[26] Вж. Р. М. Цейтлин. Сложные слова на вель-, веле-, велие-, велико- в языке старославянских памятников. — В: Древнерусский язык. Лексикология и словообразование. М., 1976, с. 184—190.

[27] Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка..., с. 280.

лексеми със 100 словоупотреби, в Евх. — 11 лексеми с 44 словоупотреби, в Клоц. — 6 лексеми с 6 словоупотреби, в Ен. — 3 лексеми с 3 словоупотреби, в Мар. — 2 лексеми с 3 словоупотреби, в Асем. — 1 лексема с 1 словоупотреба и в Служ. — 1 лексема с 1 словоупотреба.

Тридесет и трите лексеми с наставка -отѧ, имащи 393 словоупотреби в ПСП, се разпределят по автори, както следва: у Йоан Екзарх — 22 лексеми с 247 словоупотреби („Шестоднев" — 18 лексеми с 163 словоупотреби, „Небеса" — 12 лексеми с 66 словоупотреби, „Слова" — 10 лексеми с 19 словоупотреби), у Климент Охридски — 17 лексеми с 67 словоупотреби, похвали — 14 лексеми с 38 словоупотреби, жития — 7 лексеми с 8 словоупотреби, поучения — 6 лексеми с 21 словоупотреби), у Константин Преславски — 18 лексеми с 66 словоупотреби („Учително евангелие" — 15 лексеми с 42 словоупотреби, Слово за празника Пасха — 4 лексеми с 6 словоупотреби, Черковно сказание — 4 лексеми с 4 словоупотреби, Четири слова против арианите — 3 лексеми с 10 словоупотреби, Катехези — 3 лексеми с 3 словоупотреби, „Проглас към евангелието" — 1 лексема с 1 словоупотреба), у Презвитер Козма — 8 лексеми с 13 словоупотреби, у Черноризец Храбър — 1 лексема с 1 словоупотреба.

От цифровите данни се вижда, че в ПСП лексемите с наставка -отѧ са по-многобройни и имат повече словоупотреби, отколкото в КСП. В действителност установената разлика е много по-значителна, защото ПСП съдържат около 420 ръкописни страници повече от КСП (2800 срещу 2380).[28] Да се изчисли средната честота на лексемите с наставка -отѧ в КСП и в ПСП по метода на текстовите проби би било много сложно главно поради жанровата нееднородност на проучваните паметници.[29] Вместо това може да се определи своеобразен честотен показател, посочващ колко пъти лексемите на -отѧ се срещат в една страница ръкописен текст от КСП и от ПСП.[30]

Определен по този начин, честотният показател на лексемите с наставка -отѧ в КСП е 0,09 срещу 0,16 за лексемите на -отѧ в ПСП. Да се открият причините, породили различието, е много трудно. Обикновено те са комплексни. И все пак някои от тях могат да бъдат посочени по-конкретно.

По мнение на Р. М. Цейтлин „для языка евангелия характерно умеренное употребление производных слов отвлеченных значений"[31]. Що се отнася до абстрактните съществителни с наставка -отѧ в КСП, те съвсем не са характерни за класическите старобългарски евангелия. В Мар. и Асем. се срещат само двете лексеми нечистотѧ и тѧготѧ с общо 4 словоупотреби. Зогр. и Сав. не познават абстрактни съществителни с наставка -отѧ.

В ПСП евангелският текст е представен от „Учително евангелие" на Константин Преславски. И в него лексемите на -отѧ имат един от най-

[28] Понеже страниците на проучваните ръкописни паметници съдържат различен брой редове, за средна страница се приема страницата от 28—30 реда.

[29] По този въпрос вж. Б. Н. Головин. Язык и статистика. М., 1971, с. 21—23, 64—65.

[30] Показателят се получава, като се раздели броят на словоупотребите на лексемите с наставка -отѧ в КСП и в ПСП върху броя на съответните страници на тези паметници.

[31] Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка. . ., с. 175.

ниските честотни показатели спрямо показателите на другите творби на старобългарските писатели.

Като се има пред вид, че в обемно отношение класическите старобългарски евангелия са над половината от всички КСП, а „Учително евангелие“ на Константин Преславски е едва 1/5 от обема на ПСП, става обяснимо до известна степен количественото превъзходство на съществителните с наставка -ота в ПСП пред тези съществителни от КСП.

Абстрактните съществителни с наставка -ота проявяват най-висока честотност в старобългарските паметници, в които по-често се говори за божествени сили, за светец, мъченик, за човека или в които, макар и твърде наивно, се описват предмети и явления от живата и мъртвата природа. И това не е случайно. Абстрактните съществителни с наставка -ота означават предимно качества, състояния на хора и предмети, а така също природни явления и пространствени отношения. Такива старобългарски паметници са: Син., Супр., Клоц., Евх.; Слова на Климент Охридски, „Шестоднев“ на Йоан Екзарх, Слово за празника Пасха на Константин Преславски, Жития на Климент Охридски, „Небеса“ и „Слова“ на Йоан Екзарх.

С най-висока честота всред думите с наставка -ота в КСП са: щедроты, доброта и ѣснота[32], высота, лѣпота, чистота. С най-малка честота са естествено 7-те хапакса: велікота, поустота, свобота, свѣтьлоты, скорота, слѣпота, тіхота. Пет от тези хапакси са засвидетелствувани в Супр., 1—в Клоц. и 1 — в Евх.

От лексемите на -ота в ПСП най-често се срещат доброта и чистота, лѣпота, теплота/топлота и красота, нищета и мокрота. Хапаксите тук са 9: благолѣпота, велікота, вельлѣпота, нелѣпота, прѣлѣпота, пьстрота, сжждота, тлъстота, жзота. По 3 хапакса има в произведенията на Климент Охридски и Константин Преславски, 2 — у Презвитер Козма и 1 — у Йоан Екзарх.

Общи за КСП и ПСП са само 3 от високочестотните лексеми с наставка -ота: доброта, лѣпота и чистота.

Прави впечатление отсъствието на лексемата ѣснота в ПСП, докато в КСП тя заема второто място по разпространение. В същност в КСП лексемата се среща единствено в Син. с 36 словоупотреби. Смятат я за моравизъм, внесен в текста на псалтира при преработката му във Велика Моравия.[33] Д. Иванова-Мирчева открива ѣснота в Похвално слово за Стефан от Прокъл Константинополски, българският превод на което според нея е може би дело на Климент Охридски.[34] Ако след време предположението на Д. Иванова-Мирчева се потвърди, думата ѣснота ще бъде причислена към особените думи в Климентовите творби.

Учудва и твърде рядката употреба на лексемата щедроты в ПСП, лексема, имаща в КСП най-висока честотност. В КСП качеството 'щедрост' се приписва изключително на бога. Вероятно затова в Евх., където всяка

[32] Думите, свързани със съюза *и*, имат еднаква честотност.

[33] Вж. А. С. Львов. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1866, с. 136—137; Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка..., с. 173.

[34] Д. Иванова-Мирчева. Книжовни влияния върху Климент Охридски (Прокъл Константинополски). — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 466.

молитва е отправена към всевишния, думата щедроты има най-много словоупотреби (26 от всичко 37 словоупотреби в КСП). У Евтимий Търновски думата щедроти, употребена като плуралиа тантум, се среща предимно в превода на молитвите и на литургиите на Василий Велики, Йоан Златоуст и Яков.[35]

В разглежданите творби на старобългарските писатели молитвеният жанр е представен само от „Азбучна молитва" на Константин Преславски. На това се дължи може би и изолираната употреба на щедроты в тях.

Най-често срещана, а следователно и най-типична лексема с наставка -ота за Супр. и в произведенията на Йоан Екзарх е доброта, за Син. — высота, за Евх. — щедроты, за Климент Охридски — чистота, за Константин Преславски — лѣпота, за Презвитер Козма — нищета.

Не по-малко интересно е да се види кои от изброените по-горе високочестотни лексеми с наставка -ота липсват в отделните КСП и у отделните старобългарски писатели. Оказва се например, че в Евх. не се среща доброта, Константин Преславски не употребява мокрота, Климент Охридски — лѣпота, мокрота, Презвитер Козма — красота, лѣпота, мокрота, теплота/топлота.

Подобен подбор е обусловен от тематиката, съдържанието, жанра на паметника и от предпочитанията на самия писател или преводач.

5. Изводи:

а. Лексемният състав на абстрактните съществителни с наставка -ота в КСП и ПСП е колкото единен, толкова и различен. Лексемите, общи за двата типа паметници, са в повечето случаи високочестотни, а онези, по които тези паметници се различават, са предимно хапакси или думи с малка честота.

б. По отношение на абстрактните съществителни с наставка -ота не всички КСП показват еднаква близост с ПСП. Най-близко до ПСП стоят Супр., Син. и Евх., т. е. паметници от източнобългарски и западнобългарски произход.

в. Почти всички лексеми на -ота от ПСП, които не се срещат в КСП, са засвидетелствувани в писмени паметници, възникнали или преведени в България през старобългарската епоха, но оцелели в преписи от чужда редакция. Най-вероятно това са старобългарски думи, непопаднали по една или друга причина в КСП. Като неологизми в ПСП засега могат да бъдат смятани само три от лексемите с наставка -ота.

г. В Супр., Син. и в творбите на Йоан Екзарх са засвидетелствувани най-много „оригинални", неизвестни на други старобългарски паметници думи с наставка -ота.

д. Абстрактните съществителни с наставка -ота в ПСП се употребяват почти двойно по-често, отколкото в КСП. Причините, предизвикали различието, трудно могат да бъдат определени точно поради техния комплексен извънезиков характер. От значение са безспорно тематиката, съ-

---

[35] Вж. П. К. Ковачева. Съществителните със суфикси -ость и -ота в произведенията на Евтимий Търновски и Григорий Цамблак. — В: Търновска книжовна школа. Т. II. С., 1980.

държанието, жанрът на паметника, както и натюрелът на писателя или преводача.

е. Независимо от някои различия в лексемния състав, честотата и употребата абстрактните съществителни с наставка -отъ в КСП и ПСП представляват една единна лексикосематична категория, част от богатата абстрактна лексика на старобългарския език.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ, ОТ КОИТО Е ИЗВЛЕЧЕН ИЛЮСТРАТИВНИЯТ МАТЕРИАЛ

Климент Охридски: 1. Похвали и поучения — Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. С., 1970, с. 51—773; 2. Жития — Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. III. С., 1973, с. 89—109.

Константин Преславски: 1. Учително евангелие — по Синодалния препис от края на XII в., намиращ се в ГИМ, Москва (ръкопис № 163), л. 4а—237а. Извлечени са разночетения от Ленинградския и Виенския препис на произведението (по микрофилми); 2. Черковно сказание — пак там, л. 237б—261а. Извлечени са разночетения от Виенския препис на произведението (по микрофилм); 3. Четири слова против арианите на Атанасий Александрийски — препис от XV в., намиращ се в ГПБ „Салтыков-Шчедрин", Ленинград (ръкопис № 968 от сбирката на М. П. Погодин), л. 2а—208б. Извлечени са разночетения от Синодалния препис на произведението, съхраняван в ГИМ, Москва (ръкопис № 20). При първото слово се имат пред вид и разночетенията от изданието на A. Vaillant Discours contre les ariens de saint Athanase. S., 1954, p. 209—265; 4. Послание за празника Пасха — пак там, л. 208б — 221б. Извлечени са разночетения от Синодалния препис на произведението; 5. Катехези на Кирил Йерусалимски—A. Vaillant. La traduction vieux-slave des Catécheses de Cyrille de Jérusalem.—Byzantinoslavica, IV, 1932, sv. 2, p. 257—279. Изданието включва само втория катехезис. Данните за останалите катехези са взети от: А. Х. Востоков. Словарь церковно-славянского языка. Т. I—II. СПб., 1858—1861; И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. Петербург, 1893—1912; 6. Служба на Методий — Й. Иванов. Български старини из Македония, 2. изд. С., 1931, с. 339—342; 7. Азбучна молитва. — К. М. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, с. 152—166; 8. Проглас към евангелието — Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература. С., 1922, с. 84—86.

Йоан Екзарх: 1. Шестоднев — R. Aitzetmüller. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Bd. I—VI. Graz, 1957—1971, л. 1а—267а (по най-стария препис от 1263 г. с разночетения от пет по-късни преписа); 2. Небеса — Богословіе святаго Іованна Дамаскина въ переводе Иоана Ексарха Болгарскаго. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки. М., 1878, л. 4—422. До л. 94 се имат пред вид разночетенията от изданието на L. Sadnik. Des Hl. Johannes von Damaskus. Wiesbaden, 1967, p. 2—197; 3. Слова: а) Слово за Богоявление—Е. В. Петухов. Материалы и заметки по истории древней русской письменности. — Изв. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук, т. IX, 1904, кн. 4, с. 143—

149; б) Слово за Възнесение — К. Ф. Калайдович. Іоаннъ ексархъ болгарскіи. М., 1824, с. 174—177; в) Слово за Преображение — Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова. Т. I. С., 1971, с. 84—100: г) Слово за Рождество (I) — Н. Петров. Слово Иоанна Экзарха Болгарского на Рождество, новооткритый древнеболгарский памятник письменности. — Труды Киевской духовной академии, XIII, 1889, № 10, с. 297—302; д) Слово за Рождество (II) — А. И. Яцимирский. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV — XVII в. — Памятники древней письменности и искусства, CLXII, 1906, с. 50 — 59; е) Слово за Сретение — П. Илиевски. Два слова на Климент Охридски и едно на Јован Егзарх во еден ракописен зборник от XV век. — Македонски јазик, 1956, кн. 1, с. 94—97; ж) Слово за Успение Богородично — в Германов сборник от 1359 г., л. 248а—262а (по фотоснимки, предоставени ми от Д. Иванова-Мирчева). Извлечени са разночетения от преписа в Михановичев хомилиар; з) Похвала на Йоан Богослов — Д. Иванова-Мирчева. Цит. съч., с. 162—184; и Похвала за кръста — А. И. Соболевский. Из области древней церковнославянской проповеди. —Изв. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук т. VIII, 1903, кн. 4, с. 66—71.

Презвитер Козма: Беседа против богомилите. — Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, с. 297—392.

Черноризец Храбър: За буквите.— К. М. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 188—191.

Тодорка Генчева (Шумен)

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ГЛАГОЛ ГРѦСТИ В СЪПОСТАВКА С ИТИ

Старобългарският глагол грѧсти се отнася към т. нар. недостатъчни или неправилни глаголи и с тази си особеност намира място в почти всички основни граматики на старобългарския език. В тях, както и в някои други изследвания, се съдържат бележки относно неговото значение и употреби, правени почти винаги в съпоставка с ити или с двойката ити—ходити. Например А. Вайан приема, че грѧсти означава „прихожу“ и заедно с прити и прихоудити се противопоставя на ити, който е свързан „с представлением о ходьбе“[1]. Според А. Мейе „неопределенное грѧдѫ и определенное идѫ“ са две сегашни времена на ити, който в своето суплетивно словоизменение включва още и някои минали форми на ходити — причастията шьдъ, шьлъ[2]. В. Ягич разглежда ити—грѧсти като лексикални варианти и се интересува освен това от техните формални особености.[3] За К. Хоралек ити — грѧсти са синонимна двойка. Той не открива смислови разлики между тях по отношение на гръцкия оригинал и се обявява против мнението на Вайнгарт, че колебанията в употребите на двата глагола са резултат от по-късен развой. Според К. Хоралек те са били присъщи още на първия превод на евангелието.[4]

Лексико-семантичните особености на грѧсти, неговото място в старобългарската глаголна система, както и отношението между него и глаголите ити—ходити заслужават да бъдат изследвани цялостно въз основа на материала, засвидетелствуван във всички старобългарски паметници. В тази работа се предлагат част от нашите наблюдения в тази насока, които се отнасят главно до номинативното значение на грѧсти в съпоставка с ити. Лексикалните особености на двата глагола се разглеждат във връзка със синтагматичните им свойства.[5]

---

[1] А. Вайан. Руководство по старославянскому языку. М., 1952, с. 328.

[2] А. Мейе. Общеславянский язык. М., 1951, с. 233.

[3] V. Jagić. Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913, p. 337.

[4] K. Horálek. Evangeliare a ctveroevangelia, Praha, 1954, c. 63—64.

[5] Материалът е събран чрез пълна ексцерпция на старобългарските паметници. В края на работата предлагаме техния списък заедно с приетите съкращения.

Глаголите грѧсти и нти принадлежат към лексико-семантичната група на глаголите за движение, на която са присъщи семантичните категории независимост—зависимост на движението, посока на движението, стилистично-експресивна характеристика на действието.[6]

Категорията независимост—зависимост на движението отразява отношението на действието към неговия субект.[7] грѧсти и нти спадат към глаголите, които означават, че субектът се движи самостоятелно без въздействието на друга субстанция. Функцията на подлог към тях се изпълнява от разнообразни названия, които говорят за характера на субекта. Най-често това са названия на живи същества (лица, животни), по-рядко — на неодушевени предмети и на явления, преместващи се във въздуха или изменящи пространственото си положение по силата на природните си свойства (звѣзда ндѣаше, тѫча градетъ, огнь ндетъ). Двата глагола се свързват и с имена, назоваващи субстанции, неспособни да се преместват в пространството. С тях те осъществяват преносни значения и употреби (градетъ часъ, градетъ гнѣвъ, ндетъ година и др.). нти и грѧсти са били многосубектни глаголи и по отношение на своята субектна съчетаемост не са имали съществени различия.

Най-важни семантични категории на глаголите за движение са посока и начин на действието. За да се разкрие отношението на глаголите грѧсти и нти към пространствените координати на движение, необходимо е да се анализира тяхната съчетаемост с пространствени определители, т. е. с пояснения, които означават: 1) мястото на движение, 2) изходната му точка, 3) крайния му пункт.

Наблюденията показват голямо сходство между двата глагола. Много важна тяхна обща особеност е, че се свързват предимно с финални определители, най-често с тези, които означават крайния пункт на движението. По това те се отличават от ходити, който предпочита интралокални пояснения. Всички видове пространствени форми, които се срещат с грѧсти, се употребяват и с нти. Някои са засвидетелствувани само с нти, но те изобщо са редки форми в старобългарския език. Трябва да се има пред вид и това, че грѧсти има много по-малка честота от нти (в евангелските текстове, където е най-разпространен, той се среща към 240 пъти, а нти — около 950 пъти).

В съчетание с глагола нти са засвидетелствувани и трите вида пространствени определители. Мястото, където се извършва движението, при него се означава със съчетания от по + дат. п., сквозѣ + вин. п., по срѣдѣ + род. п. (по водѣ, по всемоу градоу, по мороу акъı по земи, сквозѣ галилеѫ, сквозѣ сѣаньѣ, по срѣдѣ нхъ) и с няколко форми, образувани от съществителното пѫть и означаващи пътя на движението (пѫтьмь, по пѫти, на пѫть, въ пѫть). С него свободно се свързват и формите, които уточняват положението на субекта спрямо друг движещ се предмет на хоризонталната ос: най-често по + мест. п. и въ слѣдъ + род. п.

---

[6] В. Г. Гак. Сопоставительная лексикология. М., 1977, с. 155.

[7] Пак там.

(по мнѣ, по нсѣ, въ слѣдъ погыбъшаѩ, въ слѣдъ колъ и др.), а в единични случаи прѣдъ + тв. п., на съраштѫ + дат. п. (прѣдъ вьсѣмн стыимн, на съраштѫ нама) и наречията въ слѣдъ, прѣдн, издалече.

Изходната точка на движението, отразявано от нтн, се назовава предимно с предложно-падежна форма отъ + род. п.: отъ апамна, отъ галнлеѩ, отъ града, отъ земьѧ, отъ прѣдѣлъ тѣхъ, от тьмницѧ. В образна употреба се използуват още: отъ болѣзнн, отъ работы, отъ страстн, отъ жзы. В единични случаи се срещат съчетания от предлог съ + род. п. (съ села) и наречията отъ сѫдоу, отъ тѫдоу, отъ сѫдѣ. Предложно-падежно съчетание от нзъ + род. п. е засвидетелствувано един път (нзъ лова). То показва повече целта на движението, защото съществителното, от което е образувано, означава опредметено действие.

Поясненията, които означават крайния пункт на движението, са най-много на брой. Най-често срещани и най-разнообразни по лексемен състав са съчетания от въ + вин. п.: въ адъ, въ асиѫ, въ апамнискын градъ, въ виноградъ мон, въ вьсь, въ галнлеѫ, въ горѫ елеоньскѫ, въ намъ, въ лаврѫ, въ манастырь, въ свое отечьство, въ подъгорне въ градъ нюдовъ, въ прѣдѣлы тоурьскы і снданьскы, въ роувѫ, въ свннньѧ, въ тьмницѫ і въ съмрьть, въ храмннѫ и мн. др. Предложно-падежната форма с предлог къ + дат. п. също е много разпространена като пояснение на нтн. Тя е образувана предимно от названия на лица и по-рядко от други съществителни: къ архнереомъ, къ богу, къ братрн моен, къ гробоу, къ епнскоупоу къ вратпоградоу, къ посълавъшюемоу ма, къ пештере, къ съмрьтн мразьнѣн и мн. др. За свободата, с която тази форма се използува както при отразяване на реално пространствено преместване, така и в образни употреби, говори следният пасаж от Супр.: тебѣ ѥдномоу повѣдоуѫ танноѥ се ·ндн къ марнн дѣвнцн ·ндн къ доушевъноуоумоу градоу о немъже пророкъ глаголааше... ндн къ словесъноуоумоу моемоу раю·ндн къ въсточьнѣнмъ монмъ двьрьмъ·ндн къ моего словесе достонноу селоу·ндн къ въторооумоу небесн земьноуоумоу·ндн къ пространоуоумоу облакоу... ндн къ готованѣн мьнѣ стостн·ндн къ нзволенню моего. чьстънааго храма·ндн къ чистѣн невѣстѣ по пльтн родьства моего. Супр. 247, 27—248, 9. Съчетанието от на + вин. п. може да има пространствено значение (на горѫ елеонъскѫ, на гробъ, на ісходнща пѫтнн, на море, на място, на небо, на нь, на онъ полъ, на онѫ странѫ, на рѣкѫ, на село) или да означава целта на движението (на веселне, на дѣло, на ратъ, на съретенье, на троудъ н на ноужду, на аравнѫ н на палестннъ и др.). В единични случаи се употребяват дат. п. без предлог (домовн, тебѣ) и при съчетания от до + род. п. блнзъ + род. п., прн + мест. п., въ + мест. п., на + мест. п. (до двора архнереова, до стааго мужа, блнзь вьсн, прн морн, въ окръстънніхъ селѣхъ і вьсе-

хъ, на пѫтн елнснонта). Глаголът се свързва и с наречията вънъ, далече; до вънѫтрь, ннамо, камо, тамо, ѣможе, ѣможе колнжьдо.

Глаголът нтн може да се пояснява едновременно от различни видове пространствени определители: въстанѣте ндѣте отъсѫдоу отъ страстн вь весслнне въстанѣте ндѣте отъсѫдоу отъ работъı въ своботѫ отъ тьмнніцѧ въ въішнни нероусалнмъ отъ жзъı къ богоу отъ болѣзнн на ранскѫѭ пнштѫ отъ земьѧ на небо. Супр. 470, 13—14.

Синтагматичните особености на нтн го разкриват като глагол, чието номинативно значение има много широк семантичен обем. Той може да означава просто 'движа се, премествам се в пространството', т. е. най-общо да назовава движението, както и да предава насоченост към или от определени пространствени обекти. Движението, което той отразява, е еднопосочно: бъıстъ же ідѫштемъ імъ по пѫтн рече етеръ къ немоу ідѫ по тебѣ ѣможе колнжьдо їдешн гн. Лк IX, 57; Зогр., Мар., Асем. (Сав. ндѫцію ісвн пѫтьмь); н се дьва бѣста отъ ннхъ ндѫшта пѫтьмь вь ть дьнь вь вьсь... енже нмѧ еммаоусъ. Супр. 417, 17.: ндн нмѣн ѭ н дѣтн ѣѧ азъ бо ндѫ н бѫдѫ чрьнорнзецъ н нн къ комоу же ннчьсоже рекъ нде вь поустъінѫ къ блаженоуоумоу антонню. Супр. 169, 18.

В сравнение с нтн глаголът грѧстн показва следните особености по отношение на своята съчетаемост с пространствени пояснения: 1. Той не е засвидетелствуван в съчетания с определители, означаващи мястото на движение, каквито бяха отбелязани при нтн. С известна уговорка за такива могат да се приемат въ нбсе от Клоц. 1в, 2—3 и на нбо от Син. мол. 48а, 15. Свързва се със съчетания, които уточняват положението на субекта спрямо друг предмет, движещ се по хоризонталната ос (по + мест. п., въ слѣдъ + род. п., наречието послѣдь). 2. Поясненията, които посочват изходната точка на движението, са сравнително добре представени при грѧстн, като се има пред вид по-малката му честота в сравнение с нтн. Това са съчетания с отъ + род. п., съ + род. п. (оть ба, отъ всѣхъ градъ, отъ галнлеѧ, отъ сѣмене два н отъ (вн/ѳьлеомъı всн, съ нбсе, съ села) и наречията отъ кѫдоу, съ въıше. 3. Пространствените определители, които означават крайния пункт на движението, отразявано от грѧстн, са: къ + дат. п., на + вин. п., въ + вин. п., въ + мест., дат. п. без предлог, наречията камо, вънъ. За разлика от нтн глаголът грѧстн рядко се свързва с въ + вин. п. Той има всичко 16 употреби: в евангелските преписи въ нѧмъ, въ мнръ, въ весь мнръ; в Син. мол. се среща също въ весь мнръ в цитат от евангелието. В единичен случай намираме въ + мест. п. (въ цръствн своемъ). Тази употреба е възможна поради процеса на недостатъчно разграничаване на значенията *място—посока*, почти колкото пъти се явява съчетание от въ + вин. п. се среща и на + вин. п. и както при нтн, означава не само пространствен обект, но и целта на движението,

схващане като дейност или състояние (на село, на нь, на крщенне его, на сонъ, на снлъı противнъıе). Особено впечатление прави рядката употреба на съчетания с предлог въ + вин. п. като пояснение на гѫстн, т. е. точно този определител, който се среща най-често при нтн. Глаголът гѫстн предпочита предложно-падежната форма къ + дат. п., която е засвидетелствувана като негово пояснение 48 пъти. Най-често е образувана от местоимения (къ мьнѣ, къ тебѣ, къ немоу, къ себѣ, къ намъ), по-рядко от съществителни (къ бу, къ кънадзоу, къ оцю, къ свѣтоу). Архаичната форма дат. п. без предлог също е сравнително добре представена, като се има пред вид малката ѝ честота в старобългарските паметници: тебѣ, тн, немоу (общо 6 употреби). Следователно глаголът гѫстн е засвидетелствуван в старобългарските паметници предимно в съчетание с ексклюзивни финални форми, с които той отразява движение, насочено към пространствения пункт, но без влизане в него, а по-рядко — с инклюзивни форми, с които се означава проникване в мястото, означено като крайна точка на движението.[8] Навярно А. Достал е забелязал ограничената употреба на случаите с въ + вин. п. като пояснение на гѫстн и въз основа на това твърди, че този глагол не се е употребявал, когато е трябвало да се отрази целта на движението, че такава функция е имал нтн. Оттук той прави извод, че глаголът гѫстн заема междинно място между нтн и ходнтн.[9] При наличието на посочените по-горе пространствени определители, означаващи крайния пункт на преместването, които са най-много от всички детерминатори на гѫстн, не може да се каже, че той не се е употребявал, когато трябва да се предаде пространствената цел на движението. Може да се предполага известна разлика в характера на неговата финалност в сравнение с тази на нтн: че за гѫстн е било повече присъщо да означава просто насоченост към пространствен обект без влизане в него, т. е. неговата финалност би могла да се определи предимно като ексклюзивна, докато глаголът нтн в това отношение е проявявал по-широки възможности, като му е била еднакво присъща както ексклюзивната, така и инклюзивната финалност.

В старобългарските паметници гѫстн е представен предимно като глагол, отразяващ насочеността на движението към и отнякъде или някого, като при това преместването е също еднопосочно, както при нтн. Можел ли е глаголът гѫстн като нтн да означава и движение въобще, т. е. 'движа се, премествам се в пространството, вървя'? Посочихме, че той не е засвидетелствуван в съчетания с пояснения, които назовават пътя на движението, пространството пресичано от движението, които се срещат с нтн. Дадохме само две, форми, които с известна вероятност биха могли да се приемат като означаващи мястото на движение. Ето тези форми в по-широк контекст·

[8] За функцията на предлог къ + вин. п. и на къ + дат. п. вж. Р. Павлова. Пространственные конструкции в древнерусском языке в сопоставлении с древноболгарским языком. С., 1977, с. 103, 181.

[9] A. Dostal. Studie o vidovém systému v staroslověnštině. Praha, 1954, p. 156.

бл҃ъ пришедъı въ съмѣренні і пакъı гр҃ад҃аі въ славѣ пръвѣе на жрѣбьць отъ вїдѣ҃ѫгїѫ вътороцеѫ на облацѣхъ въ нб҃се Клоц. 1в, 2—3; ѣко оузьрите сна ч҃лскаго гр҃ад҃ѫща на облацѣхъ на нб҃о і сѣдаща о десноѫ силъı Син. мол. 48а, 15. Трудно е да се каже дали тук въ нб҃се и на нб҃о означават мястото, където идва Исус (идва на небето), или мястото, из което се движи той (по небето, на облаци). Едната форма би трябвало да бъде финална (въ + вин. п.), а другата — локална (въ + мест. п.), но както е известно и както показва нашият материал, противопоставянето *място—посока* в старобългарския език не е прокарано последователно. Особено внимание заслужава следният случай от Супр.: и не обрѣтъ кѫдоу съвратити сѧ къ пештерѣ не могъı же грѧсти паде задоушивъ сѧ 289, 19. Този пример Вайан сочи като единствена употреба на грѧсти със значение „ходить“.[10] Това действително е случай, който с най-голяма вероятност може да се тълкува като отражение на такова движение. Под съмнение го поставя повече фактът, че се среща в Супр., където глаголът грѧсти се употребява изключително в евангелски цитати и техни перифрази и само в изолирани случаи участвува в друг контекст като посочения тук. Възможно е при това положение тук грѧсти да е натоварен със значение, което не му е било присъщо, и това да става под влияние на глаголите нти или ходити. Сред другите самостойни употреби на грѧсти (тези, в които той не се пояснява от определители, разкриващи характера на движението) могат да се посочат още някои, подобни на разгледания случай. Но при тях в по-голяма степен е възможно двояко тълкуване на глагола — повече като 'отивам, ида', отколкото като 'движа се, ходя, вървя': вь оутрѣн же дьнь пакъı стоѣше ноань і отъ оученикъ его дъва і оузьрѣ нса гр҃ад҃ѫшта Йо I, 36; Мар. (Зогр., Ас. ходѧшта); пакъı пришъдъ господь нашь на то жде мѣсто възходѧ гр҃ад҃ѣаше Супр. 349, 21. Засвидетелствуваният материал е недостатъчен и не позволява да се даде категоричен отговор на поставения въпрос. По-вероятно е допускането, че глаголът грѧсти в това отношение се е отличавал от нти, че не е съвпадал напълно с него по обема на своето номинативно значение. Този въпрос е свързан и с друга проблема — за характера на насочеността на движението, отразявано от двата глагола: дали тази насоченост е конкретизирана като приближаване или отдалечаване, дали е уточнена по отношение на мястото на говорене и на лице, което възприема действието и съобщава за него. Има данни, които позволяват да се смята, че в тази насока трябва да се търси спецификата на глагола грѧсти. Този въпрос обаче изисква много обстойно разглеждане, подкрепено с наблюдения върху цялата система на глаголите за движение в старобългарски език, което не може да бъде направено в обема на тази работа.

Семантичната категория начин на движението се отнася до характеристиката на пространственото преместване в зависимост от средата,

[10] А. Вайан. Цит. съч., с. 328.

в която то става, от природата на движещия се субект, от степента на неговото участие в преместването и пр.[11]

За да се установи какво е отношението на номинативното значение на гѫстн и нтн към начина на движението, необходимо е да се анализират обстоятелствените пояснения за начин, с които се свързват тези глаголи. Материалът е твърде ограничен, особено за глагола гѫстн.

Някои от засвидетелствуваните пояснения сочат, че движението се извършва пешком: і слъішавъше народи по нем. ідоша пѣшн отъ града Мт XIV, 13; Зогр., Мар.; и повелѣ своима ногама въ домъ его нти Супр. 518, 24. Други показват наличие на средство, с помощта на което се извършва движението: ндоша въ поусто мѣсто корабльмь единн Мк VI, 32; Зогр., Мар.; і тъгда оузьрите сна чскаего градѫшта на облацѣхъ съ силоѭ многоѭ і славоѭ Мк XIII, 26; Зогр., Мар. Вж. още Мт XVI, 64; Зогр., Мар., Асем., Сав., Мт XXIV, 30; Зогр., Мар., Асем., Сав., Лк XXI, 27; Зогр., Асем., Сав., Супр. 326, 25; Клоц 1в, 2—3; Син. мол. 48а, 15.

Начинът на означаваното действие може да се характеризира и чрез причастие на друг глагол за движение, което изпълнява функцията на обстоятелство за начин: матн же его... въздѣвъши рѫцѣ и текѫштн нде плачѫштн сѧ до стааго мѫжа Супр. 43, 28; отнде отъ мѣста того и бѣжавъ нде іако м попрнштъ отъ града того Супр. 518, 30; и абие нзнде бѣсъ и прѣложн сѧ въ змнн велнкъ... и нде пльза къ чрѣмъноуоумоу морю Супр. 173, 25; съ многомъ страхомь нзлѣзъ отъ сквожьна коиѧ ндѣаше вала сѧ Супр. 36, 19; ідѣ къ нимъ ходѧ по морю Мт XIV, 25; Зогр., Мар., Асем. Причастията-пояснения в тези примери са твърде разнообразни по семантика и чрез тях се разкрива, че субектът на действието се движи, като бяга, като пълзи, като се търкаля и пр. Очевидно сам по себе си глаголът нтн не обозначава определен начин на движение, неговата основа не е носител на такъв признак и затова той може да се свързва с причастия на различни глаголи за движение, всеки от които конкретизира преместването, разкрива допълнителни страни на неговия характер — скорост, среда, средство и пр.

Като определители, разкриващи скоростта на движението, към нтн са засвидетелствувани още: съ спѣхомъ, съ тъштаннемь, скоро, ѧдро.

Материалът показва, че глаголът нтн е означавал действие, което може да се извършва във всякаква среда (суша, вода, въздух) както хоризонтално, така и вертикално, с различна скорост, осъществявано с различни средства и по различен начин — чрез пълзене, летене, бягане, ходене и пр. За това говорят и някои пространствени определители, разкриващи средата и линията на преместване. Никой от посочените признаци не е отразен със специална сема в основата на глагола. Няма основание да се смята, че в това отношение глаголът гѫстн се е отлича-

[11] В. Г. Гак. Цит. съч., с. 159.

вал от нтн, макар че доказателственият материал при него е съвсем малко.

нтн и ходнтн обикновено се считат за глаголи, означаващи ходене, преместване, извършвано пешком. Понякога и глаголът грѧстн се причислява към тях. Има случаи, в които нтн и грѧстн действително отразяват такова действие: егда своѭ овьцѧ ижденетъ прѣдъ нимн ходитъ і овьцѧ по немь идѫтъ ѣко вѣдѧтъ гласъ его по тоужде же не идѫтъ нъ бѣжѧтъ отъ него Йо X, 4—5; Зогр., Мар., Ас.; и се лъвъ идѣѧше на сърашт҃ѫ нама Супр. 297, 1; виднтъ вълка градѫшта і оставлѣетъ овьцѧ і бѣгаетъ Йо X, 12; Зогр., Мар., Асем., Сав. Много повече са употребите на тези глаголи в контекст, който отразява движение, извършвано от човек пешком, с помощта на краката. Това обаче не означава, че на техните основи е бил присъщ такъв признак. Доколкото всяко живо същество и всеки предмет, способен да се премества самостоятелно в пространството, има свой органически присъщ му начин да извършва това действие (хората да вървят, животните според техните природни особености да летят, да плуват, да вървят, да лазят и т. н.), дотолкова, когато се съобщава за движението на такъв субект, то се мисли като извършвано именно по този начин. Различните начини на преместване могат да се означават с конкретни лексеми: плоутн, летѣтн и пр. Един глагол с абстрактна семантика като нтн или грѧстн, който назовава най-общо движението независимо от начина му на извършване, се оказва в състояние да отразява всички тези начини, но вече не чрез своята основа, а конкретизиран, подпомаган от контекста, носещ сведения за субекта на действието, за неговите природни особености. И това става, без да са налице специални обстоятелствени пояснения за начин. Тяхното използуване в такива случаи е факултативно. То е необходимо, когато трябва допълнително да се подчертае, специално да се посочи, че движението се извършва именно по този, а не по друг начин. Когато глаголът с неконкретизирана, обща семантика, трябва да отрази движение, което се извършва не по присъщия на субекта способ или не в естествената му среда, тогава също се използува специално пояснение, нужни са допълнителни данни на контекста: се цр҃ъ твоі градетъ сѣдѧ на жрѣбате осълн Йо XII, 15; Зогр., Мар., Асем., Сав.; і оузьрите сна҃ скаго о десн҃ѫ сѣдѧшта снлы і градѫшта съ облакы небескыимн Мк XIV, 62; Зогр., Мар.; повелѣ воинномъ своимъ въпрашти кръкыг҃... да идетъ съ нимн въ кесарнискыін градъ Супр. 222, 30; въльзъ пакы въ корабль іде на онъ полъ Мк VIII, 13; Зогр., Мар.; въльзъше въ корабь идѣахѫ на онъ полъ море въ капернаумъ Йо VI, 17; Асем. (Зогр., Мар. ѣдѣахѫ).

Най-голяма възможност да предава движение, извършвано пешком, в старобългарски език е имал глаголът ходнтн, но в контекст, който уточнява, че действието се осъществява от субект, способен да върви, да ходи с краката си, и изключва мисълта за използуване на някакви

специални средства за придвижване.[12] При тези условия глаголите нтн и грѧстн могат да изпълняват същата функция, но тъй като техните основи са маркирани с признак еднопосочност, винаги на първи план се възприема пространствената характеристика на действието. Основата на ходнтн не е носител на други признаци освен 'самопреместване на субект' и затова при посочените условия по-лесно се конкретизира, за да отрази определен начин на движение—ходене, вървене. Ето защо в даден момент причастието на ходнтн може да се окаже във функция на обстоятелствено пояснение за начин към нтн, както е в посочения погоре случай: нде ходѧ по морю.

Най-важни признаци на значението на глаголите за движение са посоката на придвижване и начинът на неговото извършване. Затова в тази работа, която има за цел съпоставителното изследване на грѧстн и нтн, бяха поставени на разглеждане преди всичко въпросите на тяхната съчетаемост с най-важните за тях и за цялата лексико-семантична група определители — пространствените и тези, които означават начин. Това позволява да се разкрият основните синтагматични свойства на тези глаголи, както и да се изяснят някои страни на лексико-семантичната им същност. Глаголите грѧстн и нтн се очертават като финални, които означават еднопосочно пространствено преместване и които не са строго маркирани с признака начин на движението. Тук не беше анализиран характерът на насочеността на движението, означавано от тях. Важни са освен това въпросите за употребите на тези глаголи в старобългарските паметници, за отношението между нтн и грѧстн, от една страна, и другите глаголи за движение, от друга. За да се разкрият по-пълно особеностите на номинативните им значения и на семантичната им структура въобще, необходими са наблюдения и върху техните парадигматични връзки. Това би уточнило и допълнило изнесеното тук и би допринесло за установяване на вътрешната структура на цялата лексико-семантична група на глаголите за движение.

ИЗВОРИ И СЪКРАЩЕНИЯ

Асем. — Асеманиево евангелие: J. Kurz. Evangeliář Assemanův. Praha, 1955.
Ен. — Енински апостол: К. Мирчев, Хр. Кодов. Енински апостол. С., 1965.
Зогр. — Зографско евангелие: V. Jagić. Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Graz, 1960.
Клоц. — Клоцов сборник: A. Dostál. Clozianus. Praha, 1959.
Мар. — Мариинско евангелие: И. В. Ягич. Мариинское четвероевангелие. Graz, 1960.
Сав. — Савина книга: В. Н. Щепкин. Саввина книга. —В: Памятники старославянского языка. Т. II, вып. 2. СПб., 1903.
Син. мол. — Синайски молитвеник: R. Nahtigal. Euchologium Sinaiticum. I—II. Ljubljana, 1941—1942.
Син. пс. — Синайски псалтир: С. Н. Северьянов. Синайская псальтырь. Пг., 1922.
Супр. — Супрасълски сборник: С. Северьянов. Супрасльская рукопись. — В: Памятники старославянского языка. Т. II, вып. 1. СПб., 1904.

[12] D. G. Huntley. Determined and Non-determined verbs of Motion in old church slavic. University of Toronto, 1963. Доклад на V международен конгрес на славистите. С., 1963. Отд. отпечатък, с. 7.

Атанас Милчев (Велико Търново)

КИРИЛ ФИЛОСОФ В ДРЕВНОРУСКАТА КНИЖНИНА И ИЗКУСТВО

Една от най-светлите личности през вековете, гениален творец в областта на нашата културна история, е Кирил Философ, създателят на славянската азбука и писменост, основателят на ранносредновековната българска книжнина. Неговото велико дело е общославянско. Въпросът за единството на славянските народи, за техния общ произход, за общия им език е поставен още в най-древния руски летопис „Повесть временных лет". В него се говори, че някога е съществувал единен славянски народ: „Бѣ единь языкъ словѣнескъ: словѣни, иже сѣдяху по Дунаеви, их же прияша угри, и мораве, и чеси и ляхове, и поляне, яже нынѣ зовомая Русь."[1]

Възникването на българската литература, а и на всички славянски литератури през IX в. е неразривно свързано с имената на славянските просветители Кирил и Методий. Чрез славянската писменост и книжовност укрепваха и се развиваха през вековете културните и политическите връзки на българите с всички славянски народи, а най-вече с великия руски народ. „Кръвното славянско родство, близостта на езика, общността на писмеността и на културата, общността на интересите в борбата . . . създадоха . . . неразрушимата връзка между българите и русите."[2] Идеята за славянското единство винаги се е обосновавала чрез делото на Кирил и Методий. Независимо от своите политически цели руските славянофили от XIX в. обосноваваха своите идеи изключително с делото на Кирил и Методий. Обективно те допринесоха за издигане на идеята за славянското единство, за повишаване самосъзнанието на южните славяни, намиращи се под робство. Първи славянофилите през 1862—1863 г. чрез Славянския комитет въведоха в Русия тържествено всенародно честуване на празника на славянските просветители Кирил и Методий.

Почитането на паметта на Кирил и Методий в Киевска Русия е започнало вероятно още в края на X в. след въвеждане на християнството като официална държавна религия през 988 г. при княз Владимир. Това било признание към създателите на славянската азбука и книжнина. Чрез делото на Кирил и Методий древноруският народ се приобщил още

[1] Повесть временных лет. М.—Л., 1950, с. 21.
[2] Г. Димитров. Речи, доклади и статии. III. С., 1947, с. 7—8.

през X в. към най-културните народи на средновековна Европа. За Киевская Русь се открил широк път за бързо и всестранно културно развитие.

Кирило-Методиевите ученици, които идват в България още през втората половина на IX в., съдействуват за канонизиране на двамата славянски просветители. В редица старобългарски и древноруски извори Константин-Кирил и Методий са почитани като светци. Установяват се връзки между древна Русия и средновековна България, които са постоянни и се изразяват главно в книжнината.

Още в началния древноруски летопис „Повесть временных лет" вероятно летописецът е използувал български неизвестен стар летопис. В Йоакимовския летопис погрешно се съобщава, че цар Симеон (893—927) е съвременник на княз Владимир (980—1015). Но тук ние намираме ценно сведение, че българският цар Симеон изпратил на княз Владимир учени свещеници и доста книги: „Царь же болгарский Симеон присла иерей учены и книги довольни."[3]

В „Повесть временных лет" се дават сведения за някои моменти от средновековната българска история, главно за покръстването на българите през 865 г. (в повестта — 869 г.) и за похода на Светослав в България през 967 г., както и за огромното значение на славянската писменост, открита от Кирил и Методий, и др.[4] Огромното значение на славянската писменост летописецът на тази повест подчертава със следните думи: „Симъбо первое предложены книги моровѣ, яже прозвася грамота словѣньская, яже грамота есть в Руси болгарѣх дунайских."[5]

Пространните (панонски) жития на солунските братя са били също използувани от древноруския летописец на „Повесть временных лет", който съобщава за мисионерската дейност на славянските просветители Кирил и Методий.[6] Тези жития били известни в древна Русия и по преписи от XIII—XIV в.[7]

След падането на България под византийска власт много български книжовници намерили убежище в древна Русия. Тук те донесли голям брой книги и се поставили в услуга на древната руска държава и църква.

Данни за почитане паметта на св. Кирил в древна Русия за пръв път намираме в месецослова на Остромировото евангелие: Н прⷭдѣнаго ѻца нашего Константина философа нареченаго в чрньчуство именьмь Кѵрила.[8]

Старобългарските проложни жития на Кирил и Методий, писани в пределите на България и в други славянски страни, били преписвани и разпространявани в Русия. Така Житието на Кирил е преписвано в ру-

---

[3] В. Н. Татищев. История Российская. I. М.—Л., 1962, с. 112.

[4] Повесть временных лет, с. 14, 17, 19, 21—23, 30—33, 47, 50, 57, 59, 61 и 202.

[5] Пак там, с. 21.

[6] Пак там, с. 22, 23, 61.

[7] Н. И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка. X—XIV веков. 2 изд., СПб., 1882, с. 45.

[8] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. I. М., 1855, с. 262. Остромировото евангелие, което е преписано от източнобългарски оригинал през 1056—1057 г., е ценен книжовен паметник, съхраняван сега в ръкописния отдел на Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Ленинград.

ски Пролог от XIV в., Житието на Методий — в руски Пролог от 1405 г.[9] Помен на св. Кирил е означен също на 14 февруари, а за св. Методий Моравски — на 11 май в Лабковския пролог от XII—XIII в.[10]

Древноруските книжовници почитали братята Кирил и Методий като общославянски дейци. В Пергаментовия сборник с жития от 1200 г. заедно с житията на руски светци било поместено Пространното житие на Методий със следния помен: „Мѣсяца майя в ѧI день память и житіе блаженаго отьца нашего и учителя Методия архиепископа моравьска“[11] и похвално слово на Кирил и Методий, поставено заедно в същия сборник веднага след Методиевото житие под 11 май: „Слово похвално на память святыма и преславьныма учителема Словѣньску языку“[12].

В евангелие за всеки ден от XIII в. четем помен под 14 февруари „Святого Кирила Философа, учитель, словѣньскому языку“[13]. А в Църковен обиход (руски) от XIII в., пазен в Румянцевския музей, четем следното: „Кирила учителя словенскому языку“[14]. Помен за Кирил Философ има на 14 февруари и в месецослова на евангелие апракос, преписано през 1307 г., в неделни евангелия от 1357 и 1409 г., „Святого Кирила философа“, помен за Методий — в месецослова на неделното евангелие от края на XIV или началото на XV в. на 6 април е означено „св. Отца Мефедья“[15] .

Популярността на Кирил и Методий всред древноруския народ се е изразила най-вече чрез църковните литургични служби, съставени в тяхна чест. В Миней руски извод от XIII в. е поместена литургична служба, посветена на Кирил под дата 14 февруари[16], и обща служба за Кирил и Методий под дата 6 април[17].

---

[9] П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей словесной письменности. Л., 1930, с. 101—103; Ал. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. II. С., 1934, с. 34—39; Ив. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.). С., 1950, с. 46 и посочената литература.

[10] Д. П. архиеп. Сергий. Полный месяцослов Востока. I. М., 1875, с. 247; Ал. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 12.

[11] Ал. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 11. Това житие е издал О. М. Бодянский в „Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских“, М., 1865, кн. 1, с. 124, и го е преиздал F. Miklosich. Vita sancti Methodii. Vindobonae, 1870, с. 4—24. Обаче у Миклошич четем в началото „мѣсяця априля в дьнь“ вместо „месяца майя в день“, както е дадено по-горе. Останалата част от текста на житието напълно се покрива в двете издания.

[12] Ал. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 11, 12; Ив. Снегаров. Цит. съч., с. 47. Тук се съобщава, че в други сборници похвалното слово е поместено под 14 февруари след Житието на Кирил или под 6 април след Житието на Методий. Според Ал. Теодоров-Балан (цит. съч., с. 12) рядко това похвално слово се помества понякога и под октомври.

[13] Ал. Востоков. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1845, с. 175.

[14] Архиеп. Макарий. История русской церкви. III. 2 изд. СПб., 1868, с. 309.

[15] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. I. М., 1889, с. 262; Ив. Снегаров. Цит. съч., с. 46—47.

[16] В. Горский. Кирило-Методиевский сборник. М., 1865, с. 285—290; П. А. Лавров. Цит. съч., с. 108—111; Ив. Снегаров. Цит. съч., с. 47.

[17] В. Горский. Цит. съч., с. 291—296; П. А. Лавров. Цит. съч., с. 111—115; Ив. Снегаров. Цит. съч., с. 47.

През XIV и XV в., особено след окончателното падане на България под османско робство през 1396 г., притокът на старобългарската книжнина се засилва в Русия. Единствената пазителка на средновековните български ръкописи става братска Русия. Наред с другите български книги тук се разпространяват и житията на Кирил и Методий. Пишат се и похвални слова за двамата славянски просветители, поместват се техни жития в сборници заедно с житията на руски светци и др.[18]

Все по това време в България постепенно се утвърждава 11 май, а у сърбите 25 август за помен и за извършване на църковна служба в чест на двамата братя Кирил и Методий. През XV в. в руската църква под влияние на установената вече в българската църква дата 11 май също се утвърждава като традиционен празник в чест на славянските просветители Кирил и Методий.

След унищожаването на феодалната разпокъсаност в Русия (XVI в.) наред със съставянето на нови летописи с общоруско значение се съставят от митрополит Макарий (1542—1563) при съдействието на най-добрите книжовници по това време „Четьиминей" (месечни чтения), в които под 11 май се вмества и литургична обща служба под помен за Кирил и Методий. По-късно също под 11 май видният руски книжовник Димитрий Ростовски (1651—1709) включва отново помен за Кирил и Методий в своя труд „Книга житии святых", издадена в Москва през 1689—1705 г. в четири тома. Както сам съобщава, Ростовски съставил житието на Кирил и Методий от различни текстове и по-стари извори.

Обаче през XVIII и първата половина на XIX в. 11 май, празникът в чест на Кирил и Методий, бил забравен от русите. „Чудно е, че службата за Кирил и Методия, която се е намирала в Студийските минеи, не е влязла в минеите на Ерусалимския устав (канон), та по такъв начин, празнуването на тия светци е заглъхнало в Русия чак до най-ново време."[19] Празникът 11 май бил възстановен в Русия едва през 1862—1863г. при празнуването на 1000-годишнината от създаването на славянската писменост от Кирил и Методий.

Образите на двамата славянобългарски книжовници Кирил и Методий са били изписвани по стените на древноруските църкви и манастири, по иконите и в миниатюрите на древноруските летописи.

Най-ранни изображения на Кирил и Методий в древна Русия намираме в стенописите от Кириловия манастир в Киев. За съжаление обаче за тях само се споменава в публикациите, без те да бъдат описани и придружени с илюстрации.[20] Стенописите от Кириловския манастир по общия характер на своя стил се отнасят към втората половина на XII в. В. Н. Лазарев при разглеждане на тези стенописи привежда като най-близки съответствия на изписаните тук своеобразни декоративни мотиви стенописите от църквата-костница при Бачковския манастир.[21] Изобразяването на Кирил и Методий в Кириловския манастир идва да ни докаже, че двамата братя славянски просветители са били широко

[18] А. Горский. К. Невоструев. Цит. съч., с. 262; Ал. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 11—12; Ив. Снегаров. Цит. съч., с. 46—47.
[19] Д. П. архиеп. Сергий. Цит. съч., I, с. 169.
[20] История русского искусства. I. М., 1953, с. 218.
[21] Пак там, с. 215.

известни в Киевска Русия през XII в. Тук са изобразени и Климент, Йоан Македонски, Йосиф Солунски и други балкански светии, което говори за оживени културни връзки между Киевска Русия и южнославянските страни.

Особено ценни са миниатюрите от Радзивиловския, или Кьонигсбергски летопис, където са представени Константин-Кирил и Методий с перо и свитък в ръка като славянски книжовници.[22] Този летопис се отнася към края на XV в. и съдържа 617 миниатюри. Въз основа на характера на миниатюрите в летописа някои изследователи идват до извода, че в основата на тези миниатюри лежат много по-стари изображения[23], които са служели за образци.

Образите на Кирил и Методий и на други български светии като Иван Рилски започват да се появяват доста често през XVI в. в иконната живопис, когато Русия се издига като мощна славянска държава, единствена опора и защитничка, единствена надежда на поробените южнославянски народи. Популяризирането на славянските просветители Кирил и Методий през XVI в. чрез иконната живопис укрепва славянското единство и създава у поробения български народ надеждата за освобождението на поробена България от Русия.

В Държавния руски музей в Ленинград се намира една икона, на която е изобразен Кирил в цял ръст (инв. № Д. Р.Ж. 1437). Представен е прав en face. С лявата си ръка той държи затворена книга, а с дясната благославя. Главата е красиво изписана. Лицето е третирано изящно с подчертани гънки на голямото чело. Брадата е малка и слабо заострена. Около главата има слаби следи от нимб.

Облечен е в бял стихар, дълъг до земята. Върху стихара личи фелон, украсен с кръстове. Широките ръкави са също украсени, но трудно може да се установи какви точно са орнаментите. Като отличителен епископски знак на Кирил е омофорът — дълга бяла тясна лента от плат с изписани върху нея три големи черни кръста. Омофорът лежи върху плещите, като единият край, който е орнаментиран в долната си част, се спуска отпред почти до земята.

С тази икона художникът ни дава възможност без много усилия да установим, че тук е представен един книжовник, епископ-просветител. Изразителността на погледа, голямото чело, дебелата книга, която той държи в лявата си ръка, потвърждават това.

Тук е изобразен светия, обаче образът при пръв поглед ни напомня веднага за светски човек, който е свързан със земния живот, а не с някакъв отвлечен небесен свят. Пренасянето в религиозните сюжети на елементи, заимствувани от окръжаващата ги среда и действителност, е характерна черта на руската иконна живопис през XVI в.[24]

Тази икона е изписана в линеарен стил, който иконописецът е владял в съвършенство. По стил тя се свързва с много руски икони, отнасящи се към XVI в.[25], и то към художествената новгородска школа, осно-

---

[22] Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. (Библиотека АН СССР, Л., 13.)

[23] А. В. Арциховский. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944, с. 12—18.

[24] История русского искусства. III. М., 1955, с. 583.

[25] Н. П. Лихачев. Материалы для истории русской иконописаня. СПб., 1909 (книгата не ми бе достъпна).

вана от митрополит Макарий (новгородски митрополит от 1526 до 1542 г.). Тази икона с образ на Кирил Философ е най-ранната, известна досега икона не само в руското изобразително изкуство, но и в българското.[26]

Образите на Кирил и Методий през XIX в. стават вече знаме на поробения български народ през епохата на революционноосвободителните борби. Неслучайно гражданите на Самара (днес Куйбишев) извезват образите на двамата славянски просветители Кирил и Методий върху Самарското знаме и го връчват точно преди 101 години на българското опълчение като скъп дар. Самарското знаме с образите на Кирил и Методий, „опръскано с кръвта на падналите герои при Шипка, Шейново и Стара Загора, минало през огъня и вихрите на Освободителната руско-турска война, стана символ на българо-руската военна бойна дружба".

Древните руски писмени сведения за почитане великото дело на славянските просветители Кирил и Методий, появата на образите на Кирил и Методий в руското изобразително изкуство са светла страница от вековните културно-исторически връзки между двата братски славянски народа.

[26] История русского искусства. III, с. 584—599.

СЪДЪРЖАНИЕ

Emile Guéorguiev — L'état de la problématique scientifique de Cyrille et Méthode vers le 1150ème anniversaire de Konstantin-Cyrille le philosophe 5
Dimitre Angelov — L'Etat bulgare et la littérature et culture slaves. 28
Angiolo Danti — L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini 37
Петър Динеков — Историческая миссия древнеболгарской литературы 59
Велчо Велчев — Константин-Кирилл как философ 73
КуйоМ. Куев — Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието 85
Sante Graciotti — Il codice Universalistico della Missione Cyrillo-Metodiana 95
Пеньо Русев — Възникване и развитие, характер и особености на старобългарската култура. 111
Пейо Димитров, Мария Тихова — Предсмъртната творба на Константин-Кирил Философ 123
Христо Коларов — Делото на Кирил и Методий и политиката на Източната и Западната църква към него 134
Дора Иванова-Мирчева — Кирило-методиевските традиции в литературния български език през вековете 139
Василка Тъпкова-Заимова — „Византинизмът“ и делото на Кирил и Методий 152
Mario Capaldo — Letteratura agiografico-omiletica di tradizione cirillometodiana. Problemi e prospettive di ricerca 159
Боряна Велчева — Проблеми на глаголическата писменост. Асеманиево евангелие 167
Георги Данчев — Общобалканското и общославянско значение на Търновската книжовна школа — продължител на Кирило-Методиевото дело. 172
Димитър Кенанов — Литературата на Първата българска държава и писателското дело на Евтимий Търновски 179
Иван Хараламлиев — Константин Костенечки и Григорий Цамблак за делото на Кирил Философ 188
Giuseppe Dell'Agata — Antico-Bulgaro e slavo-ecclesiastico nella Questione della lingua in Bulgaria nella Prima meta'del XIX secolo 198
Alda Giambelluca Kossova — La Rielaborazione Russa del Trattato sulle lettere di Černorizec Chrabăr. 204
Georgi Dimov — Le tradizioni Cirillometodiane e la formazione della letteratura Nazionale Bulgara 223
Angelo Tamborra — L'„idea“ cirillometodiana in Europa nei secoli XIX—XX 231
Невяна Дончева-Панайотова — Легендата за покръстването на българите от Кирил и Методий във възрожденската литература . . 254
Janja Jercov Capaldo — Tradition cyrillométhodienne à la frontière de la Pologne et de la Russie après Brest 268
K. Habovstiaková — O cyrilometodovskej tradícii na Slovensku . . 275
Ангел Давидов — Презвитер Козма и старобългарският книжовен език 284

Ангелина Даскалова — Някои лексикални особености на Синайския патерик 293
Велда Марди-Бабикова — Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в средновековната декоративно-монументална живопис в България 301
Никола Г. Николов — Делото на Кирил и Методий във формирането на славянската филология 312
Пенка К. Ковачева — Наблюдения върху абстрактните съществителни с наставка -ота в произведенията на старобългарските писатели и в класическите старобългарски паметници 321
Тодорка Генчева — Старобългарският глагол грѧстн в съпоставка с нтн 331
Атанас Милчев — Кирил Философ в древноруската книжнина и изкуство. 340

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ
МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНИТЕ КОНФЕРЕНЦИИ
ПО СЛУЧАЙ 1150-ГОДИШНИНАТА ОТ РОЖДЕНИЕТО МУ...

Редактор Милка Иванова
Художник Стефан Груев
Худ. редактор Данаил Донков
Техн. редактор Дафинка Калинова
Коректор Цветана Хантова

Изд. индекс 7760
Дадена за набор на 28. X. 1980 г.
Подписана за печат на 25. IV. 1981 г.
Формат 70×100/16 Тираж 1200
Печ. коли 21,75 Изд. коли 28,19 УИК 28,53
Цена 4,55 лв.
Код 28 9535378511
5062-3-81

Печатница на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев"
Поръчка № 6

Цена 4,55 лв.