

IN HONOREM

1

ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟ

*Юбилеен сборник
в чест на 60-годишнината
на проф. д.фил.н. Христо Трендафилов*

Рецензенти: *проф. д-р Ангел Кръстев,*
доц. д-р Павел Георгиев

Редакционна колегия: *проф. д-р Веселин Панайотов (отговорен редактор),*
доц. д-р Цветанка Янакиева,
гл. ас. д-р Грета Стоянова,
гл. ас. д-р Десислава Иванова

© Научен център “Преславска книжовна школа”, 2013 г.

ISBN



ШУМЕНСКИ УНИВЕРСИТЕТ
“ЕПИСКОП КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ”

НАУЧЕН ЦЕНТЪР
“ПРЕСЛАВСКА КНИЖОВНА ШКОЛА”

IN HONOREM

1

ТРИАНТАФΥΛΛΟ

*Юбилеен сборник
в чест на 60 годишнината
на проф. д.фил.н. Христо Трендафилов*

Шумен, 2013



Проф. д.фил.н. Христо Петров Трендафилов

IN HONOREM

Научен център "Преславска книжовна школа" поддържа три традиционни за дейността му поредици – сборници с научни изследвания "Преславска книжовна школа" (от 1995 досега са излезли тринадесет тома); поредицата „ГЛЪБИНИ КЪМНИЖИЧНА АРХИВ ЗА СТАРОБЪЛГАРСКИ ИЗВОРИ” (от 2003 досега пет тома), както и поредицата „Маргиналии” (от 1999 досега два тома). Едновременно с това през десетилетията на своето съществуване Научният център е издавал достатъчно книги, обикновено посветени на юбилеи и годишнини на известни учени и колеги, които представляват съществена част от цялостната продукция. Тъй като тази насока ще продължи и в бъдещите издателски планове на екипа, то решихме да я диференцираме в отделна поредица, озаглавена ***IN HONOREM***.

Настоящият сборник несъмнено е едно престижно и знаменателно начало на поредицата, която посвещаваме на колегията и научната ѝ продукция. Необходимостта от такава поредица се определя и от факта, че хуманитаристиката в съвременното губи своята определяща роля за обществата.

Прекрасен повод за това ново начало е сборникът, посветен на проф. д.ф.н. Христо Трендафилов – един от стожерите на Научния център, известен на медиевистичната гилдия с трудовете си върху културното дело на Константин-Кирил Философ, личността на цар Симеон I, популяризирането на трудовете на Р. Якобсон и Б. Успенски, както и с многобройни статии върху теоретични и извороведски проблеми. Неговите публикации се цитират от цялата активна славистика и затова не е чудно, че много колеги от България и чужбина се отзоваха и участват в този първи сборник на поредицата.

В първия том от поредицата са включени текстове, специално събрани за юбилея на проф. Хр. Трендафилов, чието разнолико съдържание алузира многостранните професионални интереси и постижения в научната дейност на нашия юбиляр.

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Христо Трендафилов</i> - КРЪЖОЦИТЕ: ТОКАТА И ФУГА В ШУ МИНОР	11
БИБЛИОГРАФИЯ на проф. д.ф.н. Христо Петров Трендафилов	36

I. ТЕОРИЯ, БИБЛЕИСТИКА, ПРЕВОДИ

<i>Борис Успенский</i> (Москва) - ИМЯ И ТИТУЛ <i>Boris Uspensky</i> - NAME AND TITLE	59
---	----

<i>Florentina Badalanov Geller (Berlin/London)</i> - "THESE BLASPHEMOUS RUSTIC SCRIPTURES" (Indigenous Aposcaphal Heritage of Slavia Orthodoxa) <i>Флорентина Бадаланова-Гелер</i> - ПИСАНИЯ СЕЛСКИ ИЗМАМНИ: ИЛИ ЗА САМОРАСЛЕЦИТЕ В АПОКРИФНАТА КНИЖНИНА НА SLAVIA ORTHODOXA	66
---	----

<i>Милена Кирова</i> (София) - ВЕЛИКАНЪТ И МОМЧЕТО <i>Milena Kirova</i> - THE GIANT AND THE BOY	107
--	-----

<i>Анисава Милтенова</i> (София) - МАРГИНАЛНОСТ, ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТ, ПАРАТЕКСТУАЛНОСТ В БЪЛГАРСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА КНИЖНИНА <i>Anissava Miltenova</i> - MARGINALITY, INTERTEXTUALITY, PARATEXTUALITY IN MEDIEVAL BULGARIAN LITERATURE	128
--	-----

<i>Татяна Славова</i> (София) - ТРЕТА КНИГА ЦАРСТВА В СЪСТАВА НА АРХИВНИЯ ХРОНОГРАФ (ПРЕДВАРИТЕЛНИ НАБЛЮДЕНИЯ) <i>Tatyana Slavova</i> - THE FIRST BOOK OF KINGS AS PART OF THE ARCHIVAL CHRONOGRAPH (PRELIMINARY OBSERVATIONS)	151
---	-----

<i>Грета Стоянова</i> (Шумен) - КНИГА ИЗХОД ОТ ЦАРСИМЕОНОВИЯ (ГРИГОРИЕВ) ИСТОРИЧЕСКИ СБОРНИК (ТЕКСТОЛОГИЧНИ ОСОБЕНОСТИ ПО АРХИВСКИ ПРЕПИС ОТ XV ВЕК) <i>Greta Stoyanova</i> - BOOK EXODUS FROM TSAR SIMON'S (GRIGORIEV) HISTORICAL COLLECTION (TEXTOLOGICAL CHARACTERISTICS FROM A COPY FROM 15 th c.)	164
--	-----

<i>Таня Лалева</i> (Мадрид) - ПРЕВОДЪТ В ИЗГРАЖДАНЕТО НА НАЦИОНАЛНИТЕ ЛИТЕРАТУРИ. БЪЛГАРО-ИСПАНСКИ УСПОРЕДИЦИ <i>Tanya Laleva</i> - TRANSLATION IN THE CONSTRUCTION OF NATIONAL LITERATURES BULGARIAN-SPANISH PARALLELS	177
--	-----

II. КИРИЛО-МЕТОДИЕВИСТИКА

<i>Владимир Вавржинек</i> (Прага) – БОРЬБА О СЛАВЯНСКОЙ ЛИТУРГИИ ВО ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ И СОБЫТИЯ В БОЛГАРИИ <i>Vladimir Vavrzhinek</i> - THE FIGHT FOR SLAVIC LITURGY IN GREAT MORAVIA AND THE EVENTS IN BULGARIA	189
---	-----

- Веселина Вачкова** (София) - ПАМЕТ, ЗАБРАВА И „ПРИПОМНЯНЕ” В АПОСТОЛИЧЕСКИТЕ ПИСМА ЗА СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ **200**
Vesselina Vachkova - MEMORY, OBLIVION AND ‘REMEMBERING’ IN THE APOSTOLIC LETTERS CONCERNING STS CYRIL AND METHODIUS
- Пеньо Пенев** (Пловдив) - ТЕКСТОВАТА ИЗПИСКА ОТ АПОСТОЛА В КИЕВСКИТЕ ГЛАГОЛИЧЕСКИ ЛИСТОВЕ – ТЕКСТОВИ И ЕЗИКОВИ ПРОБЛЕМИ **213**
Penyo Penev - TEXT NOTE BY THE APOSTLES IN THE KIEV GLAGOLITIC SHEETS - TEXTS AND LANGUAGE PROBLEMS
- Трендафил Кръстанов** (София) - СЛАВЯНСКИЯТ ПАЛИМПСЕСТ В COD. VAT.GR. 2502. ПАРАДОКСИ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКАТА МИСИЯ, ИТАЛО-БЪЛГАРСКА СЛЕДА И АКСИОМА ЗА ЕЗИКА **221**
Trendafil Krastanov - SLAVONIC PALIMPSEST IN COD. VAT . GR. 2502. PARADOXES OF THE CYRILLO-METHODIAN MISSION, ITALO-BULGARIAN CONNECTION AND AXIOM OF THE LANGUAGE
- Ценка Досева** (София) - ИЗ ЛЕКСИКАТА НА РАННАТА СЛАВЯНСКА ХИМНОГРАФИЯ (имена за лица с корен -вор-, -бран-) **248**
Tsenka Doseva - THE VOCABULARY OF EARLY SLAVONIC HYMNOGRAPHY (names with the meaning of ‚person” with root -вор-, -бран)
- Иван Йорданов** (Шумен) - ПЕЧАТ НА ЙОАН, АРХИЕПИСКОП НА БЪЛГАРИЯ (последна четвърт на IX в. !?) **262**
Ivan Jordanov - A SEAL OF JOHN ARCHBISHOP OF BULGARIA (LAST QUARTER OF THE IXTH C. !?)
- Веселин Панайотов** (Шумен) - НЕПОЗНАТ СЛАВЯНСКИ ХИМНОГРАФ **267**
Veselin Panayotov - UNKNOWN SLAVIC HYMNOGRAPH

III. ПИСМЕНИ ПАМЕТНИЦИ И ЛИЧНОСТИ ОТ ВЕЛИКИ ПРЕСЛАВ

- Уилям Федер** (САЩ) - ШЕСТ ЦИТАТА ОТ ЛЕСТВИЦАТА **283**
William Veder - SIX QUOTATIONS FROM THE SCALA PARADISI
- Татяна Илиева** (София) - СПЕЦИФИКА НА БОГОСЛОВСКАТА ТЕРМИНОЛОГИЧНА СИСТЕМА В СТАРОБЪЛГАРСКИ ЕЗИК (наблюдения върху Йоан-Екзарховия превод на Богословието) **295**
Tatyana Ilieva - SPECIFIC FEATURES OF THE SYSTEM OF THEOLOGICAL TERMINOLOGY IN OLD BULGARIAN (OBSERVATIONS ON JOHN EXARCH’S TRANSLATION OF DE FIDE ORTHODOXA
- Николай Николов** (Шумен) - ГРЪЦКАТА ЛЕКСИКА В ПЪЛНИЯ СТАРОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОД НА ОГЛАСИТЕЛНИТЕ СЛОВА НА СВЕТИ КИРИЛ ЙЕРУСАЛИМСКИ (ГИМ, Син. 478) **307**
Nikolay Nikolov - GREEK LEXIS TO THE FULL OLD BULGARIAN TRANSLATION OF THE CATECHISM OF SAINTS CYRIL OF JERUSALEM (GIM, Syn. 478)

- Ростислав Станков** (София) - ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ЛЕКСИКОЙ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ПЕРЕВОДА ХРОНИКИ ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА: ОБРАЗЪННИКЪ, ОБРАЗЪННИЦА 327
Rostislav Stankov - OUT OF OBSERVATIONS ON VOCABULARY OF THE OLD BULGARIAN TRANSLATION OF THE GEORGE HAMARTOLOS' *CHRONICON*: ОБРАЗЪННИКЪ, ОБРАЗЪННИЦА
- Димитър Кенанов** (Велико Търново) - ЗЛАТОУСТОВАТА БЕСЕДА ЗА ЖЕНАТА ОТ ХАНАНЕЯ В СИМЕОНОВИЯ „ЗЛАТОСТРУЙ“ 333
Dimitar Kenanov - SWEET-TONGUED TALK FOR THE WOMAN OF CHANANAEA IN SIMEON'S "ZLATOSTRUIJ"
- Павел Георгиев** (Шумен) - НОВ ПРОЧИТ НА ГОЛЕМИЯ НАДПИС ОТ КРЕПЧА 351
Pavel Georgiev - NEW READING OF THE LARGE INSCRIPTION FROM KREPCHA
- Юлиян Великов** (Велико Търново) - ИКОНОПОЧИТАНИЕТО И ИКОНООТРИЦАНИЕТО В „БЕСЕДА ПРОТИВ БОГОМИЛИТЕ“ НА КОЗМА ПРЕЗВИТЕР 365
Yuliyana Velikova - IMAGE VENERATION AND ICONOCLASM IN "SERMON AGAINST THE BOGOMILS" BY KOZMA PRESBYTER
- Тотю Тотев** (Шумен) – ДВА АРХЕОЛОГИЧЕСКИ ЕТЮДА 375
Totyu Totev - TWO ARCHAEOLOGICAL NOTES
- Николай Проданов** (Велико Търново) - КЪМ ВЪПРОСА ЗА РЕАЛНОТО АВТОРСТВО НА ДОКУМЕНТАЛНИЯ СБОРНИК *ЕСТЕСТВОЗНАНИЕТО В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ* 382
Nikolaj Prodanov - ON THE PROBLEM OF COAUTHORSHIP OF THE READER "NATURAL SCIENCE IN MEDIEVAL BULGARIA"
- Пламен Павлов** (Велико Търново) - БЕЛЕЖКИ ЗА ЛИЧНОСТТА И ВРЕМЕТО НА ЦАР РОМАН СИМЕОН (978-991) 392
Plamen Pavlov - NOTES ON THE PERSONALITY AND THE TIME OF TZAR ROMAN SIMEON (978-991 A.D.)
- Антоанета Буюклиева** (Бургас) - БЪЛГАРСКИЯТ "ЗЛАТЕН ВЕК" В ТВОРЧЕСТВОТО НА ПРЕСЛАВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА (обща характеристика) 406
Antoaneta Buyuklieva - THE BULGARIAN GOLDEN AGE IN THE WORKS OF PRESLAV

IV. БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ В БАЛКАНСКИ КОНТЕКСТ XII-XV ВЕК

- Цветелин Степанов** (София) - „ЦАР СЛАВ“ И ЛЕГИТИМАЦИЯТА НА БЪЛГАРСКОТО ЦАРСТВО В „СКАЗАНИЕ НА ПРОРОК ИСАИЯ“ 419
Tsvetelin Stepanov - 'TZAR SLAV' AND THE LEGITIMIZATION OF THE BULGARIAN TZARDOM IN "SKAZANIE OF THE PROPHET ISAIAH"
- Александър Наумов** (Краков и Венеция) - СЛУЖБАТА НА ПРЕПОДОБНАТА ФИЛОТЕЯ ТЕМНИШКА КАТО ОТРАЖЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ДУХОВНОСТ ПРЕЗ XIII ВЕК 426

Alexander Naumov - THE SERVICE OF FILOTEYA TEMNISHKA AS A REFLECTION OF ORTHODOX SPIRITUALITY DURING THE XIII CENTURY

Страшимир Цанов (Шумен) - СВИНЕПАСЪТ ЦАР ИВАЙЛО – ИДЕНТИЧНОСТ НА ХАРИЗМАТА И ИСТОРИЧЕСКАТА СЪДБА 433

Strashimir Tzanov - THE SWINEHERD IVAYLO – AN IDENTITY OF CHARISMA AND HISTORIC DESTINY

Анна-Мария Тотоманова (София) - ЧИНЪТ ЗА ОМОВЕНИЕ НА ПОЗЕТЕ НА ВЕЛИКИ ЧЕТВЪРТЪК В РЪКОПИС №389 ОТ НБКМ 445

Anna-Mariya Totomanova - THE ARTICLE EXPLORES THE RITUALS OF HOLLY THURSDAY AS PRESENTED IN THE SERVICE IN MSS PALAUZOV 289 OF THE BULGARIAN NATIONAL LIBRARY

Георги Петков (Пловдив) - БЕЛЕЖКИ ЗА ЕДИН СРЪБСКИ РЪКОПИС ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XIV ВЕК 455

Georgy Petkov – NOTES ON A SERBIAN MANUSCRIPT FROM THE SECOND HALF OF XIV CENTURY

Елена Томова (София) - ИЗ МАНАСТИРСКИТЕ СБИРКИ В РУМЪНИЯ. Нов положен разказ за св. Иларион Мъгленски от XV в. 466

Elena Tomova - FROM THE MANUSCRIPT COLLECTIONS OF THE MONASTERIES IN ROMANIA (New 15th-century *Story about the Translation of St Hilarion of Muglen's Relics* from the *Prolog*)

Невена Гавазова (Велико Търново) - ЗА ЖИТИЯТА НА СВЕТИИТЕ И ТЕХНИЯ АГИОЛОГИЧЕН АНАЛИЗ 471

Nevena Gavazova - ABOUT THE SAINT'S LIVES AND THEIR AGIOLOGICAL ANALYSIS

V. РУСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА

Виктор Бычков (Москва) - СОФИЙНОСТ КАК ОДИН ИЗ ПРИНЦИПОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 491

Victor Bichkov - SOPHIOLOGY AS ONE OF THE PRINCIPLES IN OLD RUSSIAN LITERATURE

Илиана Чекова (София) - ЛЕТОПИСНИТЕ ПОХВАЛИ ЗА КНЯЗ ВЛАДИМИР И ЗА КНЯЗ ЯРОСЛАВ В “ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ” – ПОЕТИКА И ТЕКСТОЛОГИЧНИ ДОГАДКИ 502

Iliana Chekova - THE PRAISES FOR PRINCE VLADIMIR AND PRINCE YAROSLAV IN THE RUSSIAN PRIMARY CHRONICLE: POETICS AND TEXTOLOGICAL ASSUMPTIONS

Лила Мончева (Шумен) - СТАРОРУССКОТО ПИСМО В АНТИЛАТИНСКАТА ПОЛЕМИКА (XI-XII в.) 519

Lila Moncheva - OLD RUSSIAN LETTER IN THE ANTI-LATIN POLEMIC (XI-XII CENTURY)

Ангел Николов (София) - НЕИЗВЕСТЕН ПАМФЛЕТ СРЕЩУ ПАПСТВОТО И БРЕСТКАТА УНИЯ ОТ БИБЛИОТЕКАТА НА ХИЛЕНДАРСКИЯ МАНАСТИР 534

Angel Nikolov - AN UNKNOWN PAMPHLET AGAINST THE PARACY AND THE UNION OF BREST FROM THE LIBRARY OF THE HILANDAR MONASTERY

Десислава Иванова (Шумен) - ПАРАТЕКСТОВИ АСПЕКТИ В ИЗДАНИЯТА НА Д-Р ФРАНЦИСК СКОРИНА 543

Dessislava Ivanova - PARATEXTUAL ASPECTS IN THE DR. FRANCYSK SKARYNA'S BOOKS

Дарина Григорова (София) - НИКОЛАЙ ТРУБЕЦКОЙ ЗА ХЪРБЪРТ УЕЛС, БОЛШЕВИКИТЕ И РУСКИЯ ВЪПРОС 550

Darina Grigorova - NIKOLAI TRUBETZKOY ON HERBERT WELLS, THE BOLSHEVIKS AND THE RUSSIAN ISSUE

Станислав Савицкий (Санкт Петербург) - О ГАЛЛОМАНИИ АРЕФЬЕВСКОГО КРУГА 555

Stanislav Savitski - ON THE GALLOPHILE OF THE ARETIEV'S CIRCLE

VI. ОТ СТАРА КЪМ НОВА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА

Спартак Паскалевски (София и Хайделберг) - ЕЛ ГРЕКО КАТО ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКИ ПРОБЛЕМ 571

Spartak Paskalevski - EL GRECO ALS FORSCHUNGSPROBLEM

Сава Сивриев (Шумен) - ПРЕДАНИЕТО КАТО ИСТОРИЯ ИЛИ РАЗИГРАВАНЕТО НА ИСТОРИЯТА КАТО ТЕКСТ (Опит върху знаците от историята) 587

Sava Sivriev - LEGEND AS HISTORY, OR ENACTING HISTORY AS A TEXT (An attempt on the sings of History)

Венелин Грудков (Велико Търново) - ПОЕЗИЯТА НА АНТИХРИСТА – „ОТ ВСЕВИЖДАЩИТЕ ОЧИ НА ДЕТСКАТА ДУША” ДО „СКВЕРНАТА МЪДРОСТ” 598

Venelin Grudkov - THE POETRY OF THE ANTICHRIST – „FROM THE ALL-SEEING EYES OF THE CHILD'S SOUL” TO „THE VEILED PRUDENCE”

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА 605

ΚΡЪЖОЦИТЕ: ΤΟΚΑΤΑ И ΦΥΓΑ В ШУ ΜΙΝΟΡ

Христо Трендафилов

εἶπα ἐγὼ ἐν καρδίᾳ μου
Σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺ ἄσεβῃ κρινεῖ ὁ θεός,
ὅτι καὶ ὁδὸς τῷ παντὶ πράγματι
καὶ ἐπὶ παντὶ τῷ ποιήματι.

Εκκλησιασθῆς 3;17

Pour moi, poète shetif. . .

Baudlaire, *Tableaux parisiens*

Научният кръжок като неофициално обединение на група от люде с общи интереси и възгледи има стара история. Особено много такива обединения има в предреволюционна Русия през XIX-XX в., самият термин *кръжок* е превод на немското *kreis* и е пренесен у нас. Могат да се отбележат кръжоците на *Петрашевците*, на *Любомъдрите*, *Московският лингвистичен кръжок*, Петербургското литературоведско обединение *ОПОЯЗ*, *Пражският лингвистичен кръжок*, *Копенхагенски кръг*, идейните кръгове около авторитетните френски списания *Les Temps modernes*, *Tel Quel*, *Poétique*, Тартуските *Труды по знаковым системам*. Понякога кръжокът надхвърля изначалните си рамки и се превръща в школа, но за да остави забележими следи, той трябва да отговаря на три щастливо съчетани условия:

1. Да носи нови и задължително опозиционни идеи.
2. Да се предвжда не просто от многостранно надарена и озарена персона, но и от личност с организационни умения и апостолска жертвоготовност.
3. Да има специализирано свое издание, в което да се публикуват главните идеи на неговите членове.

У нас кръжочна дейност започна да се развива след *Народната победа* в *Софийския университет "Св. Климент Охридски"* като част от образователния процес. В хуманитаристиката тя бе предимно плод на партийно-мероприятиен подход и идеологическа енергичност, но по-късно в работата ѝ неминуемо започнаха да се долавят силуетите на Ив. Шишманов, Й. Иванов, М. Арнаудов, Б. Пенев, а с изрядно закъснение – на П. Мутафчиев, д-р Кръстев и Вл. Василев. Своята роля изигра и традицията на научните семинари в елитните руски университети, която практически не бе преставала и през най-суровите години на диктатура на пролетариата. След като по време и между двете световни войни българският учен и преподавател бе откъснат от нея, сега тя се възобнови с пълна сила чрез специализации, научни командировки, аспирантури и докторантури. От Софийския университет тази тенденция започна да се предава чрез командировани преподаватели в новопо появилите се висши педагогически

институти извън столицата, днес претрансформирани стремглаво в университети. Пренесе се и традицията на творческите кръжоци, по-късно преименувани в клубове - в СУ това бе клубът *Дебелянов*, ръководен с възхитителна енергия от покойния Г. Черняков (с дъщерно лятно образование под безспорно респектиращия наслов *Национална поетична академия "Хр. Ботев"*) и литературните четения в култовата 65-та аудитория; през *Застоя* обаче те загубиха своя чар, вече доминираше *тихата лирика* на Ив. Цанев и неговите следовници, между които се открояваха Ив. Матанов и учещият в Багдат Цв. Теофанов. Във ВПИ - Велико Търново през 60-те години блесна твърде одарено лирическо ято, К. Ковачева, Б. Христов, М. Георгиев, Т. Клисуров, а в Пловдив студентският клуб *Гео Милев*, с ръководител О. Сапарев даде през 70-те много пишещи начело с незабравимия ми приятел, и което е далеч по-важно - незабравим поет Д. Тонев. Спроти горчивата констатация в забележителната му дебютна книга *Белег от подкова* (1979):

*Градът - раиран и кариран
проспа и моя рецитал...*

А още и А. Хранова, В. Сариев, Т. Трайкова, Н. Славов, М. Иванова, училият преди това при нас Т. Чонов. Така и в създадения през 1971 г. в Шумен безименен *Висш педагогически институт (ВПИ)*, скоро след учредяването му закипя и кръжочен живот, в който по силата на скрепени случайности взех участие. Но преди това да уточним, че в своя първоначален вид ВПИ (мога да говоря само за *Филологическия факултет* (по-късно преименуван с немалка доза **остранение** на *Факултет по хуманитарни науки*) представляваше нещо като *Факултет по славянски филологии А* на СУ: тук преподаваха тогавашните титуляри в Университета, доцентите и бъдещи професори Д. Петканова (създател на дисциплината *Стара българска литература*, тя насочи Пейо към дисертация на тема *Презвитер Йеремия*), Н. Драгова, П. Пашов, Е. Константинова, Б. Симеонов, Хр. Първев, П. Илчев, К. Бабов, М. Москов, Т. Бояджиев, М. Бочева, Й. Цонев, Т. Стоева, Ст. Калбасанов, Л. Ницолов и Ст. Димитрова (БАН), професорите Л. Андрейчин, С. Русакиев и Ж. Авджиев, не говоря за преподавателското съзвездие, което дойде малко по-късно и за кратко: Б. Велчева, Ив. Добрев, Н. Георгиев, Р. Коларов, Д. Тилков, Т. Ив. Живков. Освен знания по съответните дисциплини те ни учеха на университетска етика и неусетно, стъпка по стъпка внедряваха най-трудното за налагане и най-лесното за разсейване в един ВУЗ - академичните традиции.

В началото на 1975 г., като първокурсник бях поканен от асистента по *Стара българска литература* Пейо Димитров да посещавам неговия *Кръжок по литературна критика*. Прелюдия към поканата бе заръката му да прочета наскоро излязлата в списание *Септември* новела на Радичков *Страх*.

- И обърнете повечко внимание на **Монголоида** - добави Пейо.

Това и сторих, обръщайки се повече към **Монголоида** в себе си, чийто силует долавям и до ден днешен, за жалост без да стигам до пълна идентификация с него.

Първата сбирка на *Кръжока*, на която дойдох, се състоя в стая 209, в днешния *Първи корпус* на Шуменския университет (ШУ). Присъстваха обичайните около 50 човека, а темата бе обсъждането на нашумелия тогава роман на П. Вежинов *Нощем с белите коне*. Шумните, продължителни и безпардонни дебати, несекващите иронии - както по адрес на рецензиите и отзивите на официалната литературна критика, така и спрямо самия роман, окачествен с присъщата за *Кръжока* саркастична снизходителност като четивен, но с посредствена художественост; странната сплав от вежливо-изискана салонност и улична агресивност вилнееше с пълна сила в почерка на *Кръжока*. За всяка обсъждана книга се възлагаха по две рецензии, обикновено на утвърден критически колос и на аджамия с видими мераци.

И така бе на всяка сбирка, от 18 ч. до полунощ, когато идваше кроткият портierer и финализираше дискусията с вик да си ходим.

Но кои бяха тези 50 души? Постепенно осъзнах, че са обособени в три групи. Ще отпочна с втората и третата.

2. Гости студенти не само от различни филологически курсове и други специалности, те не се изказваха или го правеха много рядко и стеснително, подбирайки внимателно всяка дума и избягвайки каквато и да е специализирана терминология. Обикновено това бяха будни студенти, забелязани на упражнения и поканени от Пейо Димитров. Тяхното понататъшно интелектуално и кариерно развитие бе пъстроцветно, но зная, че някои станаха не само предприемчиви организационни работници и съвестни блюстителни на реда, но и достойни учители и адаптивно-енергични журналисти. Сред гостите се забелязваха и преподаватели като физикът Григоров, с него и с покойния археолог проф. Р. Рашев се сблизихме през 1990 г., чакайки три месеца на опашка за хитовия тогава телевизор *Електрон - Велико Търново*; бяхме обаче двойно ощастливи - не само ни дойде редът, но тогава се откри и *Великото народно събрание*.

3. Гости от града, които не бяха студенти или преподаватели, заниманията им не изглеждаха съвсем ясни, но очевидно имаха сериозни интереси в определени области и искаха да впишат в тях съвременната българска литература и критиката за нея. Почти не се изказваха по време на заседанията, теоретично-концептуалната им подготовка изглеждаше дискуссионна, ала в кратката суетня след сбирките демонстрираха весел нрав, склонност към политически вицове, нескрито любопитство и подчертано задоволство от чутото и видяното.

1. Основното ядро на *Кръжока* съставяше кръг от неговия ръководител и петима изявени студенти. Нека кажем по нещо за всички от тях.

***Пейо Димитров (1944-1992)** се формира като студент по *Българска филология* в СУ и най-вече в литературоведските кръжоци, функциониращи по това време във *Факултета по славянски филологии*.

Безспорно най-авторитетният от тях по това време е *Кръжокът по стара българска и възрожденска литература и фолклор* на акад. Петър Динев, който реставрира традициите на най-големите наши

литературоведи от първата половина на ХХ в. Този кръжок формира на практика цялата наша литературно-историческа и фолклористична наука от 50-те до 80-те години, там получиха начален тласък и най-известните ни литературоведи теоретици. Усвояване на родната традиция, грижлива работа с фактите, но без да се фетишизират, запознанство с нашумелите концептуални изследвания (напр. тези на Лотман, Успенски, Проп, Гуревич, с авторите от поредицата *Исследования по фольклору и мифологии Востока*, наричана на жаргон *Библиотеката на костенурката*, редактирана от Елеазар Мойсеевич Мелетински и включваща имена като Проп, Неклюдов, Фрайденберг, Пермяков, Рошиану, Путилов, по-късно Дандес, Лорд, Търнър и т.н.) и изобщо с всичко ново и отдавна жадувано, намиращо се по руските книжарници (да речем поезията на Аполинер или романите на Кафка), научни екскурзии със студенти извън София, при което акад. Динеков плаща - подобно пък на своя учител в старобългаристиката акад. Й. Иванов - всички разходи на групата. Под ръководството на Динеков Пейо Димитров написва дипломна работа на тема *Поезията на Ботев и народното творчество*.

Същевременно Пейо посещава *Кръжока по теория на литературата* на проф. Г. Марков, където изнася реферат върху сръбския превод на *Теория на литературата* на Рене Уелек и Остин Уорън. И третият кръжок, на който любознателният студент е член, е този по *литературна критика* на доц. Ст. Елефтеров. Обаче опитите на напористия Пейо, възприел почерка на своя учител, а чрез него и на Ив. Шишманов, да спечели някой от асистентските конкурси в СУ (по *Стара, Възрожденска*, а по-късно и по *Нова българска литература* приключват безрезултатно - както и следва да се очаква за едно убого момче, произхождащо от малкото поповско село Миладиновци (с корени от Елена) и завършило не, не английска гимназия в София, а горски техникум във Велинград. Но на бедността като благодатна основа за професионална и човешка реализация той гледаше с иконично рвение; мисля, че и тук следваше повече Учителя, но не друг, а Динеков, отколкото императивите на Православието или (Боже сохрани!) на по-нови социално-футуристично-благоутробни доктрини.

Но манната небесна е безкрайна, макар да маносва различни хора по различно време и по различен начин: П. Димитров печели асистентски конкурс по *Стара българска литература* в новооткрития в Шумен ВПИ, от 1972 г. е на работа в него и възпроизвежда наученото в кръжоците на СУ, като освен описвания тук *Кръжок (по критика)* води и друг, доста по-малоброен *Кръжок по стара българска литература*. Всички членове на кръжоците, както и други впечатлили го на занятия или просто в разговор, (понякога дори и с една дума, побрала дадена душевна идеосинкрязия) студенти, преминаваха през литературните дялове на неговата домашна библиотека: *Антична, Западноевропейска, Руска, Стара, Възрожденска, Нова и Най-нова българска литература*, философия и психология (от Лосев до Пиаже). От теоретичните книги абсолютно задължителни бяха две: *Морфология на приказката* на Владимир Проп и *Поетика на композицията* на Борис Успенски, те бяха

незаменим увод в анализа на Текста. Следваха безконечни разговори върху прочетеното: и в домашния полигон на Пейовия апартамент, и в катедрата, и на улицата. Имаше обаче и нещо друго, върху което П. Димитров държеше изключително много-отличното познаване на **литературната периодика** като фундамент за бъдеща критическа и литературно-историческа дейност. Така още през първи курс на следването си във ВПИ изчетох в библиотеката на известното шуменско читалище *Добри Войников* всички годишници на сп. *Мисъл* (1892-1907) на д-р Кръстев, а през втори курс – годишниците на другите водещи журнари като *Златорог* на Вл. Василев (1920-1943), *Хиперион* на Ив. Радославов, Т. Траянов и Л. Стоянов (1922-1931), *Нов път* на Г. Бакалов (1923), *Изкуство и критика* на Г. Цанев (1938-1943). Пред мен се разкри един съвсем нов свят на българската литература и една друга нейна история, в която зад привидния хаос на прииждащите една след друга полемични вълни и наслагващи се мнения постепенно кристализираха автентичните измерения на художествения процес.

В *Периодиката* се раждаше **Творбата**, преселваше се в **Текста** на *Книгата* и накрая **Авторът** заспиваше в гробището на *Литературната история*.

Председател и душа на *Кръжока* бе ямболията **Любомир (Любо) Котев** (1950) от първия випуск на ВПИ (1971-1975). Изключително колоритна личност, за самочувствието му няма да говоря, защото не само той, но и всички споменати по-долу го имаха в излишък, то често преминаваше в самомнение и ще го приемем като константа. Артистичен и ироничен (второ задължителни качества на людете, които изреждам), склонен към ефектни предизвикателства, ерудиран и егоцентричен. Този почти завършен критик (но критик на едно вехто и ексцентрично време, време на течения, спорове и кафенета, на нонконформистки порив и неизбежно снишаване в траншеите на соца), се установи след завършването на ВПИ в родния си град, стана основно журналист и белетрист и днес е автор на 30 книги с проза, критика и публицистика. Но те са написани в къщата му в с. Медвен.

Като втори по ред в *Кръжока* ще посоча **Мариус Теофилов** (1952-1993). Роден и израснал в Копривщица, съвсем близо до светилището на *Априлското въстание*, той бе закодиран с гена на необозримо българолюбие. Но не само това - Мариус бе бляскав интуитивист, способен профетически да прониква и в най-сложната и енигматична художествена тъкан. Пишеше с моцартовска лекота както за Бозвели и призрачния роман в стихове на Ботев, така и за Достоевски и Тургенев. Като аспирант във Воронеж защити дисертация на тема *Документално и художествено в "Записки от мъртвия дом" на Достоевски*, досега този значим труд, както и други негови - научни и художествени - творения, стои неиздаден. Не говоря за хумора му, за уменията му да пише пародии, да рисува и пее; между любимите ни герои бе Капитан Христофор Врунгел (от чудесната детска книжка на Андрей Некрасов) и писмата си до мен в Москва той адресираше така: *Капитану 1-го ранга Христофору Бонифациевичу (Бонифатьевичу) Трендафилову*.

Вахтършата в общежитието, която раздаваше писмата, при първото от тях ме изгледа с уважение и респект и с приглушено-заинтересован тон попита:

- Пожалуйста, обяснете ми защо се отказахте от флота?

Най-много му тежеше липсата на трибуна и затова той всекидневно изливаше пороя си от идеи в писма, чиято специфика се колебаеше между научния трактат, сатиричния опус, афоризма, имитацията или изобретяването на някакъв език или стил, достъпен често пъти само за мен, карикатурата. И останалите от *Кръжока* не бяха много по-различни, писма, писма. Само тези на Пейо бяха по-наставнически и обикновено формулираха някаква задача; през 2005-та С. Сивриев публикува някои от тези писма с обстоен коментар.

Мариус си отиде си през 1993, бидейки отявлен монархист, толкова разочарован и отвратен от ставащото, че понякога не бе чужд и на мисълта за установяването на абсолютна монархия като оптимална за Балканите форма на управление. Когато му помагах да подреди първата царска изложба в Шумен забелязах, че лицето му просто сияеше. Старият режим? За него той сякаш бе изчерпателно описан в *Чумата* на Камю; Новият - в *Погнусата* на Сартр. Бе на 40 години, в процедура за доцент, с текст отново посветен на Достоевски. И къде ли е текстът?

Знаем само къде е той. В свещената Копривщица, в гроба на майка си и недалеч от гробовете на баща си, писателят Петко Теофилов, и на Димчо Дебелянов.

Сава Сивриев е роден също през 1952 г., във Велико Търново. В *Кръжока*, чрез критиката и дипломна работа върху романите на Ем. Станев формира най-представителните качества на бъдещото си амплуа на класически литературен историк. Досконално запознаване с фактите и анализирането им в широк културно-исторически контекст, буден интерес към теорията и умерената и експлоатация. Защити в Москва дисертация върху стила на Леонид Андреев Последната заръка на Пейо - да четем и използваме трудовете по логика и методология на науката той възприе с голяма охота, пресне много от тях на микрофилми и употреби идеята за **интенционални светове** още в дебютната си книга *Чудесното раждане* (на Чардафона) - по отношение на илюзорните идейни проекти през нашето Възраждане и първите десетилетия след Освобождението. През 2012 г. бе избран за професор и сега готви с ново горене нови трудове.

И **Иван Карадочев** (1951) е от Балкана, Троян. След като Любо Котев завърши Университета и започна работа в Ямбол, той стана председател на *Кръжока*, а аз бях титулован като секретар, без тази длъжност да ме кара да изнемога от сизифовски труд. Карадочев имаше подчертано философска нагласа, склонност към синтез и обобщения и саркастично изобличаване на посредствеността. Когато казваха за някого, че бил лингвист, Иван тутакси уточняваше:

- Лингвист е Сосюр.

Стреми се да съчетава, доколкото е възможно, културата, бизнеса и критиката; това, което той може да стори най-добре, струва ни се, е да

напише монография за Ивайло Петров, един от големите ни белетристи след Втората световна война, чието творчество почва безшумно да се загърбва. Иван вече е писал по повод на *Хайка за вълци* за “обратния епос” на писателя във в-к *Литературен фронт*, познаваше го добре и лично.

Александър Йорданов е варненец, роден през 1952 г. Написа дипломна работа с научен ръководител Елка Константинова на тема *Йордан Радичков и световният литературен процес*. В нея своеобразния свят на твореца бе поставен в контекста на магическия реализъм, шестваш тогава из латиноамериканската литература, но започващ от Фокнър, митическата селска вселена *Черкаски* застава редом до *Йокнапатофа* и *Макондо*. Сашо (Сандьо) пръв дебютира със статии в извънстоличните алманаси *Простори* и *Тракия*, пръв издаде литературно-критическа книга (*Личности и идеи*, 1986). Стори много за възкресяването и популяризирането на умишлено пренебрегвани от *Статуквото* критици като Вл. Василев, Д. Кьорчев, Ив. Радославов. За политико-организационната дейност след 1989-ма не мога и не искам да говоря, но не ще отмина работата му като главен редактор на в-к *Век 21* през периода 1990-1998 - тогава бяха публикувани много интересни материали из всички зони на културата. Недостигът на традиции, а вероятно и други липси зачеркна - ведно с неизбежната му политизираност - този крайно необходим орган на културната алтернатива и България остана само с вечния си следдеветосептемврийски културен седмичник. Същата съдба сполетя и *Литературен форум* на Марин Георгиев. А култура, лишена от Божията благодат на вътрешната противопоставност и съмнението, е неизбежно осъдена на посредственост и тление.

Ще припомня един епизод от битността на Сашо и *Кръжока*.

През есента на 1975-та във ВПИ започна да чете лекции по *Теория на литературата* легендарният още тогава главен асистент в СУ Никола Георгиев. Вече в *Кръжока* бе разглеждана полемиката му с Т. Жечев по повод на Хайтовите *Диви разкази*. Заедно с лекциите той отпочна и спецкурс *Анализ на лирическа творба* с разбор на Дебеляновите *Скрити вопли*. Още на първото занятие се стече калабалък народ, начело с топтан представителите на *Кръжока*, вече си бяхме въобразили, че сме ВИП литературоведски персони. След уводните думи лекторът начена разбора си и в един момент попита отривисто стоящия на първата банка Ал. Йорданов:

- Моля, кажете каква е функцията на съюза *и* в творбата?

- Е-е-е, ама ние с такива дребни неща не се занимаваме - отговори с видимо отегчение Сашо.

Силно изненадан Н. Георгиев се почеса по ухото и отрони, че “още малко и щял да подсвирне” и че “подобни реплики обзсмисляли курса”, явно бе подразнен най-вече от досадата на Сашо. Скоро обаче се овладя, както и Аудиторията, за която подобно апострофиране на дошъл от София литератор бе обичаен поведенчески топос. Това кратко изначално разграничаване роди почти пълното бъдещо покриване, макар че с изключение на Александър Йорданов никой от *Кръжока* не кръжеше около Н. Георгиев, май само Пейо

го покани веднъж на гости, но иначе често спореше с него по време на спецкурса. Ето един такъв кратък спор. След твърдението на Н. Георгиев, че чуждите думи в едно произведение не са *език*, а *стил* (напр. френските в романа *Война и мир*), Пейо запита: ”Ами ако тези думи са на китайски?”. Лекторът се поозадачи, но отговори “*Поне досега българската литература е стигала най-много до немски*”. Дебат възникна и за полуграматичния израз на Далчев *нощните кучета*, при което асоциативният щорм стигна и до *нощна смяна*. Към Н. Георгиев се отнасяме с почит, особено към ерудицията, знанието на езици и иронията, четяхме алчно всичко и голямо събитие за всички ни бе, че някъде е публикувана неговата статия. Да не говорим за празника, предизвикан от излизането на книгата му *Българската народна песен (Изобразителни принципи. Строеж. Единство)* (1976).

Обща черта на всички кръжочници бе, че са от **Балкана** (и аз съм от Габровския по майчина линия и от Ичера, Котелско и Батак - по бащина). Не криеше ли това перспективата на бъдещ литературоведки хайдутлук? Мариус с нескривана гордост се зовеше *хайдутин*, макар и да не бе ясно с кого се борим; веднъж ми идва на гости от Воронеж в общежитието на МГУ, но аз си бях още в България; когато се върнах, заварих картичка с изглед от родната му Копривщица (пред която благовееше повече и от дядо Либен), а на гърба и - негово стихотворение, чиято първа строфа гласеше:

Един *хайдутин* тук ношува
подгонен от врага свиреп.
Принуден бе да си кротува,
Защото нямаше те теб.

Друга обща черта на всички посочени дотук кръжочници бе ниският успех, с който бяха завършили средно образование - движеше се между **3.80** и **4.50**, с известна гордост ще уточня, че със своите **4.08** все пак не бях последен, а стремлението ми към постоянство бе сигурно причината да завърша с точно такъв среден успех и ВПИ. Изобщо, високият успех в рамките на *Кръжока* се смяташе за изключително компрометираща атестация. Ще допълня, че на сбирките дейно и запомнящо се участие вземаше с доклади и изказвания съпругата на Ал. Йорданов - Валерия, а също и творци като поетите Р. Боянова (тогава - Димитрова), К. Делов и Д. Миланов (+2012 г.) и прозаикът Начо Христосков (написа проникновена рецензия за втората книга на белетристична книга на Г. Марковски *Успоредни светове*). Днес всички те са автори на по 5-6 книги. Между първите участници бяха и Павел Хайтов, Едуард (Едик) Хашхожев (син на тогавашната доцентка по *Антична и Западноевропейска литература* във ВПИ и днешна професорка в *Кабардино-Балкарския университет* в Северен Кавказ Раиса Халифова Хашхожева) и за една година - бъдещият фолклорист Георг Краев.

Сбирките, както се спомена, се провеждаха в стаята на днешната *Катедра “Български език”*, но имаше и още неофициално литературоведско сборище - кръчмата на *Толума* на пазара, където дискусиите се придружаваха не

само със сравнително евтина мастика и гроздова, но и със сухо шкембе в масло и червен пипер, дробчета, бъбречета, варени крачета, супа от охлюви... Руйни идеи се лееха на раблезиански фон, никой не споменаваше за диети и соцреализъм. Нехаехме и комай не знаехме за *La Closerie des Lilas*, *Quin's Lane*, *Grec*, за *Привал комедиантов*, *Бородячая собака* и роденото във въображението на Жилбер Беко и превърнато много по-късно в действителност кафене *Пушкин*.

Но имахме **Толума**, както и допълващите го по изисканост *Бай Данчо*, *Странджата* и понякога *Любовта на шофьора*.

На първата сбирка, на която присъствах (през март 1975) Пейо Димитров ми възложи да напиша рецензия за излязлата през същата година книга на Васил Попов *Корените. Хроника на едно село*. На мен и на председателя Любо Котев, на първия и последния член на *Кръжока*. Поставайки ме до лидера, вероятно Пейо искаше да ми вдъхне някаква увереност, че мога да работя. Книгата представляваше солиден опит за навлизане в националната митология и в съвременността, интуитивно обединяване на *Митологиите* на Леви-Строс и тези на Барт (само ги бяхме чували) в художествения синтез на магическия реализъм. Опит силно зависим от *Сто години самота* на Маркес, шедьовър, който обаче тогава още не познавахме. На обсъждането всички се държаха доброжелателно, изказаха се Пейо, Савата, Иван, Мариус и Роза, също Д. Миланов и Начо, и двамата от нашия първи курс БФ - бяха дошли да ме защитят приятелски от евентуални нападки и да ми дадат кураж; забележителният метафорик Мити Миланов лежи погребан в живописното си родно селце Кладница край Перник, а големият ми приятел Начо, носещ много от пластиката, епиката и психологическите колизии на именитите си земляци Г. Райчев и автора на *Снаха и Татул*, живее и работи в Пловдив. Любо, като достоен лидер сигурно ме пожали и не ме атакува или провокира (това го правеше винаги с всички, включително и преподаватели), а тактично произнесе няколко позитивни словца - дебютът ми бил категоричен. По-нататък написах в *Кръжока* рецензии за третата белетристична книга на Д. Коруджиев *Нощната улица* (1975), която утвърди безапелационно дарованието му, и за сборника с осем дебютиращи поети *Лирично ято* (1975) - в него открих трима - Ал. Томов, К. Кадийски и Ян. Петров (+1999). И когато след 1978 г. се насочих към старобългаристиката, аз продължавам да подхождам като критик и към нейните текстове.

Ала дните на *Кръжока* бяха вече преброени по няколко причини. В него видимо се очертаваха застрашителни методологически пукнатини: стигащо до самозабрава самочувствие, непознаване в нужната степен на западни езици, опасно фаворизиране на интуицията и полуиронично отношение към повечето школи и направления в литературната теория. Каза си думата, може би дори със закъснение и социалната конкретика. През пролетта на 1976-та *Кръжокът* бе напълно разгромен, Пейо и още няколко от изредените членове от IV-ти курс станаха обект на специален интерес и бяха разпитвани в определено време и в съответни помещения. Обвиненията, както се изясни частично после, били следните:

*привързаност към структурализма и други упадъчни западни течения (как местните милиционери се ориентираха бързата в материя, която бе и нам доста неясна?);

*отхвърляне на социалистическия реализъм като метод; насмешка и издевателства над неговите най-добри представители (ала дори в СССР отдавна никой вече не пишеше за соцреализма, у нас на неговата скърцаща талига се возеше единствено В. Колевски);

*разпространяване на политически вицове (имаше, но те можеха да се чуят и по бахчи и свинеферми);

*битова разложеност...

*публикуване на модернистични творби, които не отразяват постиженията, а петният социалистическата действителност - във в-к *Студентски глас*, издаван по това време във ВПИ. Пейо бе главен редактор, Ал. Йорданов – заместник главен, а аз завеждах творческия отдел. Вестникът бе единственият ни орган, тук всички понапечатахме нещо, ще спомена поне рецензията на Любо за първата стихосбирка на Биньо Иванов *До другата трева* (1973), озаглавена *Безспорното в една спорна поезия*, или на Мариус за дебютната книга на Р. Босев *Напред през росата* (1973). Вузовският партийен комитет дори организира специално обсъждане (на практика - съд) на вестника, като асистент от катедра "*Литература*" бе натоварен да съсипе колегата си Пейо и вестника, което той стори с отговорно настървение. Но за да бъде погромът цялостен попречи писмото, изпратено от Елка Константинова до ректора на ШУ и до Парткомитета: в него се даваше висока журналистическа и естетическа оценка на материалите, публикувани в *Студентски глас* и на дейността на Пейо като главен редактор. И не можеше да се очаква друго от наследничката на кръга *Златорог*: и чрез лекции, и чрез публикации и разговори Елка наложи у нас **златорожкото писане и мислене**, зад което стояха фигурите на баща и Г. Константинов, на вуйчо и Н. Лилиев и разбира се, на самия Вл. Василев. И най, най-важното - внуши ни златорожкото оценяване на литературните явления. А то бе **чисто естетическо**, на всички останали компоненти за оценка и анализ гледахме в идеалния случай с добродушна снизходителност и мълчаливо презрение. Много по-често обаче реакцията ни бе анекдотично-пародийно-кощунствена.

Все пак обсъждането съд не мина съвсем без последствия - на Пейо бяха отнети упражнението по *Най-нова българска литература* и бяха дадени на асистента, който написа охулващ доклад за вестника. А на тези упражнения Пейо - независимо, че водеше основно *Стара българска литература* - държеше много, защото на практика представляваха продължение на сбирките на *Кръжока по критика*.

И до днес никой не знае истината, дори след 1989-та опиянени от лесния достъп до *Антрето на Демокрацията* (Г. Величков) журналисти молеха Пейо да им разкаже нещо повече, но той не им уйдисваше и пресичаше рязко кандармите. Говореше се, че последствията биха били далеч по-тежки, ако не била намесата на Елка Константинова, а чрез нея и на шефа и, тогавашния

директор на *Института за литература* Тончо Жечев, произхождащ от отстоящото на пет километра от Шумен село Дивдядово, и което е значително по-важно като съображение, имащ необходимото влияние в ЦК. Всички (без Любо, чието ново ямболско *Кресчендо* бе вече отпочнало) излязоха с променен живот и поеха някакси по някакъв път. На Мариус се струпа много - той се грижеше за безнадеждно болната си майка, заедно с това - развод и засилващи се епилептични кризи, ужасяваща беднотия, пиене, връщани от редакциите статии, нов брак. Той прекъсна за две години следването си, работи като строител в шуменските села Ясенково и Върбак, после възстанови студентските си права и се озова в нашата група. Савата работи по разпределение като учител не много дълго време (три дни) в Тервелско, а после с помощта на много здрави връзки намери работно място в една търновска фабрика за мебели; Сашо Йорданов се установи като критик и журналист на свободна практика в София, ходеше всеки ден в прословутото *Кафене на писателите* на ул. *Ангел Кънчев 5*, започна да се появява все по-често в специализираната литературна периодика, роеше познанства, не винаги полезни. Иван Карадочев стана за известно време учител в едно село със смесено население. Абсурдно бе обаче дори да се помисли, че самоувереността му поне малко ще спадне. Веднъж го срещнах след като се бе върнал от селското училище и той се спря авторитетно върху проведеното от него занятие с петокласници:

- Обясних им какво е кубизъм.

После работи известно време в *Съвета за култура* в Шумен и в отдел Критика на сп. *Пламяк*.

В края на 1976-та *Кръжокът по литературна критика* бе окончателно ликвидиран. За няколко години бяхме щастливи поданици на **Педагогическата провинция**, описана във *Вилхелм Майстер, Години на странстване* (Wilhelm Meister, Wanderjahre, 1807), или не, бяхме емигрирали в омайната **Касталия** на Хесе и се бяхме унесли в неговата упоителна *Игра на стъклени перли*, Das Glasperlenspiel, 1943).

Но към нас препускаше подивял **Монголоид**, наследникът на добре известния **Верблюд**.

И всичко призрачно потъна в езерото, скри се като **Невидимия град Китеж** пред взора на стъписаните татаро-монголски орди.

А Пейо? След погрома той изненадващо бе изпратен на 5-месечна командировка в *Института за световна литература* в Москва, вероятно като някаква форма на извинение. Тук настъпи и неговата истинска старобългаристична инициация. В Москва той осъзнава, че литературният анализ в медиевистиката е безсмислен, ако не се предхожда от досконално археографско познаване на ръкописите, от задъбочена извороведска и текстологическа работа. Пейо донесе и станалата впоследствие митична **торба** със значителен брой микрофилми на стари славянски манускрипти и класически славистични трудове от XIX в.; по-голямата част от които ги нямаше в България. Те положиха фундамента, върху който израстнаха палеобългаристичните разработки на членовете на учредения през 1977 г. *Научен център "Преславска*

книжовна школа". Упоритостта му нямаше граници и след завръщането си във ВПИ той реанимира *Кръжока по критика*, като го претрансформира в *Кръжок по теория и стара българска литература*. Игнорирана бе съвременната литература и критика и в него действително се разглеждаха книги като *Поетика на мита* на Елеазар Мелетински, *Категории на средновековната култура* на Арон Гуревич, *Човекът в староруската литература* на Дмитрий Лихачов, *Византийска естетика* на Виктор Бичков. Бях председател на този *Кръжок*, в който освен Мариус идваха и днешните професори В. Панайотов и Я. Милчаков, покойният вече доц. Кр. Кунчев, доц. В. Русева, днес преподавател във ВТУ, гл. ас. Ст. Симеонов, преподавател по *Антична и Западноевропейска литература*, по своему популярен водещ в *Радио Шумен* и колопътешественик. На отделни сбирки присъстваше и Ахмед Доган, тогава второкурсник в специалност БФ.

А Сава? От есента на 1977 г., след спечелен конкурс той вече бе асистент по *Нова българска литература* и първата му работа бе не да си подготви упражненията, а да организира *Кръжок по литературна история*, който просъществува до заминаването му като аспирант (докторант) по *Теория на литературата* в Москва през 1982-ра. Освен посочените по-горе Милчаков, Кунчев и Симеонов, в него участваха и Св. Стойчева, след като се отказа от алпинизма (днес проф. по *Детска литература* в СУ и лектор в Пекин), Цв. Георгиева (сега проф. в *Уни БИТ*), Пл. Шулеков (изстрадал сравнително успешен бизнеспериод, днес е доц., водил и водещ различни дисциплини в различни катедри на ШУ), Ал. Бозаков (сега крупен медиен експерт в Хасково и София). Този кръжок бе също продължение на *Кръжока по критика*, израз на вече почти вкоренения кръжочен континуитет, може би защото още *Екlesiастът* ни внушава в девети стих на първата си глава: *Каквото е било, пак ще бъде, и каквото се е правило, пак ще се прави...*

Но и този кръжок бе обречен. Престоят на Пейо в Москва култивира в него идеята за аспирантури в руската столица и най-вече в МГУ. За руската ориентация много допринесе и едномесечният престой във ВПИ на професор (и от края на 1991-ва академик Алксандър Панченко) от *Института за руска литература (Пушкински дом)* в тогавашния Ленинград. Във ВПИ той изчете цикъл лекции, които по-късно залегнаха в известната му книга *Русская культура в канун Петровских реформ* (1984) и подсказваха неговата еволюция от текстология и литературна история към феноменология на културата. Като наскоро назначен специалист-филолог бях натоварен от *Катедрата* да аташирам госта навсякъде - в Шумен, Велико Търново, София. Водехме безкрайни разговори, смес от наука, спомени, идеи, хумор. Стана така, че през времето 1991-1995 продължихме тези разговори в Петербург, описал съм редица от тях в книжката си *Завръщане в Санкт Петербург* (2005) и в двойно по-големата и електронна версия *Инициали* (2009) <http://geom-bg.com/?p=6977>. Защитата на съответните дисертации не бе главната ни стратегическа цел в Москва, а усвояването на най-доброто от руската хуманитаристика, от културата на двете руски столици (история, език, музеи, галерии, театри, балет, храмове, усадби – т. е. дворцово-паркови комплекси) и разбира се, най-главното за всеки

изкушен в науката балканец - етиката на академично общуване. Борбата за издействането на тези аспирантури бе почти непосилно тежка, особено като се има предвид, че инициаторът им бе само главен асистент и не беше още защитил кандидатска дисертация; той обаче действаше енергично, чрез увещания на влиятелни персони и сякаш самоидентифицирайки се с Ив. Шишманов, във всеки случай ежедневно намираше повод да спомене името му. За това аспирантско нашествие в Русия допринесоха още два факта: а) бяхме нов ВУЗ и Министерството откликваше, общо взето, на нуждата от кадри, усвоили съветския опит, спянките идваха от страна на софийски преподаватели, смятащи, че няма по-добро място за научна подготовка и ръководство от столицата ни и те самите; б) тогавашният ректор на ВПИ, биологът проф. Д. Каменов бе изцяло московски възпитаник (завършил МГУ и защитил в Москва кандидатска и докторска дисертации, такава бе биографията и на зам. ректора ни по научната работа доц. Д. Трифонов) и подкрепяше всяка идея за изпращане на шуменски аспиранти в съветската столица. Така, в продължение на около 20 г. един след друг заминахме като аспиранти за СССР: 1980-в МГУ аз; 1981-в МГУ Т. Иванова и в *Ленинградския пединститут "Херцен"* Д. Кръстева и М. Теофилов, който след една година се премести във *Воронежския университет* и там защити успешно; 1982-в МГУ С. Сивриев и В. Панайотов, в *Института за славянознание и балканистика* в Москва Д. Дунков (неговият научен ръководител бе може би най-крупен като учен - Раля Михайловна Цейтлин; 1983-в МГУ Св. Казакова, 1984 - в МГУ Н. Василева, 1985 - в МГУ Пл. Шулеков и 1989 - в МГУ Цв. Георгиева.

Когато защитих и си тръгнах, не им завещах мемоар или парче от байрак, а два дара - реферата си по философия *Проблема знака и значения* и чудесния хладилник, който ми подариха в знак на добри чувства черноафриканци аспиранти от Мали (с трима от тях си партнирахме в отбора по футбол на *Филфака*, макар и да заемахме все последното място сред 22-та факултета на МГУ; това бяха Туре, Салиф, наричан още *Le Roi* и Руфус, четвъртият малиец на име Дико не спортуваше и изглеждаше винаги сериозен и замислен, лежал бе 7 години в затвор в Сахара). И рефератът, и хладилникът бяха използвани по предназначение.

Ще обърна внимание само на московските кръжоци, или както там се наричаха, семинари. В МГУ най-напред започнах да посещавам (освен лекциите му по *Стара руска литература*) *Семинара* на моя научен ръководител проф. Владимир Владимирович Кусков върху взаимовръзката между староруската иконография и книжнина. Обикновено тези два феномена се разглеждаха самостоятелно, сами за себе си, но тук Кусков ги представяше в рамките на широк културен комплекс, с богат илюстративен материал от диалозитиви на икони, храмова и манастирска архитектура и духовни песни. Опираше се повече върху старите изследвачи като Буслаев, княз С. Трубецкой и Флоренски, от съвременните автори цитираше Лазарев и Бичков. Вторият негов семинар напомняше нашите в Шумен, там предварително се възлагаха теми из старата руска книжнина, които студентите подготвяха и прочитаха пред колегите си във

вид на подробни доклади. Следваше обсъждане, което Кусков дирижираше по изключително толерантен начин, с блага усмивка, стремейки се да внуши на докладчиците, че дотук всичко е направено както трябва, а *Голямото* предстои. Същото правеше в по-умерена версия и спрямо мен. За разлика от други медиевисти познаваше отлично спецификата на християнската култура-дядо му е бил приходски свещеник, а самият него, като участник във войната, при това от самото и начало до края, са го агитирали да стане аспирант по *Съветска литература*, но той упорито настоявал да стане *древник*, както в Русия наричаха специалистите по стара литература, език и изкуство. Успял. Насочваше ме към известни храмове и манастири, така в тогавашния катедрален храм *Богоявление* в Елохово (близо до станцията на метрото *Бауманская*) слушах служба на патриарха на Москва и на цяла Русия Пимен и си припомнях, че тук наоколо е роден един от най-знаменитите руски светци, юродивият Василий Блажени, сега катедрален храм е възстановеният през 2000 г. и изграден в неовизантийски стил храм *Христос Спасител*. А недалече от Българското посолство е починал през 1406 г. митрополит Киприан, търновец, чийто саркофаг се намира в *Успенския събор* в Кремъл. Не успях да отида в северноруския *Терапонтов манастир*, за чийто ансамбъл и сътворени от изографа Дионисий фрески Владимир Владимирович говореше винаги с трудно описуемо въодушевление. Както и в ставропигийския *Спасо-Преображенския манастир* на остров *Валаам*, където служи три години игумен Инокентий (Трубачов), внук на легендарния Павел Флоренски.

Изобщо Кусков, въпреки немалкото си изследвания бе преди всичко педагог и особено се гордееше с това. Около 30 дисертации са написани и защитени под негово ръководство. Ненадминатият му учебник по *История на староруската литература* досега е претърпял седем издания, като едното е на английски език.

Скоро започнах да посещавам сбирките и на един друг семинар-този на професорите Борис Андреевич Успенски и Виктор Маркович Живов, тогава преподаватели в *Катедрата по руски език*. Формално семинарът бе езиковедски и разглеждаше въпроси от развитието на староруския език, но заедно с това се обсъждаха под формата на доклади и дебати проблеми на общата лингвистика, митологията и фолклора, палеославистиката, историографията и семиотиката на историята. Канеха се и други известни учени (впрочем в МГУ всички бяха известни), напр. бъдещият академик Никита Илич Толстой, правнук на един от най-великите писатели, които е родило Човечеството. (По-късно Никита Илич ми стана рецензент на кандидатската дисертация, покани ме веднъж в тях, живееше на улица *Большая Ордынка*, близо до *Третьяковската галерия*, в дома му имаше много вещи на неговия именит прадед, от стената картината, свързана с *Холстомер* обглеждаше ревниво всичко и всички като истински *Genius loci*). Редица от студентите станаха асистенти и научни сътрудници, изнасяха доклади, напомнящи тертипа на водещите *Семинара* - започваше се задължително с ръкописи или събран на експедиции фолклорен и етнографски материал, следваше палеографски и текстологически разбор, езиковедски анализ

(традиционен!), завършваше се – понякога - с културология и семиотика. Много добре си спомням един такъв образцов доклад, на родовития студент четвъртокурсник Алексей Алексеевич Гипиус (1963), днес той е не само един от известните руски познавачи на езика на летописите и надписите върху брезова кора, но и чл.-кор. на РАН. Спореше се постоянно, основно-Успенски и Живов, или те двамата с докладчика, нерядко самите те четяха доклади и всичко това заличаваше разликата между преподаватели и студенти. Всеки от присъстващите можеше да прекъсва докладчика по всяко време, да задава уточняващи или забиващи въпроси. Най-много въпроси задаваше Успенски, някои от които ни удивяваха, но когато в края на заседанието той обобщаваше обсъждането, разбирахме защо е питал до най-малка подробност. Към дебютантите нямаше никаква състрадателност и компромиси, те трябваше да са наясно с какво са се захванали. Нямаше обаче и злост.

В *Пушкинския дом* в Санкт Петербург и по-точно в *Секцията по стара руска литература*, ръководена от акад. Дмитрий Сергеевич Лихачов царяха други, далеч по-строги академични принципи, всичко бе обагрено в една официалност и салонност, в неокласицистична съразмерност, която - ведно с други стилове - Лихачов описа в прекрасната си книга *Поезията на парковете, Поезия садов:к семантике садово-парковых стилей* (1982). Със своеобразието на тези заседания се запознах най-вече през периода 1991-1995, когато бях лектор по български език и литература. Импровизациите бяха негласно, но напълно забранени, Лихачов допускаше само докладчици с написани текстове и ненавиждаше устните наративи. Никои не прекъсваше четящия с несъгласия или доуточняващи питання; да прекъснеш някого, о, да прекъснеш някого, това значеше да те сметнат най-малкото за внук на Конан Варварина. След края на доклада се поставяха въпросите, после идваха подробни изказвания и думата се даваше на докладчика за максимално кратко и за предпочитане - само благодарствено слово, в което критиките се прескачаха или се трактуваха като Божия благодат. Накрая Лихачов резюмираше обсъждането и го увенчаваше с някаква поука не толкова от научен, колкото от морален характер и заседанието приключваше, след него нямаше изказвания, дори и авторът на доклада да кипи от желание да отговори на упреците. Върху интересните и съдържателни доклади задължително се стоварваше възможно най-суровата критика, слабите се засипваха с похвали. Теория? Изключено, ако докладчикът не е минал 35 години, защото според философията на *Пушкинския дом* медиевистът трябва поне 10-15 години да се занимава само с ръкописи, да изучи досконално изворите, археографията, палеографията, да жонглира с преписите и редакциите. А след всичко това, формирани и кодирани по този начин, много от медиевистите дори не помисляха за теория и след навършването на заветната теоретико-пропускателна възраст си оставаха цял живот текстолози, без ни най-малко да се блазнят от приключения из концептуално сплетените лиани на теорията. В петербургската (смятана за водеща в Русия) медиевистична славистика съществува стар методологически конфликт между академиците Александър Орлов (изразител на литературоведския подход) и Николай

Николски (привърженик на твърдия извороведски подход, създаде абсолютно сам главозамайващо-фараонска картотека на староруската (и изобщо на старата славянска) писменост, включваща около 10 милиона фиша, картотека недовършена, недолюбвана и от най-трудолюбивите младежи, с не съвсем ясни днешни координати из помещенията на *Библиотеката на Руската академия на науките* в Петербург. Самият Лихачов в началото на пътя се е занимавал много с текстология, ала може ли един ученик на Жирмунски да остане цял живот само при изворите? Дори вилите (дачите) на двамата в Комарово край Питер са наблизо, както и тази на великата поетеса Анна Андреевна Ахматова.

И тримата са погребани в *Комаровския некропол*, там са и член кореспондентите Варвара Павловна Адрианова-Переца (древник) и Кирил Чистов (фолклорист).

От студентите си в Петербургския университет веднага си спомням за Станислав (Стас) Савицкий - ерудит от типа на В. Вс. Иванов, написа и защити превъзходна дипломна работа върху цвета у Йовков, петербургският модернизъм и постмодернизъм са основните му теми и днес читателят може да проследи неговите разработки в престижния журнал *Новое литературное обозрение* и на други места. Друга студентка българистка написа впечатляваща дипломна работа върху *Образа на чудака в съвременната българска литература* (при Коруджиев и други), а после се омъжи за бизнесмен от Измир.

Другата научна група, която посещавах като аспирант в Москва, бе *Секцията по староруска литература в Института за световна литература*. Неин ръководител бе известният литературен историк Андрей Николаевич Робинсон, автор покрай всичко останало и на книги за Паисий и Софроний: *Историография славянското Възраждане и Паисий Хилендарски* (1963) и *Жизнеописание Софрония Врачанского* (1976), издание на Софрониевото житие с коментар, осъществени заедно с Н. Дилевски в реномираната библиотека *Литературные памятники* (при толкова щедро наградени чуждестранни българисти и слависти, някои от които само за по няколко статии, авторът на цели две, при това стойностни книги за класици на нашето Възраждане не бе удостоен с нищо). *Секцията* работеше определено с традиционен, чисто литературно-исторически уклон, на заседанията редовно идваше В. Кусков, най-забележителните фигури в групата бяха сегашният неин завеждащ Александър Дьомин (през 1984-та написа отзив за кандидатската ми дисертация), Олга Державина (+1985), Василий Гребенюк - бе рецензент на докторската ми дисертация през 1994-та, сега е заместник-председател на твърде влиятелния *Руски хуманитарен научен фонд (РГНФ)*. От многото обсъждания тук особено съм запомнил две.

На едното герой бе биофизикът доц. Георгий Сумаруков, който прочете доклад за поведението на животните в староруската епическа поема *Слово за похода на Игор (Слово о полку Игореве)*. Според него те се държали неестествено за сезона и това се обяснявало с факта, че всъщност са представляли не реални животни, а тотемни на половците (тюркски степен народ, идентифициран и с куманите, с който в *Словото* княз Игор води неуспешна битка). Тримата най-

известни съветски тюрколози, присъстващи на заседанието, категорично отхвърлиха хипотезата, същото сториха и литераторите, езиковедите и историците; Сумаруков и скромното му подкрепление от еколози и биолози се сражаваха отчаяно, като шепа спартанци с превъзхождащия ги отряд от скептици. Изживяването бе неотразимо, така или иначе, докладчикът смогна да изложи малко по-късно тезите си в книгата *Кой кой е в "Словото за похода на Игор"*, *Кто есть кто в "Слове о полку Игореве"* (1983), излязла с апологетични думи на корицата от Дм. Лихачов и В. Кусков. Впрочем Сумаруков продължи с ефектните си тези и в друга своя книга *Тайнопись в Слове о полку Игореве* (1997) предположи, че творбата е написана от жена - княгиня Мария Василковна от Полоцк.

В центъра на второто заседание бе Сергей Аверинцев, както винаги разказваше с обширни екскурси из много области на човешкото познание, никак не бе лесно да се разбере каква е точно темата на изложението му. Все пак, след като приключи, Робинсон го попита дали във Византия е имало гении.

- Учението на Кант за гения е късно, следователно преди него няма такива - отвърна Сергей Сергеевич.

- Това значи ли, че и Омир не е гений? - контрира Робинсон.

- Знаете ли, вече е установено, че *Одисеята* не е дело на Омир - навлезе малко колебливо Аверинцев в нова тема, а Олга Державина процеди:

- Всеки въпрос - нов доклад. Беше инвалид, не понасяше дълги обяснения и си тръгваше винаги по-рано от другите.

Впрочем и Аверинцев водеше *Семинар по антична култура в Института по философия*, събираха се филолози, историци, философи. Ходих само два пъти на заседания, докладите бяха предимно езиковедски и за някои изглеждаха доста частни, освен това първоначалният всеобщ ентузиазъм започна да отстъпва място на неизбежния прагматизъм: все пак трябваше да пишем и дисертации. А това повеляваше да се измитаме полека-лека от *Градината на насладите* и да застъпим *Нощна стража*.

Но да се върнем на *Семинара на Успенски и Живов*. След покани на Борис Андреевич прочетох през 1983-та два доклада - за *Пространното житие на Кирил* и за авторството на *За буквите* от Черноризец Храбър. И двамата водещи харесваха, че се интересувам от теория, но повече ценяха, че отварям и затварям ръкописните отдели на митичната *Ленинска библиотека* (днес РГБ) и на *Държавния исторически музей (ГИМ)*. Те също идваха често в ГИМ. Въпреки немалкото забележки (или точно благодарение на тях), Успенски и Живов ми дадоха кураж да работя, вече ясно си давах сметка, че въпроси от рода на "Имам ли или нямам самочувствие" са съвършено инфантилни и безсмислени, че пълното безразличие към дискурса от похвали и нападки е едно от главните условия за постигането на някакви резултати. Никой не се занимаваше с никого, всяка конкретна разработка бе *скиния*, а всеки докладчик - *Веселеил*. Успенски бе отдавна учен от световна величина, най-превежданият на Запад и в Полша, по-късно и в другите страни от соцлагера руски хуманитар, точността, убийствената логика на роден

лингвист и гигантските библиографски масиви се съчетаваха при него с озаренията на фантазията. Тези качества аз боготворях, те, и особено последното, разбира се, предизвикваха различни мнения и своеобразни съпоставки. Когато веднъж казах, че Успенски е изключителен учен, една аспирантка от Твер уточни с напълно сериозен и дори малко загрижен тон:

- *Да наистина, той е изключителен фокусник.*

По това време Успенски бе навлязал дълбоко в изследванията си по семиотика на историята като част от феноменологията на Руската империя и Църква. Бях изчел всичките му трудове по няколко пъти, изучавах подробно дори композицията на статиите и логиката и последователността на доводите му. Някои от своите нашумели студии той представяше на *Семинара*, възникваха остри спорове, при които никой не жалеше никого и се виждаше нагледно как се промива златото. А пред мен се подмолно се разкриваха хоризонтите на семиотиката на средновековната българска история, която щеше да я украси така, както *Диадемата* увенчава *Преславското златно съкровище*. Живов вървеше по петите на Успенски, защити докторска дисертация върху руския XVIII век на всички равнища, от фонетика до културология и философия, цели 2500 страници, от доста време е професор в *Калифорнийския университет (Беркли)* и същевременно - зам. директор на *Института за руски език "В. В. Виноградов"* в Москва. Присъствах на защитата на докторската му дисертация в края на 1992-ра в този институт, беше истинска академическа феерия (на конгениалния фон от възтановявания наблизо катедрален храм *Христос Спасител*): опоненти (т. е. рецензенти) му бяха трима академици: Александър Панченко, Никита Толстой и Дмитрий Шмельов; четвърти академик - Георгий Фридлендер му изпрати отзив от Питер.

Никой от четиримата вече не е между живите.

На 17 април 2013 г. си отиде и самият той. В Беркли.

И в семиотиката, както и в историята материалът, конкретният материал се ценеше преди всяко нещо - така както музиката за поезията според Верлен. В тази връзка Успенски ми каза веднъж нещо, което не можеше да не запомня:

- *За мен теоретичната семиотика, семиотиката, изпълнена с философски разсъждения и абстрактно изложение на концепции, е безкрайно скучна. Това е предимството на нашата, руската семиотика пред западната, че работи винаги с конкретен материал, а теорията - това са изводите, получени след неговото изследване.*

Флорентина Бадаланова, аспирантка по фолклор, познаваша много руски учени – Лотман, Плюханова и др., споменаваше понякога за още един научен кръг, нещо като *домашен семинар*, който се провеждал всяка сряда в дома на Мелетински. Там я водел знаменитият Сергей Неклюдов. Неговата тематика е била посветена на митологията и фолклора, а конкретният материал - много широк. От участниците тя специално отличаваше античничката Нина Брагинская, която се канела да събере и издаде архива на поминалата се по време на *Блокадата* в Ленинград Олга Фрайденберг.

В Москва посещавах, макар и нередовно още един семинар. Това бе *Семинарът по поезия в Литературния институт "М. Горки"*, воден от професора по литературно майсторство Лев Ошанин (1912-1996). Той бе от така наречените *поети-песенници*, автор на текста на ред популярни песни, напр. на *Течьот река Волга*, изпята от легенди като Марк Бернес и Людмила Зикина. Емоционален и интересен, с огромен опит в работата с творци в *Института*. Функционираше и *Семинар по превод на поезия*, воден от Е. Винокуров, но там не съм ходил и нямам впечатления. Четяха се други интересни лекции и спецкурсове; неясно е защо не е бил приет тук Шукшин, а А. Платонов е работил като метач (дворник). По това време в *Института* се учеха моят приятел Червенко Крумов (после беше два пъти депутат, почина в родния си град Хасково през 2012-та), Г. Миланов, брат на Д. Миланов, Р. Денев, поетесите и преводачките Н. Пигулева, М. Лилова, Ива Николова, журналистка, сподобила се през последното десетилетие с телевизионна популярност като "Голяма уста". По-късно дойде да учи Бойко Ламбовски, който се разви като поет, журналист и преводач (напр. на Й. Бродски), май бе последният или един от последните български студенти тук. Заедно с Червенко и Бойко издавахме циклостилното литературно списание *Криле*, орган на българските студенти и аспиранти в Москва (над 10 000 на брой), аз бях главен редактор, но названието на журнала не бе мое. Публикувахме стихове и проза, есеистика и преводи, "редакцията" ни бе в стаята на Комсомола в Посолството на България на *Мосфильмовская 66*, а също и в трактир, наричан *Тайван*, защото се намираше до Посолството на Китай.

В *Семинара на Ошанин* се процедираше така: поетът прочиташе своите стихове на руски и на своя национален език (студенти руснаци почти нямаше, бяха все от кавказките и срдноазиатските републики, Украйна и България), следваха една или две рецензии от членове на *Семинара* и дебат, накрая водещият обобщаваше емоционално и с много примери и разгледаната поезия и сбирката изобщо. Личеше, че Ошанин обича работата си и многото десетилетия, прекарани тук само са затвърдили тази любов. В качеството на дипломна работа студентът представяше своя стихосбирка, роман или преводен текст. Набиваше се в очи един висок московски студент модернист, ходеше винаги в специално ушити черни дрехи, нещо средно между анархист и денди, пишеше още почудновати творения, вън от всякаква жанрова класификация, никога не се усмихваше, твърдеше, че изобщо не чете и не пише поезия и че не го интересува какво пише, но останките от егофутуризма в това, което изричаше, не можеха да бъдат укрити; за мен бе интересен като любопитна вкаменелост от руското декадентство в началото на ХХ век, носеше външно по нещо от Маяковски и сподвижниците му и го декларираше, без да му мигне окото в края на *Застоя*. Защо, защо не му запомних нито името, нито една дума от текстовете му? И обръщаше ли се някой по име към него? Реализацията на творците след завършването на *Института* зависеше от много фактори, веднъж дълго, 5-6 часа говорихме за това с Лев Ошанин и проректора, хора с дългогодишни наблюдения. Като правило се налагаше фактът, че най-обещаващите по време на

следването таланти се проваляха, било поради малшанс, неумела социална адаптивност или (най-често) алкохолизъм, на преден план излизаха други, незабележими и незнайни досега войни. Те се вписваха сравнително безболезнено в парадигмата на социалния и литературния успех и дори прописваха, първите изчезваха завинаги ведно с последните си стихотворения.

Някаква форма на кръжок, наречен λέξις, *Лексис* организирахме и ние, няколко български аспиранти от МГУ. Започнахме филолозите, но постепенно заидваха да четат доклади и да участват в обсъжданията и аспиранти от други специалности. На някои сбирки идваше и ни подкрепяше проф. Мирослав Янакиев, един от най-големите български езиковеди и стиховеци за всички времена, по това време лектор по български език в МГУ; изглеждаше наскърбен и прокуден от кампанията, която водеха у нас срещу неговите учебници редица български писатели, в *Литературен фронт* излезе писмо в негова защита от Юрий Лотман, тогава визепрезидент на *Световната асоциация по семиотика*. Не знам обаче колко то промени нещата. Понякога идваше и Стоян Ганев, аспирант по право и бъдещ външен министър на България (с него и с геолога Никола Петков - Коко, многократен участник в експедициите в Антарктида бяхме отявлени слависти и нерядко си припомняхме за доброто старо време на Симеонов и Шаламанов, на Желязков и Б. Григоров). На Семинара доклади прочетоха: Т. Танчева върху френските заемки в българския и руския език, Фл. Бадаланова върху връзката между руския *богатир* и първобългарския *багатур* от фолклорна и историческа гледна точка, С. Сивриев върху българския символизъм, Р. Станков върху *Историческата палея*, философът Н. Милков говори върху лигическия атомизъм на Б. Ръсел и Л.Витгенщайн, когото той преведе по-късно (земляческият мит го изтъкваше като човек, знаещ 20 езика, не поздравяващ никого и всяка сутрин търчащ по 6-7 километра), аз - върху най-новата българска поезия. На сбирките идваше и Д. Дунков, завършил ВПИ аспирант в *Институт славяноведения и балканистики*. Живееше далече, в общежитията на *Академията* в района Беляево. Там той водеше своего рода лектория за старобългарските азбуки, език и литература сред аспирантите от точните специалности. Взехме участие и ние с В. Панайотов, както и Е. Велковска, тогава аспирантка по византология в *Института за световна литература*. Интересът на "екзактните" към палеославистиката бе явен, питаха и разпитваха без свян, сигурно по-настойчиво от някои днешни докторанти-филолози. Но толкова за руските кръжоци и семинари, още повече, че ще трябва да завърша с един кръжок във ВПИ, на който отдадох около 20 години - *Литературният клуб "Боян Пенев"*. Беше съставен от студенти, но до промените се финансираше от *Окръжен младежки дом* - Шумен, в него се правеха сбирките. Основател на клуба бе доц. Н. Димков, пак по негова инициатива в Шумен започна да се провежда ежегодна *Национална студентска литературна среща-конкурс*, миналата година бе 35-тата. Имена този път няма да споменавам. Сбирките протичаха традиционно-прочитане на стихове или разкази от кандидата за член, рецензии (твърде често в тази роля бях аз, известно време дори ме зовяха *Ицо Критика*), заключителни и задължително

поощрителни слова. От 1974 до 1978 бях член на *Клуба* и от това време на герои помня един не дотам поетичен, но показателен епизод.

През декември 1976 клубът *Дебелянов* организира среща разговор за студентската поезия и ни командироваха трима - прозаикът Н. Христосков - председател на Клуба, поетът А. Ангелов и аз. Бяхме приятели, от един курс, на един литературен хал и прекарахме цялото време от Шумен до София в бюфета на влака в емоционални разговори за несретната участ на пишещия студент от нестоличен ВУЗ, чиято единствена печатна трибуна, в-к *Студентска трибуна* бе изцяло орган на софийските академични братства. И така-седем часа, докато пристигнем сутринта изнемощели от умора и калпава бира в намръщената столица. Веднага се насочихме към СУ, към митологизираната *Аудитория 65*, най-опозиционното място в СУ, център на студентските поетични четения и вълнения, винаги препълнена с метафори амфора, толкова бяхме слушали и чели (напр. в *Дебютната вълна* на Здр. Чолаков) за нея! За Ив. Цанев и Н. Кънчев, за минаващите за свободомислещи Л. Еленков и П. Братинов. В сравнение с нея четенията и манифестите след 1989-та представляваха показно чуване в широко отворена врата. Намерихме аудиторията и влязохме; опиянени от зрелището в един миг усетихме, че вътре няма никого, повъртяхме се разочаровано и се тръшнахме съсипани на задните редове.

Събудихме след известно време и разбрахме, че в аудиторията се провежда упражнение по английски език. Никой не ни обърна внимание, може би ни сметнаха (не без частично основание) за махмурлии клошари; ние също си тръгнахме, отминавайки ги с тържествено безразличие, което всъщност казваше: Та голям мурафет ли е да преподаваш в СУ? Крушението на мита бе пълно: нямаше я нито онази аудитория, нито онези поети, а това, което бе останало след травестията, изглеждаше сиво и пошло.

След завършването шест години бях ръководител на клуба и пет години председател на журито на споменатата *Национална среща-конкурс*, в което като несменяем член, съорганизатор и финансов благодетел от страна на *Студентския дом* в София бе аташиран Пламен Дойнов. Бе млад, но вече достатъчно известен, издал десетина книги с поезия (някои от които преведени в чужбина), критика и драматургия, но се държеше делово и скромно, журираше конкурсните творби честно и диреше начини да наградим повече студенти; живееше отдавна в София, но обичаше искрено родния си Разград, пиеше умерено за поет и - което ме порази най-силно - съобразяваше се видимо с моето мнение (очевидно дихотомията *стари и млади* го вълнуваше главно като проблем на литературната история). На няколко пъти извърши нещо чутовно - публикува мои фрагменти в самия *Литературен вестник*, където работи и до днес, по-късно те влязоха в книжката ми *Завръщане в Санкт Петербург* (2005), Пламен дори я рецензира в сп. *Книгите днес* и изобщо ме стимулира да пиша *Non-fiction*.

Казах, че няма да споменавам най-изтъкнатите творци, ще отбележа само тези, които вече ги няма: поетите О. Дянков, Д. Миланов и Ч. Крумов, белетристът Ат. Липчев, хумористът абсурдист Й. Начев, той си отиде пръв. В

момента подготвям антология с творби на поети, завършили ВПИ и неговия наследник ШУ, там ще бъдат представени всички поети, автори на стихосбирки. Един ден може да се състави и антология на прозаистите, имаме и немалко издадени белетристични книги. На *Прегледа на художествената самодейност* през 1980 г. ни наградиха, *Клуба* като един от най-добрите литературни кръжоци в България и мен като ръководител, още пазя грамотата и значката. Правехме четения на различни места, канехме известни творци на срещи със студенти в Младежкия дом. Н. Димков напр. доведе Е. Константинова, С. Султанов, Ив. Давидков от издателство *Български писател*, варненските поети П. Алипиев, К. Севов, Ат. Мочуров; Ив. Николов, автора на нашумялата книга с пародии на писатели (и шаржове от А. Германов) *Парнас около нас* (1974-1987) и тогавашен директор на пловдивското издателство *Хр. Г. Данов*, отведени бяхме и ние на среща с писателите в Габрово. Аз организирах срещи с Ив. Цанев, К. Ковачева, К. Кадийски (два пъти), М. Томова, Ал. Томов, Ив. Бориславов, Д. Тонев, критиците О. Сапарев, Св. Игов, М. Неделчев (канени и преди това), К. Топалов, Б. Кунчев, Ал. Йорданов; Ив. Петров, който пое *Клуба* след мен, покани Ст. Цанев (с жена си, актрисата Д. Тончева). Бяха обвинили поета в *Литературен фронт*, че цитира неточно Пушкин и че преди време на изпита са се смиили над него и са го пуснали да учи в Москва, без да заслужава. По-интересното бе критическото представяне, което му направи Пейо - самият поет слушаше удивен как го свързаха не само с публицистичния патос на съветската поезия от епохата на *Хрущовското затопляне (оттепель)*, което сигурно отдавна му бе додеяло, но и с нашето *Положение на 40-те години*, с Вутимски, Геров, В. Петров...

Други преподаватели, които са водили клуба "Б. Пенев" са Пейо Димитров, Кр. Тенев. М. Костова, В. Панайотов. В момента клубът глъхне, но *Националната среща на студентите литературни творци* се запази и през миналата година се проведе XXXV-тата.

Времето на шуменските кръжоци необратимо отминаваше, а от московските оставаха предимно спомени. Назряваха други събития, геронтофилията изчерпа своя управленски капацитет в Съветския съюз, дойде Горбачов, гласността, перестройката и т. н. Дойде времето на теоретичните семинари, организирани от млади софийски учени в китни провинциални селища. Днес им се придава почти глобално значение на идейни херолди на новия ден, на ненаатрапчиви флагмани на промените. Участвал съм в началото, после спрях, както и всички оцелели от *Кръжока по критика*: на тези семинари изобщо не ставаше дума за литература и изкуство, а за това кой колко книги е прочел: а) по постпозитивизъм; б) по херменевтика; в) по деконструктивизъм; г) по джандър; г) по колониални и постколониални литератури. А над всичко и всички се ветрееше като *Привързаният балон* станалият органически нетърпим концепт *диалог* - знак за отчужденост и некомуникативност; с превърналото се в безусловен рефлекс понятие *модел* комай привикнахме, а относно *дискурса* характерен апел отправи О. Сапарев. На какво се надяваха тези несъмнено ерудирани и пламтящи от светло желание младежи, поддържани от по-възрастни

авторитети, които се заканваха да коригират Бахтин? На порядък, породен от хаоса, за който пишеше Иля Пригожин, само че върху обширен конкретен материал? Теоретичният патос бе по същество асоциален, той бе продукт на онази по-скромно овластена прослойка, която отдавна гледаше на социализма с насмешка, но не виждаше причини да си разваля опасно рано социалния рахатлък. Теоретизмът с нищо не подронваше устоите на *Статуквото*, той атакуваше редут, който беше напуснат. В отпочналия политически и социално-преобразователен живот той нямаше своя територия. Доброто познаване на херменевтичния кръг никак не гарантираше място в политически или икономически кръг. Българската литература бе вече доста тясно, неугледно и непрестижно пространство за част от тези действително солидно, по европейски подготвени теоретици. От западната и руската познаваха само отделни автори и единственото, което им оставаше, е да се подслонят под т. нар. интелектуална история. Оставаха три теми, които да се представят на Запад и в САЩ: историческата топка на пламналите за пореден път *Балкани*, Бахтин и руските формалисти или нещо от нашенския *Преход*. Мария Тодорова, отлично подготвен балканист и изобщо историк от висока класа, представи пред света със задълбочена дискуссионност, с успех първата тема, естествено, тя включваше и съдбата на България. Втората тема бе поизчерпана в частта си за Бахтин, докато формалистите нито са вече толкова интересни, нито има българин, който ще се зарови едно десетилетие в петербургската периодика и архиви, да нищи интелектуалната топография на Ленинград, за да научи как Жирмунски се преселил на другия бряг на Нева, от учените при поетите. Няма го и архангела Роман Якобсон, разперил мощни криле над всичко руско по света. Историческата заслуга на България като културен посредник в предаването на византийското и руското литературно наследство в други страни е минало, вече сме писали за това в статия, която най-лесно може да бъде открита благодарение на подвижничеството на Георги Чобанов в *Liter Net*. Може би последна проява на това посредничество е създаването на *Руска филология* в стохилядния *Истанбулски университет* от български турци, завършили тази специалност в *Шуменския университет*. От около две десетилетия имаме и отделни преподаватели хуманитари в чужбина - постоянни като М. Тодорова, Г. Тиханов, Вл. Тодоров, Кр. Станчев и някои други, поетапни като М. Николчина, М. Кирова и Ив. Дичев, автори на проблемни статии в западни издания като Ал. Кьосев, който за продължителен период стоеше в центъра на всички интересни семинари, колоквиуми и дискусии у нас (вж. напр. статиите му в сб. *Българският канон?* (1998) и сп. *Език и литература*, 2004, 1-2).

Времето на кръжоците, на образователните форми извън програмните картинки сигурно отмина. Няма го първопроходния и неплатен ентузиазъм на преподаватели и студенти, няма и никога да го има, дори и в *Европейския съюз* да се открие такава програма за подпомагане на университети, а и да се открие, ще започнат протести, че средствата са малко, не се приваждат редовно или се харчат за друго. Достатъчно е, че преживяхме идеалното начало на един университет в *Педагогическата провинция* или в *Касталия*,

няма значение, за горския *творчески ландшафт* на Хайдегер нека други да говорят. За скръбни ламентации пък се надявам да има време и място другаде. А какво реално ще получим за всичко, което сме сторили, ни предупреждава цитираният в началото на това малко възпоменание откъс от *Екlesiаста*, 3;17: *И казах в сърце си: праведния и нечестивия Бог ще съди, понеже времето за всяко нещо и съдът за всяко дело е там.*

Пак в началото този текст конкретизирахме казаното от *Екlesiаста* и всичко, което е съградено и посветено с този сборник - чрез стих от Бодлер в една от неговите *Парижки картини* - преведен блестящо, макар и не съвсем точно от Кирил Кадийски и отнесен

За мен, поета с лоша слава...

Поздравляем новоиспеченного ДОКТОРА НАУК !

*Недавно принесла сорока
Приятнейшую из вестей:
Стал доктор наш научный дока,
Наш Христо, брат наш во Христе!*

*

* *

*О, Христо, Ботева потомок !
Твой разум и глубок и тонок,
Поскольку же чиста душа,
Ты с ней не нажил ни шиша!*

*

* *

*Сидишь ли ты в библиотеке,
Иль ипаришь в транспорт напрямик,
Касторку просишь ли в аптеке,-
Всегда и строг и чист твой лик!*

*

* *

*Върви нататък, милый Христо!
В науке будь всегда неистов,
Стяжай успехи и друзей,
И продолжай рожать детей!*

Любящая кафедра славянской филологии Санкт-Петербургского университета
Доктор филологических наук, профессор Галина Алексеевна Лилич

Декември, 1994 г.

Превод:

Поздравяваме новоизпечения ДОКТОР НА НАУКИТЕ!

Донесе свраката завчас
вест най-приятна и по тез места.
Доктор станал познавачът наш,
наш Христо, братът ни в Христа!

*

* *

О, Христо, що на Ботев си потомък!
А разумът ти е дълбок и тънък,
но тъй като душата ти е чиста,
ти досега не си спечелил нищо!

*

* *

Четеш ли ти безспир в библиотеката,
Или към автобуса втурваш се направо,
Рициново измолваш ли в аптеката -
ликът ти строг и чист ни винаги омайва!

*

* *

Върви нататък, мили Христо,
в науката бъди неистов,
другари и успехи ти намирай,
деца да раждаш ти не спирай!

Декември, 2012 г.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

на проф. д.ф.н. Христо Петров Трендафилов

❖ Дисертации

1. Полемическое наследие Константина Философа и его традиции в литературе Древней Руси (дисертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук). Автореферат. Москва, МГУ, 1984, 17 с.
2. „Богословие“ Иоанна Дамаскина в литературе Древней Руси (дисертация на соискание ученой степени доктора филологических наук). Автореферат. Москва, МГУ, 1994, 33 с.

❖ Монографии, учебници, справочници

3. Етюди по поетика на историята. Пловдив, Хр. Г. Данов, 1994, 119 с.
4. Младата поезия: 1975-1989. Шумен, Антос, 1995, 111 с.
5. Учебные задания к курсу разговорного языка для студентов III курса: Архитектурные и исторические памятники Петербурга. Часть II. Эрмитаж. Санкт Петербург, 1995, 36 с. (съвместно със З. К. Шанова).
6. Антология болгарской литературной критики. Санкт Петербург, Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1998, 384 с. (съвместно с В. Д. Андреев).
7. Христоматия по стара българска литература. Пловдив, Хр. Г. Данов, 1998, 490 с.
8. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 1999, 255 с.
Тотев, Т. Трендафилов, Хр. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999, 254 с. // Трудове на катедрите по история и богословие. Шумен, Антос, 1999, с. 164-165.
Косановић, Марија-Магдалена. Христо Трендафилов. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999, 254 с. // Slavistica, VI, 2002, с. 202-203.
9. Йоан Екзарх Български. София, *Връмя*, 2001, 134 с.
10. Завръщане в Санкт Петербург. Велико Търново, *Фабер*, 2005, 96 с.
Дойнов, Пл. Някъде в Русия. // Книгите днес, 2005, 5.
Цанов, Стр. Срещи с чуждото и своето. // Литературен вестник, 2005, 33.

Пенев, Пл. „Завръщане в Санкт Петербург“ от Христо Трендафилов. // LiterNet, 03.11.2005, N 11(72).

Карцева, З. И. О „странностях“ жанра: роман и време (на материале болгарской и русской прозы). // Вестник МГУ. Серия 9. Филология, 2006, 4, с. 60-73.

11. Инициали. // Литературен свят, 2009. Електронно издание: <http://geom-bg.com/?p=6977>

12. Bolgár irodalmi antológia I. A kezdetektől 1878-ig. Opera Slavica Budapestinensia. Literae Slavicae. Budapest, 2009, 244 с. (съвместно с Dudás, M. и Pandur, Julianna, M.). (Двезична българо-унгарска антология на старата и възрожденската българска литература и на българския фолклор).

(Б.а.) Антология на българската литература. A bolgár irodalom antológiája. // Български вести. Bolgár Hírek. Будапеща, април, 2010, с. 8.

13. ИЗМАРАГД. Избрани творби на старобългарската литература VII-XII век. Велико Търново, Фабер, 2010, 330 с.

14. Младостта на цар Симеон. София, ПАМ Пъблишинг Къмпани ООД, 2010, 126 с.

Тотев, Т. Ново изследване на проф. Христо Трендафилов. // Шуменска заря от 27 юни 2011.

15. Bolgár irodalmi antológia II. 1878-1945. Budapest, Balassi Kiado-Tiuta Kiado, 2010, 341 р. (съвместно с Dudas, M. и Pandur, Julianna, M.). (Двезична, българо-унгарска антология на българската литература от 1878 до 1945 г.).

❖ Студии, статии и рецензии

16. Най-младата поезия и времето. // Тракия, 1978, N 1, с. 181-189.

17. „Малката“ равносметка (рецензия на: Ковачева, Калина „Бюлетин за времето“. София, 1977). // Тракия, 1978, 3, с. 208-211.

18. За битието на съвременника (рецензия на: Калчев, Христо. Железният кон. София, 1978). // Септември, XXXI, 1978, 6, с. 255-256.

19. Към метафоричен размисъл. Защо? (рецензия на: Кадийски, Кирил. Небесни концерти. София, Български писател, 1979). // Тракия, 1980, 4.

20. Осмисляне на опита. // Литературен фронт от 18. VII. 1980.

21. Естетически прелом в поезията на 20-те години (рецензия на: Ликова, Розалия „Естетически прелом в поезията на 20-те години.“ София, Български писател, 1978). // Литературна мисъл, XXIV, 1980, 6, с. 159-162.

22. Мъките на стилиста (рецензия на: Величков, Георги „От трите страни на барикадата“. София, Български писател, 1980). // Септември, XXXIII, 1980, 12, с. 237-239.

23. Иван Цанев - традиция и индивидуален талант. // Тракия, 1981, N 2, с. 136-142.
24. Кириловото определение на философията (кратка и пространна редакция). // Език и литература, XXXVII, 1982, 1, с.49-53.
25. Ритъм и риск (рецензия на: *Башева, Миряна "Малка зимна музика".* София, *Български писател*, 1979). // Тракия, 1982, N 1, с. 123-125.
26. Без изненади („За“ и „против“ десет поетически дебюта). // Септември, XXXV, 1982, 4, с. 188-199.
27. Леонид Кавелин като изследовател на старобългарския X-ти век. // Плиска - Мадара - Преслав, бр. 14, май 1982.
28. След аритмиите (рецензия на: *Левчев, Владимир "16 стихотворения".* София, *Народна младеж*, 1981). // Септември, XXXV, 1982, 6, с. 253-256.
29. Между съмненията и надеждата. // Септември, XXXVI, 1983, 7, с. 212-222.
30. Важни наблюдения в две старобългарски приписки от Преслав. // Плиска - Мадара - Преслав, бр. 15, декември 1983.
31. Българският Златен век като културен мит и историческа реалност. // Плиска - Мадара - Преслав, бр. 17, декември 1984.
32. Една изповед (рецензия на: *Коруджиев, Димитър "Градината с косовете".* София, *Военно издателство*, 1984). // Септември, XXXVIII, 1985, 9, с. 246-249.
33. Die altkirchenslawischen Vita Constantini und die Traditionen der slawischen Exegese. // *Byzantinoslavica*, XLVI, 1985,1, p. 33-39.
34. Книгите на Константин-Кирил и словата на Методий (Методий - редактор на антиюдейското съчинение на Константин-Кирил). // *Die slawischen Sprachen*, 9, 1985, S. 105-118.
35. Жанрът на Херсонската легенда. // В: Наука и общество. Сборник в памет на акад. Емил Георгиев. София, 1986, с. 232-239.
36. Неизвестный список Азбучной молитвы. // *Palaebulgarica/* Старобългаристика, X, 1986, 1, с. 77-80.
37. Светлината на делника (Иван Давидков на 60 години). // Септември, XXXIX, 1986, 3, с. 244-247.
38. Адмиралът на мечтите (70 години от рождението на Иван Пейчев). // Септември, XXXIX, 1986, 12, с. 220-223.
39. Език и реч на историята. // Сборник с доклади от научната сесия по случай учредяването на Клуба на младия научен работник. Шумен, 1986, с. 18-22. Вж. N 106.
40. Проглас към Евангелието на Константин-Кирил като средновековен манифест. // Проф. д-р Симеон Русакиев. Сборник с научни доклади и съобщения. Шумен, 1987, с. 147-153.

41. Сказание за буквите на Черноризец Храбър - рецепция и функция. // Сборник с доклади от II-ри конгрес по българистика. Стара българска литература. Литература на българското Възраждане. София, БАН, 1987, с. 91-98.
42. Житие Константина (Кирилла) *Философа* (Пространно). // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI - первая половина XIV в. Ленинград, Наука, 1987, с. 155-159.
43. Житие Мефодия (Пространно). // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI - первая половина XIV в. Ленинград, Наука, 1987, с. 162-163.
44. Другият Рачо Стоянов (рецензия на: Димков, Николай "Рачо Стоянов". София, Български писател, 1984). // Зорница, 1987, 26-27, с. 144-145.
45. Разумът на чувствата (рецензия на: Йосифова, Екатерина "Имена". София, Български писател, 1987). // Септември, XXXXI, 1988, 6, с. 251-253.
46. Антология на българската литература през XIII в. (рецензия на: "Българската литература и книжнина през XIII в." София, Български писател, 1987). // Литературен фронт, бр. 21 от 19 май 1988.
47. Към философията на националната история (рецензия на: Петър Мутафчиев "Книга за българите". София, БАН, 1987). // Литературен фронт, бр. 35 от 25. VIII, 1988, с. 9.
48. Плодовете на романтичния копнеж (рецензия на: Ганчо Мошков "Стихотворения". Варна, Г. Бакалов, 1987). // Пламък, LXXXII, 1988, 8, с. 190-191.
49. Сюжетите на един нов критически стил (рецензия на: Неделчев, Михаил "Социални стилове, критически сюжети". София, Български писател, 1987). // Септември, XXXXI, 1988, 9, с. 245-248.
50. Първоначалният държавен прочит на християнството в България. // Проблеми на културата, XI, 1988, 6, с. 100-107.
51. Към верен портрет на твореца (рецензия на: Николай Звезданов "Неосветените дворове на душата". София, Наука и изкуство, 1987). // Литературен фронт, бр. 13 от 30 март 1989.
52. Нулевата степен на жанра. // Език и литература, XLIII, 1988, 6, с. 48-53.
53. Интерьер *реальности* в Житии Константина и вопрос об аутентичности его авторских текстов. // В: Dziedzictwo misji slowianskiej Cyryla i Metodego. Kelce, 1988, с. 49-63.
54. Етническите основи на Ботевата поезия.// Септември, XXXXII, 1989, 5, с. 230-244. Вж. N 124.
55. Старобългарският владетел като писател (Антично-византийски образци и национална реализация). // Литературна мисъл, XXXIII, 1989, 4, с. 67-81.
56. К вопросу об источниках и становлении древнеславянской экзегетической топики. // Sixieme congres international d`etudes du sud-est evropeen. Sofia. 30 agout // 5 septembre 1989. Resumes des communication. Art. Droit. Ethologie.

- Instruments du travail. Literature. Tables rondes. Linguistique. Sofia, 1989, p. 177-178 (резюме).
57. Пространно житие Константина-Кирилла и "Просветител" Йосифа Волоцкого (К вопросу о месте кирилло-мефодиевских традиций в литературе Московской Руси). // *Palaebulgarica* - Старобългаристика, XXXIII, 1989, 3, с. 83-98.
58. Проблеми на университетската поезия. // *Септември*, XXXXIII, 1990, 1, с. 205-220.
59. Речта на Философа в староруската Повесть временных лет и полемическите традиции на Константин-Кирил. // *Старобългарска литература*, 22, 1990, с. 34-46.
60. За тоталната и тоталитарната култура.// *Литературен фронт*, бр. 22 от 31. V. 1990.
61. Рецензия на: *Тотев, Тотю "Преславската керамична икона". София, Български художник, 1988.* // *Byzantinoslavica*, LI, 1, 1990, p. 73-74 (на френски език).
62. Рецензия на: *Мутафчиев, Петър "Книга за българите". С., БАН, 1987.* // *Byzantinoslavica*, L I, 2, 1990, p. 73-74 (на руски език).
63. Първото славянско просвещение и неговите школи. // *Die slawischen Sprachen*, 21, 1990, S. 85-103.
64. Наблюдения върху славянския превод на Хрониката на Георги Синкел. // *Palaebulgarica* – Старобългаристика, XIV, 1990, 4, с. 100-110.
65. Светилник на словото. Първото славянско просвещение. // *Литературен форум*, бр. 18 от 1.V.1991.
66. Числото 3 - формула и на тоталитаризма. // *Литературен форум*, бр. 40 от 1. X. 1991.
67. Детронацията на Владимир - Расате в плана на формата. // *Литература и култура*. София, БАН, 1992, с. 84-93.
68. Приписката на Черноризец Тудор Доксов и първобългарската летописна традиция. // *Плиска - Преслав*. Т. 5. Шумен, *Хермес и Хермес*, 1992, с. 275-280.
69. К вопросу о первой славянской грамматике и о ее авторе. // *Преслав*. Т. 4. София, *Военноиздателски комплекс „Св. Георги Победоносец“*, 1993, с. 217-223.
70. Азбучният акростих "Аз преже о господае возѣ научнаю вѣщати" и кирило-методиевата традиция. // *Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов*. София, БАН, 1994, с. 124-131.
71. Задълбочено изследване (рецензия на: *Тотев, Тотю "Преславското съкровище". Шумен, Антос, 1993.*) // *Епохи*, II, Велико Търново, 2, с. 105-107.
72. Хазарската полемика на Константин - Кирил и старобългарската литература от IX-ти - началото на X-ти век. // *Преславска книжовна школа*. Т. 1. София, УИ "Св. Климент Охридски", 1995, с. 138-149.

73. Небеса Иоанна Экзарха как пораждающа модель (обзор списков и структура текста). // 1100 години Велики Преслав. 2. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 1995, с. 60-90.
74. Недоизречените молитви на Лилиев. // Златоструй: Литературен сборник. Шумен, 1995, с. 148-152.
75. Кирил и Методий в художествената литература. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том II. И - О. София, УИ „ Св. Климент Охридски „, 1995, с. 287-301 (съвместно с Ана Стойкова, Иван Павлов, Лили Лашкова и Георги Минчев).
76. Кронщайнер, Ото. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том II. И - О. София, УИ „Св. Климент Охридски„,1995, с. 468-470.
77. Новооткрити преписи на трактата "За буквите". // Българистика и българисти. Книга 2. София, 1996, с. 42.
78. Превода на "Богословия" Иоанна Дамаскина в руска и славянска филология. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50. Санкт Петербург, Дмитрий Буланин, 1996, с. 658-667.
79. Научният път на Пейо Димитров. // Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 1996, с. 11-14.
80. Славянската патристика: вчера, днес, утре (методически бележки). // Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. Шумен, УИ" Епископ Константин Преславски", 1996, с. 17-24.
81. Новые списки «О письменах» Черноризца Храбра. // Епископ-Константинови четения. Книга 2. Шумен, 1996, с. 223-227.
82. Службата на Методий от Константин Преславски като исторически извор. // Епископ-Константинови четения. Книга 3. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски„, 1996, с. 34-43.
83. Александър Панченко-историк на славянската цивилизация.// Преславска книжовна школа. Т. 2. Изследвания в чест на акад. Александър Панченко. Шумен, 1997, с. 5-14.
84. Пространното житие на Константин-Кирил по Супрасълски препис от 1580 г. // Преславска книжовна школа. Т. 2. Изследвания в чест на акад. Александър Панченко. Шумен, 1997, с. 208-243.
85. За литературно-критическите опити на Кирил Христов. // Кирил Христов. Нови изследвания. Шумен, Антос, 1997, с. 32-40.
86. Център и периферия като метаезикови универсалии в средновековните преславски текстове. // Трудове на катедрите по история и богословие.Т.1. Шумен, Антос, 1997, с. 228-239. Вж. N 154.
87. Инверсия на стила. // Годишник на Шуменския университет „ Епископ Константин Преславски„. Т. XIV А. Филологически и богословски науки. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски„, 1997, с. 32-40.

88. Нов препис на Азбучната молитва от Константин Преславски. // Любословие, II, Шумен, 1997, 2, с.113-115.
89. "Богословие" Иоанна Дамаскина в превод на Иоанна Экзарха Болгарского ("Небеса") и оригинални произведения на древнеруската литература XI - XVI вв. // Преславска книжовна школа. Т. 3. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 1998, с. 85-118.
90. Иоанн Экзарх и становление на славянското теологическо монолизма. // Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, Мнемозина, 1998, с. 154-161.
91. Предисловие Иоанна Экзарха Болгарского к переводу Богословия (Небеса) Иоанна Дамаскина в древнеруской рукописной традиции. // Русь и южные славяне: Сборник статей к 100-летию с дня рождения В. А. Мошина (1894-1994). Санкт Петербург, 1998, с. 305-313.
92. К дaлнейшему изучению семиотики истории. // Трудове на катедрите по история и богословие. Т.2. Шумен, Антос, 1998, с. 109-118.
93. Роман Якобсон, литературоведът. // Везни, VIII, 1998, 9, с. 15-19. Вж. N 102.
94. Диалогът Иван Рилски - Цар Петър като историософски факт. // Преславска книжовна школа. Т. 4. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 1999, с. 20-31.
95. "Небеса" Иоанна Экзарха Болгарского и древнеруските духовни центри. // Преславска книжовна школа. Т. 4. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 1999, с. 165-194.
96. Св. Методий като затворник в Швабия: поетика на хронологията. // Трудове на катедрите по история и богословие. Т.3. Шумен, Антос, 1999, с. 107-114.
97. Към сърцето на Преславската цивилизация (рецензия на: Тотев, Тотю. Дворцовият манастир в Преслав. Шумен, Антос, 1998). // Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 3. Шумен, Антос, 1999, с. 69-70.
98. Словото на Аверинцев и традициите на византийската поетика. // Везни, IX, 1999, 10, с. 6-14. Вж. N 103.
99. В памет на Стефан Кожухаров. // Литературна мисъл, XXXXIII, 1999, 2, с. 183-186.
100. Виктор Бичков и православната естетика. // Годишник на ШУ "Епископ Константин Преславски", том XV А, Шумен, 2000, с. 4-9. Вж.
101. Кога е роден архиепископ Методий? // Златоструй. Книга 4. Шумен, 2000, с. 16-19. Вж. N 157.
102. Роман Якобсон, литературоведът. // Якобсон, Р. Езикът на поезията, София, ИК Захарий Стоянов, 2000, с. 5-23. Вж. N 89.
- LiterNet, N 9(82),07.09.2006.

103. Словото на Аверинцев и традициите на византийската поезика. // Аверинцев, С. Ранновизантийската литература: традиции и поезика. София, *Тавор*, 2000, с. 5-26. Вж. N 98.
LiterNet, N 11(96), 21.11.2007.
104. По повод на две книги. // *Култура*, 2000, бр. 42, 27 X, с. 4.
105. Как расте тревата. // Даниела Табакова. 24 синапени зърна. Шумен, 2000, с. 3.
106. Език и реч на историята. // Столетие. Литературна антология Шумен 1900 – 2000. Шумен, *ИК Славчо Николов и сие*, 2000, с. 161-164. Вж. N 39.
107. Българските "Клетници". // За Вазов: Юбилейна научна сесия „150 години от рождението на Иван Вазов". Силистра, 2000, с. 70-75.
LiterNet, N 1(62),31.01.2005.
108. Вярата и историята в два епизода от "Записките". // Литературен форум, бр. 18 (441), 26. XII. 2000 - 8. I. 2001, с. 4.
LiterNet, N 9(58),04.09.2004.
109. Тотю Тотев и Велики Преслав. // Преславска книжовна школа. Т. 5. Изследвания в чест на проф. д.и.н. Тотю Тотев. София, *АИ "Проф. Марин Дринов"*, 2001, с. 5-11. Вж. N 112.
110. Три непубликувани преписа на трактата "За буквите" от Черноризец Храбър. // Преславска книжовна школа. Т. 5. Изследвания в чест на проф. д.и.н. Тотю Тотев. София, *АИ "Проф. Марин Дринов"*, 2001, с. 230-242.
111. Национален характер и научен канон. // Литературен форум, бр. 43, 2001. Вж. N 180.
LiterNet, N 10(59), 06.10.2004.
112. Тотю Тотев и Велики Преслав. // *Наука*, XI, 2001, 4, с. 50 – 53. Вж. N 109.
113. Остана поетът.// Литературен вестник, XI, бр. 43, 19-31.12, 2001.
LiterNet, N 8(21), 08. 08. 2001.
114. История и благочестие: де се е поминал княз Борис-Михаил? // Преславска книжовна школа. Т.6. София, *АИ "Проф. Марин Дринов"*, 2002, с. 103-113.
115. Отиде си един от големите. // Литературен форум, бр. 26, 2. VII-8.VII. 2002, с. 6-7.
116. В памет на Александър Панченко. // *Българистика* *Vulgarica*. Информационен бюлетин. 5. София, 2002, с. 75–78.
117. Пролог.// *Глѣбннѣ кѣннѣнѣнѣнѣ*. Архив за старобългарски извори. Шумен, *УИ "Епископ Константин Преславски"*, 2003, с. 5-6.

118. Три непубликувани преписа на Херсонската легенда. / ГЛЪВНИЧЪ КЪННЖЪНЧЪА. Архив за старобългарски извори. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2003, с. 7–66.

119. Сетнините на едно излъчване: десет години без Пейо Димитров. – Трудове на Катедрите по история и богословие. Т. 5. В памет на Пейо Димитров. София, АИ „Марин Дринов“, 2003, с. 5-7.

120. Цикъл тълковни азбуки по ръкопис 103 от Воскресенската сбирка на ГИМ. // Трудове на катедрите по история и богословие. Т.5. В памет на Пейо Димитров. София, АИ „Марин Дринов“, 2003, с. 126 – 141.

121. Съществувала ли е оригинална българска историография? // Словесност и литература. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. Енчо Мутафов. Благоевград, УИ „Неофит Рилски“, 2003, с. 83–90.

LiterNet,N ((46),25.09.2003.

122. Царь Симеон – интерпретатор “Богословия” Йоанна Дамаскина. // Slavia Orthodoxa Сборник в чест на проф. д-р Румяна Павлова. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2003, с. 395–397.

123. Произведения, приписвани на Константин-Кирил Философ. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том III. АИ „Марин Дринов“, П-С. София, 2003, с. 340–342.

124. Тотев, Тотю. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том IV. Т-Я. Допълнение. София, АИ „Марин Дринов“, 2003, с. 82-83 (съвместно с П. Георгиев). Вж. N 109 и 112.

125. Херсонска легенда. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том IV. Т-Я. Допълнение. София, АИ „Марин Дринов“, 2003, с. 384-388.

126. Буланин, Димитрий. // Кирило-Методиевска енциклопедия. Том IV. Т-Я. Допълнение. София, АИ „Марин Дринов“, 2003, с. 623-625.

127. Кирило-Методиевата идея. // Българска книга. Енциклопедия. София, Пенсофт, 2004, с.222-224.

128. Из Завръщане в Санкт Петербург.// Литературен вестник, брой 14, 7-13 април 2004, с. 11.

129. Небеса Иоанна Экзарха Болгарского в древнерусской рукописной традиции: обзор списков. // ГЛЪВНИЧЪ КЪННЖЪНЧЪА, II. Архив за старобългарски извори. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2004, с. 9–73.

130. Бележки върху старобългарската омилетика през IX – X в. // Литературна историография и възрожденска култура. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2004, с. 20-30.

131. За литературата през 90-те. // Език и литература, LIX, 2004, 1-2, с. 116-120.

132. Преславски извори за трактата „За буквите“ на Черноризец Храбър. // Преславска книжовна школа. Т. 7. Изследвания в памет на проф. Иван Гълъбов. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2004, с. 274-291.
133. Черноризец Храбър като Черноризец и Храбър. // Трудове на катедрите по история и богословие. В чест на 75-годишнината на проф. д-н Тодор Събев. София, АИ „Марин Дринов“, 2004, с. 135-144.
134. Проглас към евангелието-жанр-прецедент и функционална множественост. // Сборник в чест на проф. д-н Георги Данчев. Материали от Международната научна конференция Велико Търново, 13-14 декември, 2002 г. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2004, с. 63-70.
- LiterNet , N 4 (53), 02.04, 2004.
135. Нови руски фрагменти. // Литературен вестник, бр. 4, 2-8 февруари, 2004, с. 16.
136. Берач на звезди. (Рецензия на: Миланов, Д. Берачи на звезди. Стихотворения. Шумен, ИК Славчо Николов и сие, 2004). // Слово днес, бр. 19 (407), 10 юни, 2004, с. 14.
137. Северна луна. // Слово днес, бр. 24(412), 9 септември, 2004, с. 12.
138. Някъде в Русия. // Литературен вестник, бр. 11, 23-29 март, 2005, с. 16.
139. Чешко-болгарският стол. // Byzantinoslavica, LXIII, 2005, с. 259-260.
140. Поездки Мефодия в Константинополь (ЖМ, XIII). // Byzantinoslavica, LXIII, 2005, с. 267-268.
141. Из „Завръщане в Санкт Петербург“. // Любословие. Том 6. Шумен, 2005, с. 198-210.
142. Историческата антропология на Арон Гуревич. // Гуревич, А. Средновековният свят. Културата на мълчащото мнозинство. Превод: Е. Трендафилова. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2005, с. 5-14.
143. Борис Успенски – лингвист, семиотик, културолог. // Годишник на Шуменския университет «Епископ Константин Преславски». Факултет по хуманитарни науки. Том 18 А. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2005, с. 5-10.
144. Табу и име в Пространното житие на Константин – Кирил. // **Нѣстѣ оученикъ надъ оучителемъ своимъ**. Сборник в чест на проф. д-н Иван Добрев, член кореспондент на БАН и учител. Съставители Анна-Мария Тотоманова и Татяна Славова. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2005, с. 67-80.
145. К истокам поэтизации философии у славян. // Старобългарска литература, 33 – 34. В чест на Климентина Иванова, 2005, с. 179-186.
146. Горазд в Пространното житие на Методий. // Преславска книжовна школа. Т. 8. Изследвания в чест на доц. д-р Мария Тихова. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2005, с. 69-83.

147. Паметта на забравата. A felejtés emlékezerte // Haemus – Хемус. 3–4. Будапеща – Budapest, 2005, с. 17–18.

148. Из «Завръщане в Санкт Петербург» (αντιδρων). // The Tireses Secker. Неуморният търсач. Сборник по случай 30-годишната преподавателска и научноизследователска работа на доц. д-р Ивайло Петров. Шумен, Аксиос, 2005, с. 323–328.

149. Етнологическите основи на Ботевата поезия. // Историкии. 1. Юбилеен сборник 10 години специалност «История» в Шуменския университет. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски,,,“, 2006, с. 289–302. Вж. N 54.

LiterNet, N 8 (69),27.08.2005.

150. Именен показател (състав.). // Бичков, В. Под покроба на Св. София. (Духовно – естетическите основи на православната икона). Превод: Е. Трендафилова. София, ИК Захарий Стоянов, 2006, с. 319–331.

151. Кирило-методиевите ученици според най – старото житие на Наум. // Преславска книжовна школа. Т. 9. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски,,,“, 2006, с. 242–251.

152. Закопнелите за България. 1120 години от спасяването на кирило – методиевото дело. Akik Bulgária után sovarogtak: 1120 éve, hogy megmentették Cirill és Metód a jövonek. // Haemus - Хемус. 1. Будапеща – Budapest, 2006, с. 3–6.

153. Проф. Тотю Тотев и Велики Преслав. // Проф. Тотю Тотев и столицата Велики Преслав. София, Български писател, 2006, с. 9–15. (съвместно с П. Георгиев). Вж. N 124.

154. “Център” и “периферия” като метаезикови универсалии в средновековните преславски текстове. // Проф. Тотю Тотев и столицата Велики Преслав. София, Български писател, 2006, с. 409–419. Вж. N 86.

LiterNet, N 10(119), 12.10.2009.

155. Унгарски и други фрагменти. //Литературен вестник, бр. 24, 14–20 юни 2006, с. 4.

156. Смахът на цар Симеон. // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 52. Budapest, 2007, с. 421–424.

157. Кога е роден архиепископ Методий? // A bulgarisztika ma. Eredmények és tavlatok (Opera Slavica Budapestinensia. Simposia Slavica). Budapest, 2007, с. 121–127. Вж. N 101.

158. Смъртта и канонизацията на княз Борис – Михаил. Borisz – Mihály feidelem halála és szentté avatása. // Haemus – Хемус. 2. Будапеща – Budapest, 2007, с. 43–48.

159. Voila une belle morte (за топиката на историята в романа „Война и мир“). // Реката на времето. Река времен. Сборник статии в чест на проф. Людмила Боева (1934 –2001). София, УИ „Св. Климент Охридски,,,“, 2007, с. 289–299.

160. Провинции. // Пламък, L, 2007, 11 -12, с. 101-112.
161. Унгарски и други фрагменти. // Златоструй. Т. 10. Шумен, 2008, с. 14-31.
162. Сверх – поведение в българской культуре X в. // *Miscellanea Slavica: Сборник статей к 70-летию Бориса Андреевича Успенского*. Москва, *Индрик*, 2008, с. 311-319. Вж. 176.
163. Петербургские списки Хроники Георгия Синкелла. // *Историкии*. Т. 3. Юбилеен сборник в чест на доц. д-р Стоян Витлянов по случай неговата 60-годишнина. Шумен, *УИ „Епископ Константин Преславски“*, 2008, с. 349-358.
164. Българинът като културен посредник. // Българският език и литература на кръстопътя на културите. Международна конференция Сегед , Унгария, 21 – 22 май 2007 г. Том I. Szeged, 2008, с. 7-21. Вж. № 176.
- LiterNet, N 3(124),30.03.2010.
165. Кирилловский миф в XX веке. // *Význam kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda pre Európu*. Nitra, 2008, с. 169-182.
166. Топика истории и топика иллюзий: идея об овладении Константинополем в болгарской истории. // А. М. Панченко и русская культура. Исследования и материалы. Санкт Петербург, *Пушкинский дом*, 2008, с. 20-32.
167. Кога е канонизиран княз Борис-Михаил? // Християнската култура в средновековна България. Материали от Националната научна конференция по случай 1100 години от смъртта на Свети княз Борис. Велико Търново, *Фабер*, 2008, с. 125-128.
168. Картата на Карата (эпиплогът в „На чужда земя“). // Цветан Тодоров – теоретик и хуманист. Сборник в чест на Цветан Тодоров. София, *ИЦ Боян Пенев*, 2009, с. 117-132.
- LiterNet, N 5 (114),03.05.2009.
169. Праезикът на българската литература в творчеството на Юлия Кръстева и Цветан Тодоров.
- LiterNet, N 12(121),02.12.2009.
170. Днешната жена в една българо-унгарска поетическа антология (рецензия на: "22 съвременни български и унгарски поетеси". Съставители: П. Ватова и Св. Кьосева. София, 2005). // Златоструй. Том 11. Шумен, 2009, с. 25-31.
171. Литературата като майчин език (към 70-годишнината на Цветан Тодоров). // Актуални проблеми иноземної філології: лінгвістика та літературознавство. Міжвузівський збірник наукових статей. Випуск III. Донецьк, 2009, с. 398-407.
172. "Богословие" Иоанна Дамаскина в переводе Андрея Курбского. // Добре слово дати: Славистични изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Лиля Мончева. Шумен, *УИ „Епископ Константин Преславски“*, 2009, с. 29-43.
173. Вечният праезик. Цветан Тодоров на 70 години. // Хемус. 1. Будапеща, 2009, с. 43-49.

174. Миниатюри. // Хемус 1. Будапеща, 2009, с. 18-22.
175. Предговор. // Bolgar irodalmi antologia. A kezdetektol 1878-ig. Opera Slavica Budapestinensia. Literae Slavicae. Budapest, 2009, с. 10.
176. КУЛТУРЕН ПОСРЕДНИК (Българинът като културен посредник). // Концепти на българската култура. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 2010, с. 216-231. Вж. № 164.
177. Сверх-поведение в българской культуре X века.// Концепти на българската култура. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2010, с. 274-284. Вж. N 162.
178. Принос в изследването на славяно-византийските хроники.// Slavia, 79, 2010, с. 432-439 (Рецензия на: Тотоманова, А. М. Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел. София, УИ "Св. Климент Охридски", 2008 (Университетска библиотека, N 474).
179. Лъв Математик и Константин-Кирил.// **АКИ БЪЧЕЛА ЛЮБОДЕЛНА.** Юбилеен сборник в чест на доц. д-р Цветанка Янакиева, ст. н. с. II степен, д-р Павел Георгиев и доц. Валентин Кулев. Шумен, 2010, с. 29-34.
180. Национален характер и научен канон. // "България, земя на блажени". „In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на проф. дин Йордан Андреев. Велико Търново, *Ивис*, 2010, с. 633-638. Вж. N 111.
181. Царь и хроника: Преодоление образа в поведени Ивана Грозного.// Факты и знаци. Исследования по семиотике истории, Вып. II. Под редакцией Б. А. Успенского и Ф. Б. Успенского. Москва, *Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета*, 2010, с. 111-123.
182. Предговор.//Bolgar irodalmi antologia. II.1878-1945.Budapest, *Balassi-Kiado*, 2010.
183. Младостта на цар Симеон.// Преславска книжовна школа. Том 11. Шумен, УИ "Епископ Константин Преславски", 2011, с. 73-107.
184. Цар-симеоновият гастрол на 9 IX 923/924: деконструкция на архитипа.//ОТТУКА ЗАПОЧВА БЪЛГАРИЯ. Материали от Втората национална конференция по история , археология и културен туризъм „Пътуване към България,, – Шумен, 14-16 0.5.2010 година. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски,, 2011, с. 311-329.
185. Де е написан Канон за апостол Андрей от Наум.// Magyarország és a Balkán valósi és társadalmi kapcsolatai. Обществени и религиозни връзки между Унгария и Балканите. Будапеща, *Български културен форум, Budapest, Bolgár Kulturális Fórum*, 2011, с. 65-72. Вж. N 188.
186. Цялото небе.// Златоструй. Сборник за литература, литературна критика и изкуство. Книга петнадесета. Велико Търново, *Фабер*, 2011, с. 20-23.
187. Цар Симеон в Най-старото житие на Наум и в Златоструя.// Преславска книжовна школа. Том 12. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски,, 2012, с. 239-247.

188. Мисионерска саможертва: Наумовият канон за апостол Андрей е написан вероятно във Велика Моравия. // *За буквите*, XXXIV, 37, май 2012, с. 9. Вж. N 185.

189. Нов препис на трактата *За буквите* от Черноризец Храбър. // Старобългарската ръкописна книга – съдба и мисия. В памет на проф. Куйо М. Куев по случай 100-годишнината от рождението му. Велико Търново, УИ „Св. Св. Кирил и Методий“, 2012, с. 127-131.

❖ Редакция и съставителства

1. Димитров, П. Петър Черноризец. Шумен, *СДК-Шумен ООД*, 1995 (съставителство - заедно с Д. Димитрова, научна редакция и послеслов).

2. Чавдаров, Р. Помагало по история на славянските литератури. Част II. Славянски модернизъм. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 1998 (научна редакция).

3. Якобсон, Р. Езикът на поезията. Превод: Е. Трендафилова, А.-М. Тотоманова, Ст. Атанасов и Р. Чавдаров. София, ИК *Захарий Стоянов*, 2000 (съставителство, предговор и научна редакция).

Личева, А. Българският Якобсон. // *Култура*, 2000, бр. 12 от 31 март.

Ефтимов, Й. Можела да бъде и „весела наука“. // *Литературен вестник*, 2003, бр. 9 от 5 март.

4. Бичков, В. Кратка история на византийската естетика. Превод: Е. Трендафилова и Т. Танчева. София, *Тавор*, 2000 (предговор и научна редакция).

5. Аверинцев, С. Ранновизантийската литература: традиции и поетика. Превод: Е. Трендафилова. София, *Тавор*, 2000 (съставителство и предговор).

Личева, А. Още за присвояването на Аверинцев. // *Култура*, 2000, бр. 40 от 13 октомври.

6. Мончева, Л. Русская литература XVIII века. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2002 (научна редакция).

7. Ваташки, Р. Пловдивската епархийска църква и римокатолическите мисии в епархията (средата на XIX до 30-те години на XX век). Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2004 (отговорен редактор).

8. Пенев, Пл. Преносима памет. София, ИК *Стигмати*, 2007 (редакция).

9. Пенев, Пл. Дневник от другия ден. София, ИК *Стигмати*, 2009 (редакция).

10. Митева, Кр. Повестта „Жетварят“ на Йордан Йовков-литературни и културни диалози. Велико Търново, *Фабер*, 2009 (научна редакция).

11. Пенев, Пл. Критическа хроника. Сборник. Литературен клуб. (Електронно издание). 2012 (научна редакция).

❖ **Участие в редколегии на научни сборници и периодични издания**

1. Преславска книжовна школа. Т. 1. УИ „Св. Климент Охридски“, София, 1995.
2. Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. УИ „Епископ Константин Преславски“, Шумен, 1996.
3. Преславска книжовна школа. Том 2. Изследвания в чест на акад. Александър Панченко. Шумен, 1997.
4. Трудове на катедрите по история и богословие. 1, Шумен, Антос, 1997.
5. Кирил Христов: Нови изследвания. Шумен, Антос, 1997.
6. Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Том 14 А. Филологически и богословски науки. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 1997 (главен редактор).
7. Преславска книжовна школа. Том 3. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 1998.
8. Преславска книжовна школа. Том 4. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 1999.
9. Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Факултет по хуманитарни науки. Том 15 А. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2000 (главен редактор).
10. Трудове на катедрите по история и богословие. 4. Шумен, Антос, 2001.
11. Преславска книжовна школа. Том 5. Изследвания в чест на проф. д.и.н. Тотю Тотев. София, АИ „Проф. Марин Дринов“, 2001 (отговорен редактор – съвместно с акад. В. Гюзелев).
12. Преславска книжовна школа. Том 6. София, АИ „Проф. Марин Дринов“, 2002.
13. Глѡвнигы кѡннжнгыѡ. Архив за старобългарски извори. Шумен, 2003 (отговорен редактор).
14. Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Факултет по хуманитарни науки. Том 16-17 А. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2003 (главен редактор).
15. Преславска книжовна школа. Том 7. Изследвания в чест на проф. Иван Гълъбов. Шумен, УИ „Константин Преславски“, 2004.
16. Глѡвнигы кѡннжнгыѡ. Архив за старобългарски извори. Т. 2. Шумен, 2004 (отговорен редактор).

17. Преславска книжовна школа. Том 8. Изследвания в чест на доц. д-р Мария Тихова. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2005 (отговорен редактор).
18. Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Факултет по хуманитарни науки. Том 18 А. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2005 (главен редактор).
19. Трудове на катедрите по история и богословие. 5. В памет на Пейо Димитров. София, АИ „Марин Дринов“, 2005.

❖ Вътрешен рецензент на издания

1. Панайотов, В. Нова христоматия по старобългарска книжнина. Том 1. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 1998.
2. Колева, В. Естетика и ритуал. Женската красота в българските народни песни. Бургас, Матаник-М, 1999.
3. Ваташки, Р. Късни кокичета. Шумен, Аксиос, 2001.
4. Преславска книжовна школа. Том 12. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2012.
5. Сивриев, С. ЕКЗЕГЕЗИ. Из историята на българската литература. София, Карина-Мариана Тодорова, 2012.
6. Иванова, Д. Служебен миней за април (ръкопис № 316 от сбирката на ЦИАИ - София). Главният книжнина, кн. 5, Шумен, 2012.
7. Цанов, С. Историята – събития и текстове. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2013.
8. Преславска книжовна школа. Том 13. Шумен, Издателство „Фабер“, 2013.

❖ Научно ръководство на докторанти

1. Грета Стоянова - *Църковното сказание и старобългарската литература от края на IX-началото на X век*. Защитена през 2002.
2. Кремена Митева - *Повестта „Жетварят“ на Йордан Йовков: текстология и междутекстовост*. Защитена през 2005.
3. Пламен Пенев - *Поезията на Иван Цанев в контекста на съвременната българска литература*. Защитена през 2008.
4. Александър Дюлгерев - *Трактатът на Методий Олимпийски „За свободната воля“ и старобългарската философско-богословска литература от IX-X век*.
5. Беата Будай - *Нечистата сила в творчеството на Елин Пелин и Йордан Йовков*.

6. Ася Юричкай - *Българските апокрифни молитви в сравнение със сръбските, словенските, хърватските и унгарските* (научен консултант).

❖ **Участие в научни проекти**

1. Концепти на българската култура. Речник. // Шуменски университет "Епископ Константин Преславски". Приключил през 2010 г.
2. Изследване и издаване на писмени паметници, свързани със славянската културна традиция на Балканите. Приключил през 2011 г.
3. Писмената култура на Българският Златен век. Източници и традиции. МОН, Национален фонд „Научни изследвания„ (НФНИ). 2011-2013.
4. История и историзъм в православния славянски свят. Изследване на идеите за история. // Софийски университет "Св. Климент Охридски" (НФНИ).

❖ **Участие в други редакции и организации**

1. Член (1974-1978) и творчески ръководител (1978-1980 и 1984-1988) на Студентски литературен клуб „Боян Пенев„ при ВПИ - Шумен. През 1980 г. клубът бе обявен за един от най-добрите в страната.
2. Член на редколегията на вестник „Студентски глас„ при ВПИ-Шумен (1975-1978)
3. Главен редактор на вестник „Студентски глас„ (1987-1990).
4. Главен редактор на литературното списание „Криле“, орган на българските студенти и аспиранти в Москва (1981-1984).
5. Член на Съюза на учените в България – от 1985 г.
6. Член на Дружеството на писателите в Шумен – от 1988 г.
7. Член на Специализирания научен съвет по литературознание към ВАК (1998-2006).
8. Член на настоятелството на Държавната школа по изкуствата – Шумен (2000-2005).
9. Председател на Експертния съвет по култура към Община Шумен (2003-2005).
10. Член на редколегията на вестник „Литературен месечник“ - Шумен (2003-2005).
11. Член на журито на Националната награда за поезия „Иван Пейчев“ – от 2005 г.

❖ **Участие в студентски и аспирантски (докторантски) научни кръжоци и семинари**

1. Кръжок по литературна критика във ВПИ – Шумен с ръководител гл. ас. д-р Пейо Димитров – 1975 -1976, секретар, прочетени 3 доклада.

2. Кръжок по стара българска литература във ВПИ – Шумен с ръководител гл. ас. д-р Пейо Димитров - 1976 – 1978, председател, прочетени два доклада. От 1984 до 1988 – ръководител.
3. Студентски литературен клуб „Боян Пенев„ във ВПИ – Шумен с ръководител доц. Николай Димков-1974 – 1978, прочетени 7 рецензии. От 1978 до 1980 и от 1984 до 1988 – творчески ръководител. През 1980 г. клубът бе обявен за един от най – добрите в страната.
4. Семинар по староруска литература и иконография в МГУ „ М.В.Ломоносов” с ръководител проф. В. В. Кусков, 1980 – 1983, прочетен 1 доклад.
- 5.Семинар по староруска литература и език в МГУ с ръководители проф. Б. А. Успенски и проф. В. М. Живов, 1981- 1984, прочетени 2 доклада.
- 6.Секция по староруска литература в Института за световна литература (ИМЛИ) в Москва с ръководител проф. А.Н. Робинсон, 1981-1984, 1993, прочетен 1 доклад.
7. Семинар по съвременна руска и съветска поезия в Литературния институт „М. Горки„ в Москва с ръководител проф. Лев Ошанин – 1981–1984, прочетени 2 рецензии.
8. Научна група *Лексис* на българските аспиранти в МГУ, 1983-1984, прочетени 2 доклада.
9. Секция по староруска литература в Института по руска литература (ИРЛИ, Пушкински дом) в Ленинград - Санкт Петербург, с ръководител акад. Д. С. Лихачов, 1982 и 1991 – 1995, прочетен 1 доклад.

❖ Лекционни курсове, спецкурсове и семинарни занятия

В ШУ „Епископ Константин Преславски„:

1. Стара българска литература - I БФ Р, З.
2. Стара руска литература - I РФ Р, I БРФ Р.
3. Руски фолклор - I РФ Р.
4. Увод в кирилometодиевистиката - I БФ З.
5. Основи на славистиката - II БФ З.
6. Старобългарска духовна книжнина – I Теология Р, З.
7. Нова българска литература - II БФ З.
8. Увод в европейската култура на XX век - I История Р, II Журналистика Р.
9. История на българската литература (общ курс) – I История Р.
10. Семиотика на историята - IV История, магистри.
11. Преславската цивилизация - III БФ Р.
12. Цар Симеон и Константинопол - II БФ Р.
13. Увод в културата на Цар - симеоновата епоха - III БФ Р .
14. Византийската цивилизация – БФ Р, История Р, БЕИ Р, БРФ Р, Теология - за всички курсове (съвместно с проф. Т.Тотев).

В Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“:

1. Стара българска литература - I БИ Р, I БРЕ Р, I БФЕ Р, I БАЕ Р, I БГЕ Р, I БНЕ Р.
2. Увод в европейската култура на XX век - III БФ З.

Във Варненския свободен университет „Черноризец Храбър“:

1. Руски цивилизационни теории (от Хомяков до евразийството) - IV Международни отношения Р.
2. Православната славянска цивилизация - IV Политология Р, З.

В Кърджалийския педагогически институт „Любен Каравелов“:

1. Стара българска литература - I БАЕ Р, I БТЕ Р, I БФ Р.
2. Старобългарска духовна книжнина - III Теология Р, З.

В Педагогически колеж - Добрич

1. Стара българска литература - II БФ Р.
2. Увод в европейската култура на XX век - I Библиотекарство, З.

В Санктпетербургския държавен университет

1. Българска възрожденска литература - II БФ Р.
2. Нова българска литература - III БФ Р.
3. Най-нова българска литература - IV БФ Р.
4. Българска литературна критика - IV БФ Р.
5. Българска изкуствоведска терминология, практически занятия в Италианската и Испанската зала на Ермитажа - III, IV БФ Р.
6. Практически български език - I, II, III БФ Р.

В Будапещенския държавен университет (ELTE).

1. Стара българска литература - I БФ Р.
2. Българска възрожденска литература - II БФ Р.
3. Нова българска литература - III БФ Р.
4. Най-нова българска литература - IV БФ Р.
5. Българска дисидентска литература - IV БФ Р.
6. Български празничен фолклор - II БФ Р.
7. Световни измерения на съвременна България: музикално и изобразително изкуство, техника, спорт и др. - III, IV БФ Р.
8. Литература и кино (върху български материал след 1950 г.) - III, IV БФ Р.
9. Практически български език - I, II, III, IV БФ Р.

❖ **Награди**

1. Национална награда за студентска литературна критика „Боян Пенев“, - 1978 г.
2. Почетен диплом и значка на Националния съвет по художествена самодейност за ръководството на Студентски литературен клуб „Боян Пенев“ - 1980 г.
3. Годишната награда за статия на вестник „Литературен форум“ - 1991 г.

4. Наградата на Шумен – 2001 г.
5. Почетен медал на ШУ „Епископ Константин Преславски„ – 2001 г.

❖ **Библиография**

1. Куцаров, Ив. Славяните и славянската филология. Очерк по история на славистиката и българистиката от втората половина на XIX до началото на XX век. Пловдив, *Издаелство на Пловдивския университет*, 2002, с.352 – 353.
2. Димитрова, Д. Трендафилов, Христо. // Кирило–Методиевска енциклопедия. Том IV. Т-Я. Допълнение. София, *АИ „Марин Дринов“*, 2003, с. 161-163.
3. (Б.а.) Трендафилов, Христо. // Шуменска област. Енциклопедия. София, *Захарий Стоянов*, 2011, с. 787–788.

I
ТЕОРИЯ,
БИБЛЕИСТИКА,
ПРЕВОДИ

ИМЯ И ТИТУЛ

Борис Успенский (Москва)

Этимология титулов часто весьма прозрачна, и тем не менее ее рассмотрение может представлять большой интерес для истории культуры: в титулах, также как в эмблемах, монетах, печатях и т. п., прослеживаются самые разнообразнейшие традиции и прежде всего культурная ориентация.

Это вполне очевидно при заимствовании титулов. Особенно же интересны при этом случаи, когда обозначение монарха (правителя) восходит не к титулу как таковому, а к имени собственному. Так, например, славянское слово *царь* восходит к имени Гая Юлия Цезаря (Фасмер, IV, с. 290–291)¹, слово *король* — к имени Карла Великого (Фасмер, II, с. 333–334), литовское *valdymieras* (“правитель”) — к имени Владимира Святого (Fraenkel, 1955–1965, с. 1188).

Как это происходит? Каким образом имя собственное превращается в титул?

В некоторых случаях этот процесс может быть прослежен с относительной подробностью. Так, после смерти Гая Юлия Цезаря, с возникновением империи, его имя (*Caesar*) становится устойчивым компонентом наименования римских императоров². Первоначально оно фигурировало как имя собственное и лишь впоследствии превращается в апеллатив³. Будучи заимствовано в другие традиции, это слово окончательно теряет характер собственного имени и оказывается элементом титула в собственном смысле.

Так можно объяснить происхождение титула *царь*. Но возможно ли объяснить подобным образом происхождение славянского титула *король* или литовского наименования *valdymieras*? Кажется, у нас нет для этого оснований, и

¹ К этому же имени восходит греч. *kai-sar* или нем. *Kaiser*.

² Гай Октавий, будущий император Август, стал именоваться «Цезарем» после того, как был усыновлен Гаем Юлием Цезарем (своим двоюродным дедом) в 45 г. до н. э. Это отвечало римской традиции наименования при усыновлении: при рождении он был назван Гаем Октавием (Gaius Octavius) вслед за своим родным отцом, Гаем Октавием; после усыновления он стал Гаем Юлием Цезарем Октавианом (Gaius Julius Caesar Octavianus) вслед за своим приемным отцом. Приняв титул императора, Октавиан изменил его употребление: он стал писать его на месте личного имени: «Imperator Caesar divi Iulii filius» (42 г. до н. э.); слово *Caesar* в именительном падеже относится здесь к самому Октавиану, а не к Юлию Цезарю (имя которого стоит в родительном падеже); это свидетельствует об ассоциации слов *Imperator* и *Caesar*. Позднее, когда Сенат присвоил ему наименование *Augustus* (27 г. до н. э.), его титул принял форму: «Imperator Caesar divi filius Augustus». Его преемник, Тиберий (Tiberius Claudius Nero), был усыновлен Августом в 4 г. н. э. с именем «Tiberius Iulius Caesar»; таким образом устанавливается прецедент, когда император назначает преемника, усыновляя его и давая ему имя «Цезарь».

³ Слово *Caesar* определенно превращается в апеллатив уже в 68/69 г. н. э. — в так называемый «год четырех императоров», когда после самоубийства Нерона на протяжении короткого периода времени четыре императора (Гальба, Отон, Вителлий, Веспасиан) сменяют один другого и появляется форма мн. числа: *Caesares*.

приходится предполагать, что славяне и литовцы ориентировались на образ могущественного правителя, который олицетворялся — в преданиях? — в образе Карла или Владимира.

Как бы то ни было, коль скоро речь идет о титуле, его усвоение в принципе должно иметь ритуальный характер, предполагая ту или иную формулу с перформативным значением. В этой связи обращают на себя внимание два эпизода, о которых рассказывают русские летописи (см. о них: Литвина и Успенский, 2006, с. 434–435).

В Ипатьевской летописи описывается, как в 1148 г. Изяслав Мстиславович, князь киевский, вступает в Новгород (где княжил его сын, Ярослав Изяславич), призывая их выступить против своего стрья (брата отца), князя Юрия Владимировича (Долгорукого). Новгородцы и псковичи, собравшись на вече, ему отвечают: «Ты наш кн[я]зь, ты наш Володимирь, ты наш Мьстиславъ» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 370): они признают Изяслава Мстиславича своим князем, называя его при этом именем его деда (Владимира Всеволодовича Мономаха) и отца (Мстислава Всеволодовича Великого).

Сходным образом Летописец Переяславля Залесского рассказывает, как князь Ярослав Всеволодович, сын Всеволода Большое Гнездо, в 1213 г., вступив в Переяславль, сообщает жителям города (Переяславля), что отец его умер, завещав ему Переяславль, и спрашивает их, согласны ли они принять его князем, как принимали его отца. Те отвечают: «Велми, г[о]с[поди]не, тако буди, ты наш г[о]с[поди]нь, ты Всеволодь» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 130).

В обоих случаях, признавая его своим господином, горожане называют князя не его собственным именем, а именем его отца (в первом случае — как отца, так и деда).

Приведем еще пример, где подобное обращение звучит в устах не горожан, а князя, который выражает таким образом свою вассальную зависимость от другого князя (этот пример был любезно указан нам Ф. Б. Успенским). Согласно Ипатьевской летописи, в 1288 г. Юрий Львович, князь белзский (будущий князь галицко-волынский), просил у своего стрья, волынского князя Владимира Васильковича⁴ отдать ему Берестье (Брест). Тот отказался это сделать и отправил посла к своему двоюродному брату, луцкому князю Мстиславу Даниловичу, призывая того ничего не давать Юрию Львовичу. Выражая свою готовность подчиниться воле Владимира Васильковича, Мстислав Данилович отвечал: «Ты же ми брать, ты же ми w[те]ць мои, Данило король, яже ми еси приаль подь свои роуцк, а что ми велишь, а ъ радъ, господине, тебе слоушаю» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 912). Таким образом, Мстислав Данилович называет своего двоюродного брата именем своего отца, Даниила

⁴ В данном случае стрьем называется двоюродный брат отца. Отцом Юрия Львовича был галицкий князь Лев Данилович, сын князя Даниила Романовича, внук князя Романа Мстиславича. Даниил Романович Галицкий приходился дядей Владимиру Васильковичу (он был родным братом его отца, Василько Романовича).

Романовича Галицкого (который в 1253–1254 гг. был помазан и коронован как король, см.: Успенский, 1998, с. 14, примеч. 1)⁵.

Разумеется, это очень напоминает наименование правителя «новым Давидом», «новым Константином», «новым Владимиром» или же, например, «вторым Всеволодом» (как это значится на ктиторской надписи Нередицкой церкви)⁶ и т. п.⁷.

Существенно, однако, что в данном случае правитель называется так не в 3-м, а во 2-м лице, т. е. к нему непосредственно о б р а щ а ю т с я таким образом, и это обращение, как кажется, имеет перформативный характер, обозначая именно признание князя как легитимного государя.

Следует подчеркнуть, вместе с тем, что в случае наименования кого-либо «новым» или «вторым» Давидом, Константином и т. п. имеет место сопоставление его с названным лицом или, иначе говоря, уподобление его этому лицу⁸; в данном же случае, как кажется, имеется в виду его прямое отождествление.

Добавим, наконец, что при наименовании «новым (вторым)» Давидом, Константином и т. п. речь идет о характеристике идеального правителя, образ которого и олицетворяет названное лицо (т. е. Давид, Константин и т. д.); между тем, в приведенных примерах имеется в виду другое, а именно, признание юридических полномочий князя (права княжить в том или ином месте или вообще распоряжаться тем или иным образом). Так, в первых двух эпизодах, которые были рассмотрены выше, речь идет о легитимности князя, основанном на праве преемства. В одном из них власть Изяслава Мстиславича над Новгородом признается столь же законной, как и власть его деда (Владимира Мономаха) и отца (Мстислава Великого, который, кстати, долгое время княжил в Новгороде). В точности так же в другом эпизоде власть Ярослава Всеволодовича над Переяславлем признается столь же законной, как и власть его отца (Всеволода Большое Гнездо). Наконец, в третьем эпизоде проявляются вассальная зависимость Мстислава Даниловича по отношению к Владимиру Васильковичу, признание его права отдавать распоряжения.

Нельзя ли предположить, что такого рода формула могла — в каких-то случаях — способствовать переходу имени собственного в титул?

⁵ При этом сам Мстислав Данилович в грамоте 1289 г. именуется себя: «Се азъ князь Мстиславъ, с[ы]нь королевъ, внуокъ Романовъ» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 932), т. е. он называет себя сыном Даниила Романовича и внуком Романа Мстиславича; слово «король» выступает при этом как имя собственное, обозначая короля Даниила. Таким образом, наряду с примерами, когда имя собственное превращается в титул (что и является темой настоящей работы), возможны и случаи, когда титул превращается в имя собственное.

⁶ На фреске в церкви Спаса Нередицы изображен новгородский князь Ярослав Владимирович, который уподобляется новгородскому же князю Всеволоду Мстиславичу.

⁷ Так собственно это и трактуется в работе: Литвина и Успенский, 2006, с. 43. К традиции наименования такого рода см., в частности: Успенский, 1998, с. 235, а также с. 122 (примеч. 13), 456 (примеч. 54), 471 (примеч. 7).

⁸ Это очень ясно, например, у Пушкина: «Второй Чедаев, мой Евгений / Боясь ревнивых осуждений / В своей одежде был педант...» («Евгений Онегин», I, 25).

Характерным образом сербские государи династии Неманичей (XIII–XIV вв.) при вступлении на престол принимали имя Стефан — по имени великого жупана Стефана Немани (1113/1114–1200), родоначальника династии, заложившего основу сербского государства. В 1196 г. он отрекся в пользу своего второго сына, которого также звали Стефаном (ок. 1165–1228), ставшим затем королем Сербии (Стефан Первовенчанный)⁹. Уже дети последнего Радослав и Владислав получают имя Стефан при вступлении на престол (называясь, соответственно, Стефан Радослав и Стефан Владислав).

Если при этом и не произносилась формула, аналогичная цитированным выше русским фразам (типа «ты еси Стефан»), то содержание такого рода, несомненно, подразумевалось.

Аналогичное явление может наблюдаться в церковной сфере, где иерарх может прямо ассоциироваться с предполагаемым основоположником церковной традиции. Так, например, у несториан католикос всегда принимает имя Симон, называя себя именем апостола Симона Зилота (Attwater, 1937, с. 226).

Нечто похожее, хотя и в другой форме, имеет место у католиков, где каждый папа отождествляется с апостолом Петром. Начиная по крайней мере с V в. на Западе предполагается, что папа представляет собой мистическое воплощение Петра (см.: Успенский, 1998, с. 478–482): считается, что Петр живет в папе, говорит и действует через него; иначе говоря, каждый папа понимается как «земной Петр»: слова его и действия имеют такую же силу, как если бы принадлежали самому Петру¹⁰. Речь идет, таким образом, не о преемственной связи с апостолом Петром как первым римским епископом, а о прямой и непосредственной связи с ним: каждый папа связан с Петром именно непосредственно (а не через своего предшественника). Определение папы римского как «викария Христа» ("vicarius Christi"), которое появляется в конце V в. (при папе Геласии I, 492–496) и становится общеупотребительным при папе Иннокентии III (1198–1216), также указывает на соотнесение со св. Петром, поскольку с начала V в. именно так называется св. Петр; тем самым, папа оказывается в том же отношении к Петру, что Петр — к Христу («caput omnium ecclesiarum») или, что то же, как глава вселенской Церкви («caput ecclesiae»); так называется уже папа Целестин I и затем Лев I¹¹.

⁹ В 1217 г. он получил королевский титул от папы римского, в 1222 г. он был коронован снова, уже по православному обряду, своим братом св. Саввой, архиепископом Сербским (см.: Успенский, 1998, с. 515–516). В бытность великим жупаном, вплоть до венчания королевской короной (1217 г.) его имя полностью повторяло отцовское — Стефан Неманя (указано А. А. Туриловым).

¹⁰ Об этом говорится уже при папе Целестине I (422–432) и затем — особенно настойчиво — при папе Льве I (440–461).

¹¹ Естественным следствием такого понимания является представление о догматической непогрешимости папы; в дальнейшем оно закономерно приводит к принятию догмата непогрешимости.

Итак, с точки зрения католиков, каждый папа и есть Петр, и слова Христа, обращенные к апостолу Петру: «Ты еси Петр» (Матф. XVI, 18), относятся и каждому преемнику последнего на римской кафедре. Петр имманентно присутствует в каждом папе и имплицитно — в его наименовании¹². Это проявляется в том, что принимая новое имя после избрания на римскую кафедру папа не может выбрать имя «Петр»: став папой, он уже им является.

Более того: сама необходимость изменения имени при поставлении папы определенным образом оказалась связанной, видимо, с невозможностью носить имя Петр (см.: Giebauf, 2001, с. 69-70, 73). Первый бесспорный случай такого рода имел место в 983 г., когда Петр, епископ павийский, становится Иоанном XIV: он не мог оставаться Петром — с именем, которое получил при крещении. Вскоре после этого папой становится Сергей IV (1009–1012), по прозвищу «Os Porci» или «Висса Порса», т. е. «Свиное рыло»; его мирским именем тоже было Петр, и смена имени объясняется так же, как и в случае Иоанна XIV (983-984)¹³. Именно с понтификата Сергея IV принятие папой нового имени становится нормой — вплоть до наших дней¹⁴. И в дальнейшем кандидаты на папский престол, именующиеся Петром, всегда отказываются от этого имени¹⁵.

Мы говорили о случаях превращения собственного имени в титул. Но возможны и обратная ситуация, когда, напротив, титул превращается в собственное имя. Особенно любопытна в этом отношении история имени "Магнус". Как свидетельствует Снорри Стурлуссон в «Саге об Олаве Святом», это имя появляется в Скандинавии и восходит к титулу Карла

¹² Константин (Кирилл) Стилб (Stilbhv"), митрополит кизический, в своем антикатолическом трактате, написанном около 1204 г., упрекает католиков в том, что те верят, что «папа не наследник Петра, но сам Петр» (Dargouzes, 1963, с. 72).

¹³ В базилике св. Иоанна Латеранского читается эпитафия: «Sergius ex Petro sic vocitatus erat, Ductus mente ría» («Он был назван из Петра Сергием, руководимый благочестивым разумом»).

¹⁴ После Сергея IV были только два папы, которые сохранили свое крестильное имя: Адриан VI (1522–1523) и Маркелл II (1555), а также два антипапы: Теодерик (1100–1101) и Альберт/Адальберт (1101).

¹⁵ Таких случаев было довольно много: Иоанн XIV (983–984), Сергей IV (1009–1012), Гонорий II, антипапа (1061–1064), Аналект II, антипапа (1130–1138), Иннокентий V (январь – июнь 1276), Иоанн XXI (1276–1277), Целестин V (1294–1296), Николай V, антипапа (1328–1333), Климент VI (1342–1352), Григорий XI (1370–1378), Бонифаций IX (1389–1404), Бенедикт XIII, антипапа (1394–1417), Александр V, антипапа (1409–1410), Павел II (1464–1471), Павел IV (1555–1559), Александр VIII (1689–1691).

Среди пап был только один св. Петр — Целестин V (1294–1296), в миру Пьетро дель Морроне (он был ранее отшельником), который оставил папский престол и снова стал называться «братом Пьетро». После этого он был арестован своим преемником Бонифацием VIII, умер в заточении и уже в этом качестве был канонизирован в 1313 г. как исповедник (по настоянию Филиппа IV, короля Франции, выступавшего против Бонифация VIII). Это — исключение, подтверждающее правило.

Великого (*Magnus* “Великий”)¹⁶; впервые так назван был Магнус Добрый (1024–1047), побочный сын Олава Святого; в дальнейшем имя Магнус закрепляется в норвежской традиции престолонаследия в качестве специального имени для бастарда, который призван занять на троне место отца (см.: Успенский, 2001, с. 12–13). Вообще говоря, использование слова, обозначающего титул, в качестве личного имени или прозвища, отнюдь не является редкостью. Так, например, среди древнерусских личных имен (прозвищ) можно встретить такие имена, как *Боярин, Князь, Король, Салтан, Бискуп* (Тупиков, 1903, с. 119, 239, 254–255, 404, 104), ср. также *Владыка, Посол, Атаман, Поп* (с. 143, 374, 88–89, 370–371) — не говоря уже о таком прозвище, как *Великой* (с. 138). Особенностью имени Магнус является то, что имя это является не прозвищем, а крестильным именем: Магнус Добрый, как и последующие норвежские конунги, получает это имя при крещении.

Цитируемая литература

- Литвина и Успенский, 2006 — А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. Москва, 2006
- ПСРЛ, I–XLIII — Полное собрание русских летописей. Т. I–XLIII. Санкт Петербург. (Петербург, Ленинград) – Москва, 1841–2004
- Тупиков, 1903 — Н. М. Тупиков. Словарь древнерусских личных собственных имен. — Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. Т. 6. Санкт Петербург, 1903, с. 57–915. Репринт (под ред. Ф. Б. Успенского): Москва, 2005
- Успенский, 1998 — Б. А. Успенский. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). Москва, 1998

¹⁶ При этом наименование Карла «Великим» первоначально было связано, по-видимому, с тем, что у него был сын Карл, которого называли Карлом Юным — иначе говоря, с необходимостью различать двух Карлов, великого и малого. В свое время германцы не давали имя живого отца; нарушение этой традиции начинается, по-видимому, у франков, а именно, у Каролингов, которые начинают давать детям свое имя. Так, Пипин Короткий (714–768) называет Пипином своего младшего сына (в 759 г.), а Карл Великий (742–814), сын Пипина, дает своему старшему сыну от брака с Хильдегардой — первому сыну, родившемуся во время его правления, и, видимо, первому законному его сыну, — имя Карл (в 772 г.). В свою очередь, Людовик Благочестивый (778–840), сын Карла Великого, дает свое имя — Людовик — одному из своих сыновей (в 805 г.). При этом остальные дети Пипина Короткого, Карла Великого и Людовика Благочестивого были названы в честь скончавшихся родичей — в соответствии с традицией.

«Великим» (*Magnus*) Карла начали называть так задолго до его императорской коронации 800 г. — можно предположить, что это случилось после рождения Карла Юного. Впоследствии — как кажется, в связи с императорской коронацией — это наименование, по-видимому, было переосмыслено как панегирическое. Во время этой коронации римский народ в соборе св. Петра провозглашает Карла «Августом» и «Великим»: «*Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatore [sic!] vita et victoria!*» (Duchesne, II, с. 7, § 23), и в дальнейшем данное наименование входит в его титул. См.: Успенский, 2012, с. 28.

- Успенский, 2001 — *Ф. Б. Успенский*. Имя и власть: выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. Москва, 2001
- Успенский, 2012 — *Б. А. Успенский*. Из истории имянаречения: Запрет на повторение имени отца при наименовании ребенка. — В: Именослов: История языка, история культуры. Под ред. Ф. Б. Успенского. Москва, 2012, с. 26–33
- Фасмер, I–IV — *Макс Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополнения О. Н. Трубачева, т. I–IV. Москва, 1964–1973
- Attwater, 1937 — *D. Attwater*. Dissident Eastern Churches. Milwaukee, Wisconsin, [1937]
- Darrouzès, 1963 — *J. Darrouzès*. Le mémoire de Constantine Stilbés contre les Latins. — *Revue des études byzantines*, t. XXI, 1963, p. 50-100
- Duchesne, I–III — *Le liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par *L. Duchesne*, t. I–III. Roma – Paris, 1886-1957 [t. I–II. Roma, 1886-1892. Репринт: Paris, 1955-1957]; t. III. Paris, 1957]
- Fraenkel, 1955–1965 — *E. Fraenkel*. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg–Göttingen, 1955–1965
- Gießauf, 2001 — *J. Gießauf*. Überlegungen zu den Anfängen päpstlicher Namenwechsel. — “Acta onomastica”, XLI–XLII, 2001, S. 63–96

NAME AND TITLE

Boris Uspensky

The article analyses the various relations between a ruler’s name and his title, the transformation of the personal name into a title. By means of specific examples from literature, this analysis demonstrates the likening, or the direct identification with a particular person. There are also examples of the peculiarities in naming catholic popes and of the transformation of a title into a personal name in some ancient traditions.

“THESE BLASPHEMOUS RUSTIC SCRIPTURES”
(Indigenous Apocryphal Heritage of *Slavia Orthodoxa*)

Florentina Badalanova Geller (Berlin/London)

1. Framework of reference

In 1845, the assiduous Russian philologist Viktor Grigorovich discovered among the Slavonic manuscripts kept in the Slepche Monastery a text, which he believed to be a fragment from the apocryphal *Discussion between the Three Saints*; he identified it as a Bulgarian/Serbian redaction of the erotapocriseis. He copied it, and his notes were subsequently published by Ia. Shchapov [1863: 91].¹ The manuscript that Grigorovich discovered and described was lost, and his notes represent the only surviving evidence for the existence of what is now considered to be a unique South Slavonic redaction of an indigenous apocryphon designated as *The Sea of Tiberias*. Some years later Grigorovich — searching for other manuscripts scattered around in the vast lands of the Russian Empire — set off to the city of Cheboksary [Чебоксары], once part of the Kazan province (currently the capital of the Republic of Chuvashia). There he came across another manuscript containing a text similar to the Slepche account, but considerably larger with a more elaborate storyline. The text was published subsequently by Mochul'skii [1887 (18: 4): 173-177] and was thus included in a broader discussion about the phenomenon which some 19th century scholars labeled (following the terminology of the very Slavonic scribal tradition they were examining) as “proscribed literature” [отреченные книги].² Indeed, the thesaurus employed in medieval *Indices of Prohibited Books* to describe this type of writings habitually consisted of a vast range of negatively charged expressions, such as “blasphemous rustic scriptures and erroneous nomocanons” [льстивые сборники сельские и худыи номокануници];³ yarns “spun by foul mouthed dissemblers” [отъ лжесловесникъ сложена];⁴ tales “falsely copied” [лжею списано];⁵ “words fraudulently rendered” [слова криво складена];⁶ accounts reproducing “the lies of the Bulgarian priest Jeremiah” [еже Еремия поъ Болгарскіи изолгалъ];⁷ all copied by heretics [все то еретици списали].⁸ Thus in 1861, in his study of Bulgarian, Serbian and Russian apocryphal writings and their impact upon folk poetry, F. Buslaev refers to one of the 17th cent. Russian redactions of the *Indices of Proscribed Literature*

¹Note that in Miltenova's entry on *The Sea of Tiberias* in the *Encyclopaedia Lexicon of Old Bulgarian Literature* [1992: 463-64] the year of Shchapov's publication given (1963) should read 1863; the page number given (75) should also be amended to 91. Since Miltenova's entry contains many other erroneous details, it should be used with caution; see also footnote 11.

²Cf. Pypin [1862], Tikhonravov [1863].

³Cf. Buslaev [1861: 485].

⁴*Ibid.* 484.

⁵*Ibid.* 484.

⁶*Ibid.* 485.

⁷*Ibid.* 484.

⁸*Ibid.* 485.

from a miscellany from the manuscript collection of the Solovetsky Monastery and points out the following:

[С]татья эта ясно свидѣтельствуе́тъ, что въ XVII в. между книгами истинными было насѣяно много ложныхъ писаній отъ еретиковъ, на пакость невѣждамъ, не только людямъ свѣтскимъ, но и попамъ и дьяконамъ, что ходили по рукамъ *льстивые сборники сельскіе и худые номоканонцы*, а въ молитвенникахъ — ложныя молитвы, то есть, заговоры и заклія́тія. Эти произведенія досужей фантазіи, столь противныя и страшныя для благочестивыхъ грамотниковъ древней Руси, в настоящее время, потерявъ свое прежнее религиозное значеніе, могутъ быть только матеріалами для исторіи народныхъ суевѣрій и поэзіи. Какъ народныя пѣсни и сказки переходили изъ усть въ уста отъ одного поколѣнія къ другому, такъ и ложныя писанія, по свидѣтельству Соловецкой статьи, невѣжды *держатъ у себя отъ отцевъ и прадѣдовъ*. Это литература стоячая, лишенная самостоятельнаго развитія; это не болѣе, какъ та смутная среда народнаго баснословія, въ которой старое язычество приняло новыя формы, заимствованныя изъ чтенія книжнаго [Buslaev 1861: 487-488].

Almost half a century later, Iatsimirskii commented on the same problem, stating that the phenomenon of the so called “blasphemous rustic scriptures and erroneous nomocanons” remained virtually unstudied:

Вопросъ о «худыхъ номоканунцахъ», упоминаемыхъ въ индексахъ ложныхъ книгъ, иногда с прибавленіемъ «толстыя сборники сельскіе и худыя Манаканунцы при Молитвенникахъ (т. е. при Требникахъ) у сельскихъ поповъ», почти не разработанъ [1909: 39].

Indeed, *The Sea of Tiberias* — which one might consider to be an emblematic case of such type of “homespun” writings containing examples of folk homiletics and vernacular exegesis on themes ranging from Creation to the Resurrection of Jesus Christ — was not even mentioned in Iatsimirskii’s *Bibliographical Survey of South-Slavonic and Russian Apocryphal Literature* [1921], regardless of the fact that by that time various redactions of the text had been published by Barsov [1886: 5-8], Porfir’ev [1877: 87-89], Mochul’skii [1887 (18: 4): 173-7] and Sreznevskii [1904 (9: 3): 99-104]. Meanwhile the dualistic cosmogonic legend attested in *The Sea of Tiberias* was analysed in a series of important contributions by Veselovskii,⁹ Potebnia,¹⁰ Mochul’skii,¹¹ Dragomanov,¹²

⁹See his “Explorations in the realm of the Russian spiritual stanzas: dualistic beliefs about the creation of the Universe” [1889 (46: 6), 1-116, esp. 40-116], and his earlier study of Latin, Greek (Byzantine), and Slavonic recensions of *The Legend of the Holy Rood* and their correlation with the Slavonic versions of *The Life of Adam and Eve* and other apocrypha [1883 (32:4): 367-424].

¹⁰See chapter 75 of his “Survey of Poetic Motifs in Christmas Carols” [1886 (16: 4): 273-5 (738-40)] in which he explores mythopoeic imagery employed in the representation of the “Creation of the World” theme in Slavonic ritual songs. The interpretation of certain cosmogonic motifs in Ukrainian oral tradition was compared to their treatment in apocryphal literature, and in *The Sea of Tiberias* in particular. The folklore material presented by Potebnia was widely quoted by many of his contemporaries (including Veselovskii, Dragomanov, Mochul’skii, etc.) in a number of fundamental

Radchenko,¹³ Markov,¹⁴ Korobka,¹⁵ and others. Still, there was no trace of the existence of this apocryphon in Iatsimirskii's *Bibliographical Survey of South-Slavonic and Russian Apocryphal Literature* [1921]. More than seventy years later, the Russian folklorist Vera Kuznetsova [1998] returned to the subject of *The Sea of Tiberias* with eagerness and professional fervour; her diligent study presents a detailed examination of some surviving text-witnesses (along with folklore data), offering her own classification of sources. She divides them into three categories: the Barsovian redaction (with Barsov's publication as a paradigmatic model), the Cheboksary redaction (named after the city in which Grigirovich discovered one of the Mss.), and a third (mixed) redaction, to which she allocates the cosmogonic account from the Solovetsky Monastery Library from Ms. № 1138 (ff. 174r-77), published by Porfir'ev [Kuznetsova 1998:192-98].

In Bulgaria the apocryphon was thoroughly studied by Yordan Ivanov [1925], the results of whose brilliant research have influenced generations of scholars. *The Sea of Tiberias* was further explored by Donka Petkanova [1982], Dimitrinka Dimitrova-Marinova (who also discovered some new text-witnesses, e.g. the 18th cent. Russian redaction entitled *Сен списокъ ис книги Пале*, from Ms. № Д 566 from the Arkhangel'sk Collection of the Library of the Academy of Sciences, Saint Petersburg) [1985; 1998], and others. Dimitrova-Marinova divides the accounts into

publications on Creation sagas from the region of Eurasia and elsewhere.

¹¹Particularly significant is V. Mochul'skii's monograph "Vestiges of the Folk Bible in Slavonic and Old Russian Literature" [1894], as well as the series of articles (written by him eight years earlier) on the correlation between the Slavonic "apocryphal Bible" and some Russian spiritual folklore stanzas (i.e. *The Poem/Rhyme of the Book of the Dove*); see Mochul'skii [1886 (16:4): 197-219; 1887 (17: 1): 113-180; 1887 (17:2): 365-406; 1887 (18: 3): 41-142; 1887 (18: 4): 171-188]. In fact, it is in the final article of this series that he published one of the Russian redactions of *The Sea of Tiberias*; this account was edited and published by Ivanov 38 years later in his seminal *Book and Legends of the Bogomils* [1925: 294-99]. Unfortunately, Ivanov erroneously gives this text as belonging to volume 17 of *Русскій Филологическій Вѣстникъ* rather than volume 18. Regrettably, this slipup has been meticulously reproduced by others ever since; see Miltenova's entry on *The Sea of Tiberias* in the *Encyclopaedia Lexicon of Old Bulgarian Literature* [1992: 463-64].

¹²See Dragomanov [1894: 10-62]. In his study *Notes on Slavonic Religio-Ethical Legends* (written in Bulgarian and originally published in Sofia, in vols. 8 (1892), 257-314 and 10 (1894), 3-68 of *SbNU*) he drew upon the earlier contributions of Veselovskii and Mochul'skii, and took into consideration a wide range of folklore data (cosmogonic tales and songs rendering myths of origin from Eurasia and the Americas). This work was subsequently translated into English by Earl W. Count. Through this translation (published in 1961), Dragomanov became one of the most quoted Slavonic scholars in the West; he enjoyed tremendous popularity and had a significant impact upon the work of many renowned folklorists, anthropologists and ethnographers. Among the many influenced by him were Elli Kaija Kōngäs [1960: 151-80] and Alan Dundes [1962: 1032-51].

¹³His work "Treatises on Bogomilism" [1910: 73-131] influenced many scholars studying *The Sea of Tiberias*; it was published posthumously by his colleague and friend M. N. Speranskii.

¹⁴See his article "The Sea of Tiberias in the Dualistic Legend about the Creation of the World" [1913:64-75], which is based on extensive data from Slavonic folklore (oral) sources and apocryphal writings.

¹⁵See his two-part study on "The Image of the Bird Creating the World in Russian Folk Poetry and in Literature: the Legend of the Sea of Tiberias and Christmas Carols about the Two Doves Creating the World" [1909: 175-95; 1910: 105-47].

three categories: the long recension, the short recension and the concise recension [1998: 48-49, notes 17 and 19].

Recently the apocryphon became a subject of interdisciplinary examination in an excellent study by Ilona Nagy [2006] who takes into consideration the observations of Ivanov, Kuznetsova and Dimitrova-Marinova. References to their work are provided throughout my analysis of the text below.

As for the classification of the texts into separate categories, my position shares common ground with that of Yordan Ivanov [1925: 287-301], which I consider it to be more straightforward than the typologies suggested by Kuznetsova and Dimitrova-Marinova. The "first Russian version" in Ivanov's classification (represented by the text published by Barsov) corresponds to what Dimitrova-Marinova identifies as "the short recension," which Kuznetsova labels as "the Barsovian redaction". The "second Russian version" in Ivanov (represented by the text described in Cheboksary by Grigorovich and published by Mochul'skii) corresponds to the "long recension" in Dimitrova-Marinova and, to a certain extent, to what Kuznetsova calls the "Cheboksary redaction". Kuznetsova, however, argues that the Slepche version belongs to the same typological cluster of texts as the Cheboksary account. Her position differs from the opinions expressed by Ivanov and Dimitrova-Marinova, who consider the Slepche version to be a separate category; in fact, it was Ivanov who first called it "the Bulgarian version" of *The Sea of Tiberias*. As for the type described by Ivanov as "the third Russian version" (published by Porfir'ev), Dimitrova-Marinova designates it as "the concise recension," while in Kuznetsova's classification it as an independent type, which she lists separately from *The Sea of Tiberias* texts altogether. Elsewhere [Badalanova Geller 2011] I suggested the following taxonomy of sources:

Type A-1: represented by the Bulgarian version of *The Sea of Tiberias*;

Type A-2: comprising the type of Russian accounts analogous to the texts of *The Sea of Tiberias* published by Mochul'skii, Sreznevskii and Dimitrova-Marinova (i.e. "the second Russian version" in Ivanov, "the Cheboksary redaction" in Kuznetsova, "the long recension" in Dimitrova-Marinova);

Type B: comprising the type of Russian accounts parallel to Barsov's publication of *The Sea of Tiberias* (i.e. "the first Russian version" in Ivanov, "the Barsovian redaction" in Kuznetsova, "the short recension" in Dimitrova-Marinova);

Type C: represented by the fragment from *The Account of Sts. Andrew and Epiphanius About Questions and Answers*, which was published by Porfir'ev (i.e. "the third Russian redaction" in Ivanov, "the concise recension" in Dimitrova-Marinova, "the miscellaneous redaction" in Kuznetsova).

2. Towards an edition of *The Sea of Tiberias*

For the last several years I have been engaged in producing an edition of *The Sea of Tiberias*. This study reflects work in progress and displays preliminary results of my observations on two redactions of the apocryphon (that of Mochul'skii and Porfir'ev). They have been previously unavailable in English translation, which is now offered here in order to introduce these most interesting Slavonic apocryphal texts to western scholars. In my earlier publications [2008a, 2011] I provided

translations (with commentaries) of two other redactions: that of Barsov (**Type B**) and Sreznevskii (**Type A-2**); all form the basis for the current study.

2. 1. Mochul'skii's redaction of *The Sea of Tiberias* (Type A-2)

Presented below is a Russian redaction of *The Sea of Tiberias*, which — from the point of view of both historical and comparative linguistics — betrays palpable features of an earlier Bulgarian protograph. These include the systematic attestations of the lexeme *нощ*, which is etymologically related to the Proto-Slavonic **nakъ* (with *tj being altered into *щ / ш*);¹⁶ significantly, it is rendered *only* in Old Church Slavonic/Bulgarian as *нощъ/нощгъ*,¹⁷ and in modern Bulgarian as *нощ*. The same form is reflected in Russian as *ночь*, in Belorussian as *ноч*, in Ukrainian as *ніч*, in Serbian as *ноћ*, in Croatian as *ноć*, in Slovenian as *noč*, in Polish as *noc*, etc.;¹⁸ hereby it may be argued that the thesaurus employed in this particular redaction of *The Sea of Tiberias* provides evidence elucidating its linguistic provenance, suggesting that Old Bulgarian was most probably the language of its protograph/antecedent (which, in turn, was subsequently transmitted/translated and copied in medieval Russia).

Mochul'skii designated this redaction of *The Sea of Tiberias*¹⁹ as a “prohibited Book of Genesis” [“Отреченная Книга Бытїя”] and indicated that the Ms. containing it was discovered in the city of Cheboksary [Чебоксары] by V. Grigorovich; it was part of a miscellany dating to the 18th century. Together with other Mss. and books belonging to Grigorovich, it was subsequently donated to the archival collection of the Imperial Novorossiiskii University of Odessa,²⁰ where it was registered as № 56.²¹ At present the Ms. is kept in *The Grigorovich's Collection* at the *M. Gorky Odessa State Scientific Library* [Одесская государственная научная библиотека им. М. Горького, Собр. Григоровича], and is catalogued as № 448 (56).²² Apart from the text of the “prohibited Book of Genesis” (given by the scribes the elaborate title of “Трудодѣвїи мѹжей и бѣодѣвїи списано изъ божественныхъ книгъ Василиа Великаго, Григорїа Бѣгослова, Іоанна Дамаскина о преславныхъ пренїи невѣдомыхъ вещи о вѣначалїи Господѣ Бже нашѣ како бысть Гдѣ Савдофъ преже всея видимыя и невидимыя твари”), the miscellany also contains *The Discourse of the Three Saints* [“Бесѣда Трехъ Святителїей”]. In fact, its exact title is “Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian (= Gregory of Nazianzus) and John Chrysostom, [containing] revelations copied from the Bible, the Gospels and the Deeds of the Apostles” (Вопросы и ѿвѣты Святыхъ Василиа великаго, григорїа бѣгослова иоанна

¹⁶Cf. Georgiev and Duridanov [1995: 695-696].

¹⁷Cf. Mladenov [1979: 73, 78, 156, 159], Selishchev [1951: 212], Vaillant [2009: 78], Georgiev [1986:97-109], Ivanchev [1981: 27-47], Scatton [1978: 13-21], Velcheva (also spelled as Velčeva) [1979: 249-255; 1980: 59-66; 1988: 29-37].

¹⁸Cf. Vasmer, Vol. 3 [1987: 86-87].

¹⁹One of the earliest references to this text in Bulgarian academic context is that of M. Dragomanov [1894: 10, 15].

²⁰Currently known as “Одеський національний університет імені І. І. Мечникова”.

²¹Mochul'skii [1887 (18:4): 173] offers the following comments: “Изъ рукописнаго сборника XVIII вѣка, вывезеннаго В. И. Григоровичемъ изъ Чебоксаръ и хранящагося при Импер. Новор. Университетѣ (См. № 56 каталога книгъ и рукописей В. И. Григоровича)”.

²²Cf. Kuznetsova [1998: 195-196].

Златоустаго пророцества выписано от Библии от евангелиста и апостола); symptomatically, the text is copied immediately after the "proscribed Book of Genesis" (i.e. *The Sea of Tiberias*), which Mochul'skii considered to be "identical" with the Barsovian version²³ (= *The Account about the Begetting of Heaven and Earth*).²⁴

My edition of the text, as presented below, is based on Mochul'skii's publication of the Ms. (which once belonged to Grigorovich);²⁵ the framework of pericopes suggested by Ivanov [1925: 294-299] is also taken into consideration. Along with the original Slavonic text I make an attempt to provide — in a bricolage-like manner as footnotes — various parallels to the storyline from other apocryphal writings; these show the intense intertextual complexity of Slavonic para-scriptural traditions. Acknowledged are also some specific features of indigenous scribal idiosyncrasies (including errors which must have occurred during the process of copying of the manuscripts). The translation of the text into English is made by the author; the apocryphal storyline of *The Sea of Tiberias* is contextualised within the corpus of canonical biblical narrative.

**Трудолѣбивыхъ мужей и бѣлюбивыхъ списано изъ божественныхъ книгъ
Васила Великаго, Григория Бѣгослова, Иоанна Дамаскина о преславныхъ
преніихъ невѣдомыхъ вещей о вѣначалнѣ Господѣ Бже нашѣмъ како бысть
Гдѣ Саваофъ преже всея видимыя и невидимыя твари**

І. Преже земли бысть Гдѣ Саваофъ в трехъ комарѣхъ на воздушѣхъ²⁶
ввелелѣпотѣ,²⁷ вѣначалный Царь невѣдомъ тайнъ присносущный, несозданный,
несказанный, нерожденный, незачатый, вмѣстный и невидимый и неосзаемый,
вѣсмертный и вѣслоотныи. И тогда бысть свѣтъ отъ лица Господня Саваофа седмерицею
свѣта сего свѣтаѣ. Ризы Его быша вѣлыи яко свѣтъ свѣтозарныи отъ лица Господня. И
сидѣа Гдѣ Саваофъ в трехъ коморѣхъ на воздушѣхъ на престолѣ превыспренняя славы. И
помысли свѣтъ Гдѣ Саваофъ вѣначалныи Оцъ тако отргнухъ отъ сердца и родихъ

²³See in this connection Mochul'skii's notes: "Издаваемый текстъ, стоящій в сборникѣ Григоровича впереди предъ «Бесѣдой трехъ Святителей», тождественъ съ «Словомъ о зачатіи неба и земли» (Барсова) и «Свиткомъ божественныхъ книгъ» и названъ мною отреченной «книгой бытія»" [Mochul'skii 1887 (18:4): 173, footnote 1].

²⁴See Barsov [1886:5-8].

²⁵See Mochul'skii [1887 (18:4): 173-177].

²⁶The concept of three primordial chambers which preceded the Creation is presented in various erotapocritic writings; one such example comes from *The Discourse of the Three Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, Queries with Interpretations: Copied from the Roman Patericon* [Бесѣда трехъ святителей Васила Великаго, Григория Бѣгослова, Иоанна Златоустаго, вопрошеніе съ толкованіемъ. Списано съ Патерика Римскаго] (from a miscellany dated to the 17th-18th cent.): В[асилій] р[ече]: Гдѣ Богъ первѣя жилъ, иже не бысть свѣта? [Иоаннъ] р[ече]: Суть каморы три на воздушѣхъ, ту вѣше Господь въ трехъ каморѣхъ агнцемъ, а свѣту тогда не бысть. (Quoted after Pypin [1862: 169]). Actually, Gregory the Theologian, or Gregory of Nazianzus (c. 329-389), lived two centuries before Pope Gregory the Great (c. 540 – 604), also known in Eastern orthodoxy as Gregory the Dialogist/Gregory Dialogus (*Gregorius Dialogus*); the latter is in fact credited with composing the celebrated *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum*.

²⁷The form "ввелелѣпотѣ" should be emended to read "в велелѣпотѣ".

во³любленнагѡ Сына Божия Г^да нашегѡ Ии^са Хр^ста. Из вустъ²⁸ Свои^х Д^хъ Свои Святѣи изъпусти на Него видѣ ѡ голубяте образѣ, ст^бми трѣи комарами прообразова Г^дь троицныи и безнач^лныи Сынъ и О^тцъ и Святѣи Д^хъ²⁹ на тѣ^х трѣхъ комарехъ безнач^лныи крестъ. И тотъ крестъ прообразова Г^дь Бгъ распятие Сна Своего Ииса Назаря^нина Иудейска. Почиваетъ в сер^лцѣ Д^хъ Ст^би, ѡ О^тца исходитъ на всѣ^х вѣрующѣи^х во имя Его. О^тцъ оубо неза^чатыи и неро^жденъ, а Снъ оубо ро^жденъ, а не сотворенъ. Д^хъ Ст^би несозданъ и неро^жденъ, но исходя^щ ѡ О^тца.

II. Не бысть то^да неба, ни земли, ни моря, ни аг^лъ, ни архангел^л, ни херувим^м, ни серафим^м, ни р^бкъ, ни езеръ, ни кладезен, не источникъ, ни челоу^ккъ, ни горъ, ни облакъ, ни в^бдъ, ни свѣт^лцъ, ни ³верей, ни птицъ, ни вертепъ, ни зарей. Тогда была тма и бездны и темнота. Не бытъ тогда ни дни, ни ноци,³⁰ ни виковъ, ни часовъ. Тогда бысть себе в^смертныи ве^нач^лныи Снъ Божий Иисусъ Христосъ со^твори слово^м повеление^м О^тца Своего небеснаго всю тварь небесную видимую и невидимую и како рече Г^дь тако сотворило^с и со^ддало^с Д^хо^м Ст^бимъ о^т устъ его премудрыхъ. И рече Г^дь: буди небо хруста^лное³¹ на сто^лпѣ^х желѣзныхъ на седмидесяти тма^х тьянцъ³² и будите езера и облаки, и в^звзды, и свѣт^лцъ. И вѣтръ д^ну^л из нѣдръ Свои^х; раи на востоцѣ насади; и востокъ и западъ и сѣверъ и югъ. Ангелъ сидитъ на востоцѣ в веле^лпюте превыспренняя славы своея. Семъ небесъ словомъ сотвори Г^дь.³³ Мра^с о^т лица Господня исхо^шъ; а гро^м гла^с Господень в колесницѣ огненной утвер^жденъ;³⁴ а мо^лния слово Господне изо устъ Божиихъ исходитъ; а со^лнце о^т нутрениа ризы Господни,³⁵ понеже Госпо^л по лицѣ

²⁸Устъ = labialized form (from устъ).

²⁹Compare the following fragment from the above quoted 17th-18th cent. *Discourse of the Three Saints* [Бесѣда трѣхъ святителей Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, вопрошеніе съ толкованіемъ. Списано съ Патерика Римскаго]: Григорій рече: Протокуй ми Троицу въ трѣхъ каморехъ. [Иоаннъ] р[ече]: Отецъ, Сынъ и святѣи Духъ, единъ свѣтъ, а трое огнь. (Quoted after Pypin [1862: 169]).

³⁰The form ноци betrays a Bulgarian protograph; see the discussion above.

³¹The idea that crystal was one of primordial substances from which the universe was constructed is also attested in other apocryphal cosmogonies. See the following fragment from the 16th-17th cent. Bulgarian redaction of *The Books of the Holy Secrets of Enoch* [Книги ст^их^л таянъ Енохо^в] (from MS № 321, once part of the Manuscript Collection of the National Library in Belgrade): И повелѣ^х да възмѣтса ѡ свѣта и ѡ тьми и рѣ^х: вѣди тлѣсто. и вѣито свѣто^м. И то прострѣ^х и вѣи вода. И прострѣ^х врѣхоу тьми, ниже свѣта. и тако воды утвер^жди^х си рѣ^х вѣз^лнѣ. И основа^х свѣто^м окрѣгоу воды и сътвори^х .з. крѣ^х възноу^трѣ ждоу и възобрази^х како хрусталь, мокро и соухо си рѣ^х стъкло и ледъ вѣхожденіа вода^м нинимъ стѣх^л. И оуказа^х комоуждо свои пѣ^т .з. ми^м звѣздамъ кааждо ихъ на свои^м нбси, тако да градѣ^т. (Quoted after Sokolov [1899: 26]).

³²Perhaps “тысяч”?

³³For a survey of apocryphal sources in which the motif of seven heavens is registered, see Mochul'skii [1894: 66-67].

³⁴The emergence of thunder and lightning as primordial manifestations of the voice of the Creator is described in a similar way in the following fragment from *The Discourse of the Three Saints* [Бесѣда трѣхъ святителей Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, вопрошеніе съ толкованіемъ. Списано съ Патерика Римскаго] (from a miscellany dated to the 17th-18th cent.): [Иоаннъ] р[ече]: Отъ чего гро^мъ и молнія сотворена бысть? [Василій] р[ече]: Гласъ Господень въ колесницѣ огненной утвер^женъ и ангела гр^мна приставлена. (Quoted after Pypin [1862: 169]).

³⁵Compare the following fragment from the above quoted 17th-18th cent. *Discourse of the Three Saints* [Бесѣда трѣхъ святителей Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, вопрошеніе съ толкованіемъ. Списано съ Патерика Римскаго]: [Василій] р[ече]: Отъ чего солнце сотворено бысть? [Иоаннъ] р[ече]: Отъ выспренняя ризы Господни. (Quoted after Pypin [1862: 169]).

The cosmogonic motif of the creation of the Sun from God's garments is likewise featured in the 18th cent. erotapocriseis entitled *Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom*, [containing] revelations copied from the Bible, the Gospels and the

Своему утреса, а луна ѿ лица.³⁶ И рече Гѣдь: буди тма сто^аповъ на воздухѣхъ! И тако сотворило слово^м Господни^м. А столпы недвижимыя желѣзныя о^тначала вѣка сего. И буди на тѣхъ сто^апѣхъ камень недвижимый, а на камени земля, а подъ землею адъз недвижимый и весь мѣденъ; и верей желѣзныя и врата мѣдныя и желѣзныя,³⁷ а подъ адомъ тартаръ дна нѣтъ. И рече Гѣдь: буди надъ адомъ т^{ма} сто^аповъ мѣдныхъ и на сто^апахъ камень и на камени земля. Гѣдь слово^м камень и кремень со^твори.

III. И рече Гѣдь: буди на зе^мли море Тивиридское, вода соленая! Первая зе^мля на во^здухѣхъ со^творена и утврѣдена; вторая зе^мля на адѣ, а на той зе^мли море, а ѿ того моря Тивиридскаго брегу нѣтъ. И с^ниде Гѣдь по во^здуху на море Тивиридское и узрѣ Госпѣдъ плавающая на то^м море Тивиридскомъ гоголя и ста надъ нимъ Гѣдь и рече ему: Гоголе, ты кто еси? И рече ему Сатана³⁸: а^з есмь бѣгъ. И рече ему Госпѣдъ: а азъ кто есмь? И рече ему Сатана: а ты бѣгъ бѣго^м и Црь цремъ. Аще бы ты не то реклъ Сатана, ино что противное Гѣду бѣгу, тд^а его Гѣдь бы сокруши^а на море Тивиридскомъ. И рече Гѣдь Сатанѣ: поныри^еся в море и выне^и зе^мли и каме^ни! И преломи на двое; и^з лѣвыя руки даде Сатанѣ половину камени. и оудари Гѣдь же^ло^м по камению и рече Гѣдь: будите ангели по образу моему

Deeds of the Apostles (Вопросы и ѿвѣты Святыхъ василія великаго, григорія бѣслова иоанна златоустаго пророчества выписано отъ библии отъ евангелиста и апостола). As briefly mentioned above, this erotapocritic text was copied in the same miscellany which contains the current version of *The Sea of Tiberias*; presently it is catalogued as № 448 (56) in *The Grigorovich's Collection* at the *M. Gorky Odessa State Scientific Library*. The fragment reads as follows:

В. Ѽ чего сотвори гдѣ бѣгъ солнце.

Ѽ. Ѽ свѣтлая своєю ризы господни. (Quoted after Mochul'skii [1887 (18: 4): 178]).

According to some other erotapocritic writings (e.g. (P)азоумни^к в все^м ѿпросѣ вѣ from the *Tikveshki Miscellany*), the Sun originated from God's tear, whereas the Moon was from his stole: Вьпрѣ. Ѽ ца сътвори бѣ слѣце и мѣць. Ѽвѣтъ. Игда сътвори бѣ нѣво и землею и игда помисли како да сътворитъ члѣвкѣ. и како да се родитъ Ѽ него и како хоте распети(се) и смрти прѣдати(се). И игда в смрти помисли бѣ. тогда слъза испадѣ изъ вѣка гнѣа. то во слъзе нарче бѣ слѣце. мѣць Ѽ петрадила гнѣа нѣ. (Quoted after Nachov [1892: 402]).

³⁶In some erotapocritic writings it is suggested that God created the Moon from his "dark garments"; one such cosmogonic scheme is revealed in the 18th cent. *Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, [containing] revelations copied from the Bible, the Gospels and the Deeds of the Apostles* [Вопросы и ѿвѣты Святыхъ василія великаго, григорія бѣслова иоанна златоустаго пророчества выписано отъ библии отъ евангелиста и апостола] from Ms № 448 (56) of *The Grigorovich's Collection* at the *M. Gorky Odessa State Scientific Library*. The fragment reads as follows:

В. Ѽ чего сотвори гдѣ бѣгъ луну.

Ѽ. Ѽ темныя ризы своєю господни (Quoted after Mochul'skii [1887 (18: 4): 178]).

For a brief examination of apocryphal writings in which the fashioning of either the Sun or the Moon is associated with God's garments, see Mochul'skii [1894: 67-68].

³⁷For a similar description of Hell's "врата меданаа, и верей желѣзныя", see Слово стгы^{хъ} ап^лъ и Ѽ Адама во адѣ къ лазарю. гнѣ (from the *Zlatoust Miscellany* dated no later than the 16th century and published by Pypin [1862: 11-12], without any information about its provenance).

³⁸The idea that Satan "was begotten" on the waters of the Sea of Tiberias is briefly touched upon in the 18th cent. *Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, [containing] revelations copied from the Bible, the Gospels and the Deeds of the Apostles* [Вопросы и ѿвѣты Святыхъ василія великаго, григорія бѣслова иоанна златоустаго пророчества выписано отъ библии отъ евангелиста и апостола] from Ms. № 448 (56) of *The Grigorovich's Collection* at the *M. Gorky Odessa State Scientific Library*:

В. Отъ чего сатана зародился.

Ѽ. На море тивиридскомъ в девятомъ валу зародился. (Quoted after Mochul'skii [1887 (18:4): 178]).

си^ани, ве^зспло^тнии и ве^зсмертнии, совершдите хот^вние мое ввышн^и.³⁹ И сотвори бг^ъ о^т криле огне^нныхъ Михаила архангела, и Гаврила Іеурія, и Михаила Парафлама, Помогая, херувимы, серафимы, ангели, архангели; а же^злъ былъ ста^анои укладнои,⁴⁰ чѣ^м оудари гдѣ нашъ ии^съ хр^тосъ: и съ камени вылетели ангели⁴¹ слово^м повелѣнія гдѣня: Михаилъ архангелъ и Гаври^а, Невеснаго Царя воеводи. Сатана же^ж наби^а изкамени⁴² бесовную ве^зчисленную силу бг^{ов}з плотныхъ. И рече гдѣ: будите тридесятъ три кита на море тивирядско^м на водахъ! И буди на тѣхъ китѣхъ зе^мля!⁴³ И разсея гдѣ зе^млю на нѣ: буди зе^мля то^аста, широка и простра^нна! И прорасте древеси травы, и цвѣты, горы и

³⁹To read: в вышн^и.

⁴⁰For the meaning of “ста^анои укладнои”, see Dal[’], vol. IV [1882: 482].

⁴¹The motif of the creation of angels from fire ignited from stone is also featured in the 16th-17th cent. Bulgarian redaction of *The Books of the Holy Secrets of Enoch* [Книги стѣи^агмий Енохо^в] (from Ms. № 321 from the National Library in Belgrade): И ѿ камене^ж оу^свко^х вгнь великы. и ѿ вгнѣ сътвори^х чини весплзтн^и вон ѿ тѣхъ аггль. и вржѣа и^х вгньна и вдеж^ае и^х плами палець и повелѣ^х да сто^ж кѣ^ж до вз свое^м чиноу. (Quoted after Sokolov [1899: 28]).

⁴²To read: из камени.

⁴³The motif of the 33 primordial whales on which the earth is positioned occurs also in *The Discourse of the Three Saints erotapocriseis*; see *Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom*, [containing] *revelations copied from the Bible, the Gospels and the Deeds of the Apostles* [Вопросы и ѿвѣты свѣтыхъ Василия великаго, григорія бг^{ос}лова иоанна златоустаго пророцества выписано отъ библии отъ евангелиста и апостола]:

В. На чѣмъ земля основана бысть.

От. На трехъ китахъ великихъ и на тридесяти малыхъ.

В. Отъ чего тѣ киты суть бывають.

От. Находятъ онѣ райское благоухание. вынимаютъ отъ того десятую часть на пропитание.

В. На чѣмъ земля стоит и утвердится.

От. Слыши творца иоанна дамаскина глаголюща яко воздрузивши бг^ъ на ничесомъ же землю повелѣниемъ своимъ и повѣсивши не одержимую тяготу на водахъ. (Quoted after Mochul’skii [1887 (18:4): 179-180]).

In fact, the above quoted fragment is preceded by a separate, much more elaborate rendition of the *Hexameron*-type cosmogonic scenario, according to which the primordial whales (the number of which is not specified on this occasion) emerged on the third day: В. в который день что сотвори всеианѣиши бг^ъ. От. во первый день сотвори гдѣ бг^ъ свѣтъ и т^му. на рече днь свѣтъ а т^му на рече ночь и бысть вечеръ и бысть утро. день первый. во вторый день сотвори гдѣ бг^ъ небеса небес огнь и воды яже превыше нбсз. в третии день сотвори гдѣ бг^ъ землю моря и рѣки и в нихъ киты великия рыбы и всякия звѣри. в четверты день сотвори гдѣ бг^ъ два свѣтила великия солнце и луну и звѣзды да свѣтитъ человекъ живущихъ на земли. в пятый день сотвори гдѣ бг^ъ древесна на земли травы и злаки и птицы вся воздушная мшицы и комары. в шестый день сотвори гдѣ бг^ъ всякия звѣры, скоты, гады и человека а дама. постави его ваддыку надъ всемъ строениемъ своимъ и насади рани на востоцѣ и введе в него а дама. в седмый день почи гдѣ бг^ъ отъ всехъ дѣла своихъ такожде и намъ повелѣ почи отъ дѣла земныхъ. исходити в церковъ на молитву. (Quoted after Mochul’skii [1887 (18:4): 177-178]).

However, in some other apocryphal writings the number of primordial whales may vary; one such example comes from the erotapocriseis Разумникъ from the (now lost) *Lovchanski Miscellany* (dated 1618), according to which the number of elemental whales is four:

В.: кажи ми что дръжитъ земля? – ѿ.: вода высока сѣла.

В.: да что дръжитъ ваджтж? – ѿ.: камень павсьскъ вели.

В.: да что дръжитъ камень? – ѿ.: д. кѣтове златы.

В.: да что дръжитъ кѣтове златыне? – ѿ.: рѣка вгньна.

В.: да что дръжитъ тѣи вгнь? – ѿ.: друугы вгнь еже е^с по жежъкъ ѿ того вгнѣ. в.ѣ. чаети.

В.: да что дръжитъ дно того вгнѣ? – ѿ.: дѣвь желъзень. еже е^с прѣжде посажденъ ѿ всего, а кврение егво на силѣ бжии стонѣ. (Quoted after Ivanov [1925: 260]).

A somewhat abridged version of this cosmological description is to be found in the erotapocriseis А се разумникъ въпроси юана и Василиа и Григорія from a 16th cent. miscellany kept in the Bulgarian National Library (Ms. № 68); the text was published by Arkhangel’skii [1899 (4):121-123]. Compare the following fragment: В. На чѣмъ земля стоит? О. На водѣ, а вода на огню. (Quoted after Arkhangel’skii [1899 (4): 122]).

хо⁴⁴мы, и источники, и езера, и рѣки. И сотвори Г⁴⁵дъ о⁴⁶т зѣ⁴⁷ли зверей, и скоты, и рыбы в водахъ,⁴⁴ и птаицы,⁴⁵ летящия по во⁴⁶духу.⁴⁶ И сотвори день и нощь,⁴⁷ и гады пресмыкающияся по зѣ⁴⁸ли; а китомъ тѣмъ повелѣ пицу Г⁴⁹дъ ангело⁵⁰мъ о⁵¹т рая приносити; на нѣже утврѣ⁵²дена зѣ⁵³ля и не подвизается ни в которую стору⁵⁴.

IV. И рече Сатана противно Г⁵⁵ду Савлофу: у меня силы бо⁵⁶ши вышняго; подобенъ азъ вышнему⁵⁷. Причте Сатану во арха⁵⁸гелы и вземъ его на небеса. Сатана же⁵⁹ науд гордится и мыслию во⁶⁰носитися в себѣ помышляя: сотворю себѣ прѣ⁶¹толз надъ⁶² зѣ⁶³дами на во⁶⁴духъ⁶⁵. Г⁶⁶дъ же проразумѣ мысль его лукавую и посла арха⁶⁷гелл Михаил, повелѣ Сатану свергнути с небеси.⁶⁸ Михаил арха⁶⁹гелъ удари Сатану же⁷⁰ло⁷¹ и

⁴⁴ To read: в водахъ.

⁴⁵ The singular form of the noun is most probably птах (птышь, птьеньць), since the diminutive plural is птаицы (as in влах → власи, монах → монаси, etc.).

⁴⁶ Compare the following fragment from the eropapocriseis *Other Questions and Answers, Regarding What Day and Hour Has the Lord Created the First Adam and Other Related Issues* [Иные вопросы по отвѣтамъ, въ ки день и часъ сотвори господь перваго аадма и протча по сихъ]: В. Отъ чего звѣрие и скотин сотворены суть? – Т. Отъ земли, прежде Аадма и по Аадмѣ. (Quoted after Pypin 1862: 176).

⁴⁷ For the form нощь, see the discussion above.

⁴⁸ One of the earliest references to *Isaiah* [14:13] in *Slavia orthodoxa* is to be found in *The Discourse on the Holy Trinity* by Saint Clement of Ohrid (c. 840 – 916): *Ѡ те⁴⁸ же въ единъ земному чинюу строитель поставленъ бгомъ иже горьдыню своено и оумомъ злымъ превознесъ са, рече; Поставлю прѣтолз свои на облацѣхъ и воудю подобенъ вышнему. И того ради изверженъ е⁴⁹ Ѡ сана своего и свѣтлости лишине, вы⁵⁰ тмѣ начальникъ. И со ѡстоупными с нимъ аглы и своего блкы ѡстоупше, всми прмениша⁵¹ по своени нмъ зловѣ.* (Quoted after the publication of the work of Clement of Ohrid by Angelov *et al.* [1970:639]).

Then again, a similar reference to both *Isaiah* [14:13] and *Ezekiel* [28:13-19] is to be found in the narrative about the rebellion and the fall of Lucifer (свѣтоносецъ) — who has become an adversary of the Creator — in the *Slavonic Version of the Chronicle of (pseudo)Syncellus*, which was translated in medieval Bulgaria in the 9th-10th century. The narrative about the fall of the most senior among the angels is presented as an introduction to the creation of heaven and earth paralleling the first chapters of *Genesis*; see the discussion in Totomanova [2008: 31, 407-408].

On exegetical traditions grounded in *Ezekiel* [28: 13-19], see Anderson [2000c: 133-147].

⁴⁹ The motif of the revolt of God's angelic adversary is likewise featured in the 16th-17th cent. Bulgarian redaction of *The Books of the Holy Secrets of Enoch* [Книги ст⁴⁹и таниъ Енох⁵⁰] (Ms. № 321 from the National Library in Belgrade): *Єдни же Ѡ чина архагг⁵¹каго ѡврацса съ чиномъ сѣдимъ под нимъ. възпрѣ⁵²т мисль немощна, да постави прѣстоль свои выше обла⁵³к на⁵⁴ землѣа да вѣдѣ⁵⁵т тжѣ⁵⁶т мои силѣ. И ѡврзго⁵⁷ его съ выкости съ аглы его. И въ лѣтаа по въздохуу винѣ врзхоу бе⁵⁸дни. И сътвори⁵⁹ тако вѣт нбса и вы⁶⁰ днѣ, третїи.* (Quoted after Sokolov [1899: 28])

The motif of Satan's rebellion is rendered in a similar way in the 17th cent. Bosnian apocryphal legend *The World's Beginnings* [Почетие свѣта] (part of a miscellany currently kept in Plovdiv National Library, Ms. № 116, fols. 90-97): *Защо Г⁶¹б Б⁶² сатвори сам свѣтъ? Утраи време биеше ѡ ангель ѡ Бога наизаврани, кон би названъ Сатанань. Онъ поче мислити како бию већи ѡ Г⁶³а Б⁶⁴, и тои мислеѣи, седе на прѣстоль гнѣ. И доѣ к немъ Михаилъ архангелъ, ангелъ гнѣ верни и ре⁶⁵ мѣ: Устани, погани, ние ти тѣи сидети! И ѡдри га ногомъ, и онъ паде подъ землѣ, и сви ангели, кои веровахъ негда, падоше с неба, єдни подъ землѣ, а дрѣзи на землѣ, а трети вѣташе под невомъ на ерѣ: како се гдѣ кон поменоваше Г⁶⁶а нашего, тако и онде вѣтаваше. И сви се сатворише дѣлави, кон мишлахъ онѣи зѣмисалъ и кои слѣжахъ лѣчипетра, и за то єсть ѡ вхоласти први гриехъ.* (Quoted after Ivanov [1925:322]).

Last but not least, a similar concept is expressed in the *Secret Book of the Bogomils*; below is a fragment from the 12th century Latin manuscript of *Codex Carcassoniensis* (i.e. *Liber Sancti Johannis*):

Et dixi: Domine, antequam Sathanas caderet, in qua gloria persistebat apud Patrem tuum? Et dixit mihi: in tali gloria erat, quod ordinabat virtutes coelorum; ego autem sedebam apud Patrem meum. Ipse erat ordinans omnem imitatoreм Patris, et descendebat de coelo in infimum et ascendebat ab infimis usque ad thronum invisibilis Patris. Et observabat gloriam, quae erat moventis coelos, et cogitavit sedem suam ponere super nubes coelorum et volebat Altissimo similis esse. (Quoted after Ivanov [1925: 73-4]).

попали огнь о^т Сатаны. Михаи^л архангел^ъ прииде ко Господ^у Савлаофу и рече: огне^м мя пали^т о^т Сатаны. И Госпо^д Михаила постри^же в чернцы и положи на его схиму со кресты простыми знамение Христа Сна Божия. Михаи^л архангел^ъ иде и удари Сатану же^ло^м и свер^же его снеже^м на зе^млю во адову кромъшину со все^ми его бесовскими силами,⁵⁰ и паде в^съсъ с небеси,⁵¹ три дни и три ноци⁵² что капли до^ждевыя шло силы бесовския во адъ кромъшнии. И Г^дь рече: Ами^н. Ами^н. Аминь. Небеса затворишася и всяче в^си держими по во^духу повелѣние^м божи^м падают на зе^млю о^т искренней⁵³ дѣницы вышняго Бж^яя промы^сла и сокрушаются на зе^мли.⁵⁴ И рече Сатана: сверже мя Г^дь на землю и я сяду в до^м Ияковля и буду славимъ о^т человекъ. !!

And I said: “Lord, before Satan fell, in what state of glory was he with Thy Father?” And He said to me: “He was in such glory that he was directing the heavenly forces. I, however, was sitting next to my Father. That one [i.e. Satan] was managing things completely in imitation of the Father, and he was descending from heaven to the depths, and ascending from the depths to the throne of the invisible Father. And he was observing the glory which pertained to the Mover of Heavens, and he got the idea of placing his throne above the clouds of heaven, and he wanted to be like the Most High”. (Quoted after Butler [1996: 191]).

⁵⁰ The tale about the contest between the two “cosmic warriors”, Satan and Archangel Michael, is likewise found in some other extra-canonical writings. See in this connection *The Account of John Chrysostom About How Archangel Michael Defeated Satan* [Слово Златоустоваго Ивана како повѣде Михаилъ Сантала Гдѣ благослови] (Ms. № 1161 from the Collection of the Holy Synod [ЦИАМ] in Sofia), *The Account of Our Holy Father John Chrysostom About How the Cunning Deceiving and Godless Antichrist Satan Was Confined by Archangel Michael the Commander of All Angels* [Словъ свѣтлгв Уца нашего, ѿвана златоустоваго въ дньдхриста лжсавдаго лживаго и безъбожнаго сантала какво го, плени стн чинонаучалнскъ архангелъ Михаилъ воведа васемъ аггломъ] (Ms. № 232 from the same Collection), etc.; their designation indicates that the Old Church Slavonic (Bulgarian) *Vorlage* of this type of apocryphal writings must have originated from an earlier, heavily edited translation of a related Greek text, the protograph of which was purportedly attributed to John Chrysostom. Redactions of the text were published and/or analysed by Ivanov [1935: 18-25]; Miltenova [1981: 98:113; 1983: 121-128], Petkanova [1978: 171-177; 1982: 41-48, 349-350], Jovanović [1995: 33-55], Ivanova [2004: 397-404], Minczew [2010: 17-46; 2011: 23-54] and Badalanova Geller [2011: 70-71, 79]; see also Afinogenova [2006: 329-348]. For the contest between Michael and Satanael in vernacular Slavonic tradition, see Radchenko [1910: 74, 97, 107]; the also the discussion below (footnote 59).

⁵¹ To read: с небеси.

⁵² For the form ноци, see the discussion above.

⁵³ The rich allegorical fluidity of this expression (i.e. искренней дѣницы вышняго Бж^яя промы^сла), and especially the potential metaphorical equation of “искренней” (as a derivative from искра, meaning ‘fiery’ / ‘burning’) with “искренная” (as feminine form of the adjective искрьнь / искрьньмъ / искренній, meaning not only ‘truthful’ / ‘rightful’, but also ‘quick’, ‘living’, as well as ‘close’, ‘near’, ‘imminent’, ‘impending’, and ‘fierce’ / ‘furious’), may have provided the natural mythopoeic background for interpreting the current cosmogonic scenario within the framework of the Biblical narrative; see *Jeremiah* [23: 29]: *Is not my word like as fire? saith the Lord; and like a hammer that breaketh the rock in pieces?*

For the semantic coverage of the adjective “искренная” (as a derivative from искра) and its homonym/homograph “искренная” (as feminine form of the adjective искрьнь/искрьньмъ), along with the adverb искрь (‘imminently’, ‘soon’, ‘rapidly’, ‘quickly’, ‘momentarily’), see Sreznevskii, Vol. 1 [1893: 1118-1120], Bonchev [2002:215], Vasmer, Vol. 2 [1986: 140], Tseitlin [1999: 265].

⁵⁴ Quite significant in this respect is the fact that the motif of the defeated demonic forces falling from heaven to earth is systematically attested in a similar way in the *Palaea*; see Porfir’ev [1877: 21-31]. It is also featured in some Slavonic folk narratives concerned with vernacular demonology; see also the discussion below, footnote 148.

V. Вмѣсто ѿпадшихъ ликъъ наполняетъ Гѣдь челоуѣки, праведныхъ члѣкъ созываетъ;⁵⁵ и вмѣсто самаго Сатаны сотвори Гѣдь плотна члѣвка, перевозда^наго Адама,⁵⁶ о^т перстныя зѣ^мли, кости о^т камени, кровь о^т Чер^мнаго моря, мысли о^т облакъ, очи о^т со^нца, дыханіе о^т вѣтра.⁵⁷ И поиде Гѣдь по Дхъ Стѣи Свой на нѣса ко Оцоу и прииде Господь ко

⁵⁵The idea that mankind was created to replace the fallen angels is also highlighted in other apocryphal writings. This is how it is revealed in the following cosmogonic narrative of the Bosnian apocryphon *World's Beginnings* [Почетіе свіета], which is part of a 17th century miscellany (Plovdiv National Library, Ms. № 116, fols. 90-97): И Ѹзмили ГѢ БѢ како би мисливъ ѧ градъ када воискѣ изгубивъ, тако и ГѢ мислаше како би шпета напѣдно уни корь ангела, да бѣде на пѣно. И самисли и сатвори члѣвка на спасеніе негово, да се ѿ челова лѣди плоде ѿ чловека и ре^сѣ ѿ чѣмѣ на прво БѢ сатвори члѣвекѣ ѿ чѣмѣ живети, паки сатвори на приликѣ чѣдеса велика сатвори ГѢ БѢ. (Quoted after Ivanov [1925:322]).

⁵⁶For a similar description of Adam as "первозданны члѣкъ", see the following fragment from Слово стѣи^х аглѣз и ѿ Адама во адѣ къ Лазарю. гѣи (from the *Zlatoust Miscellany*, dated no later than the 16th century): И глѣз Ада^м соуцимъ въ адѣ приидете прѣрци и вси праведнии, послемъ вѣсть ко вл^аце Хоу съ слезами, на живыи вѣкъ, хочеть ли на^с ѿ моу^кы сеа избавити; а Исана и Фремени, роугающіи^ѣ адови и немощиои силъ его, рекоста Дѣдоу: а кто мо^уть ѿселе тамо ѿ на^с вѣсть донести? а врата меданна, и верѣа железныа, а замкы каменыа, а твердо запечатено? Тогда Дѣ^въ к нимъ ясно р^сѣ: а се заѣтра ѿ на^с поидеть Лазорь четверодневныи, друугъ Хѣвъ, тзи ѿ насъ к нему донести вѣсть. И се Ѹслышавъ Адамъ перевозданны члѣкъ, и начѣ битиса рѣкама своимѣ на лицоу своемѣ, тажко възпаше и глше: повѣдаи ѿ менѣ вл^аце, свѣтлыи дрѣ^въ Хѣвъ, Лазорю – а се ти възпнеть твои перевозданныи Адамъ: на се ли ма еси, Гѣи, сзз^аллъ, на короткыи вѣкъ на земли сеи быти, а се и ма всѣ^а въ адѣ многа лѣта быти моу^читиса; того ли ра^а на^полни^ѣ землю, ѿ вл^ако? а се нѣе тво^у възлюбленнии вноуци въ тмѣ седать, въ днѣ адовѣ моу^чимыи ѿ сотоны, и скорбино и тоугою ср^аце тешать и слезами своимѣи вчи и зеницаи омывають, и памати желающе велми Ѹныли соутъ. Се бо на земли сеи только в малѣ чѣ^с видихо^у добра, и се Ѹже в тоузе сеи многа лѣта въ швиде есе. Къ малъ чѣ^с азъ црѣ быти вѣвмъ тваремъ вжнимъ, а нѣе въ многы дѣни рабъ бы^ѣ адѣ, а вѣсомъ его полонаникъ. В мало время свѣтъ твои видѣхъ, а се оуже слнца твое (sic) пресвѣтлаго не вижу на многа лѣта, ни воура вѣтренаа не слышу. Гѣи, аще азъ сзгрешн^ѣ, Гѣи, паче всѣ^х члѣкъ, то по дѣломъ моимъ сзз^алл ми сеи моу^коу сию; не жалоуяса, Гѣи, но сего ра^а жалъ ми, Гѣи, азъ по твоемоу вѣразоу сзтворенъ есмъ, а нѣе дѣволъ роугаетьмиса, а по твоемоу вѣразѣ сзтворена ма моу^чити злѣ ноу^да ма, Гѣи; азъ^т впорѣдѣ (sic) живѣа, а твою вж^твеноую заповѣ^а престоупн^ѣ. (Quoted after Pypin [1862:11-12]).

⁵⁷This anthropogonic account resembles the narrative about the creation of Adam (out of seven substances), as revealed in the 16th-17th cent. Bulgarian redaction of *The Books of the Holy Secrets of Enoch* [Книги стѣи^х таинъ Енох^оѣ] (Ms. № 321 from the National Library in Belgrade): И въ шести днѣ повелѣ^н моеи мѣдрости сзтворити члѣка ѿ .з. ми^ѣ сзставъ: пль^т его ѿ земля, крз^ь его ѿ роси и слнца, вчи его ѿ без^ны морскыя, кости ѿ камениа, помысль его ѿ врззості агглѣскыя вблѣ^к, жылы его и косми ѿ траве земнѣе, дшѣ^ѣ его ѿ дхѣ моего и вѣтра, и да^х емоу .з. естество: слоу^ѣ къ пль^ти, възрѣнїе вчи, вбонанїе дшѣвное, всазанїа жылы, възкоушенїе крзѣ, кости трзпѣнїе, помыслоу сладость. Се помысли^ѣ хитрое слово сказати, ѿ невидимаго же и ви^димаго естѣва сззда^н члѣка ѿ обоого, сьмр^ѣ и живо^ѣ, и вѣразъ вѣсть слово, ѣкы нѣкакоу тварь йнѣ въ велицѣ малѣ, и пакы въ малѣ великѣ. и на земли постави^ѣ его агглѣа втораго чѣтна и велика и славна. и постави^ѣ его црѣ земли. (Quoted after Sokolov [1899: 29-30]).

The Poltava version (copied in 1679) of *The Book of the Secrets of Enoch, the Son of Jared, a Wise and God-loving Man* [Книга ѿ таинахъ еноховихъ сѣна Аредова моужа моудра и бѣлолюбива], lists the components from which God creates Adam in a slightly different way: В шестїи днѣ повелѣхъ мѣдрости моеи, сзтворити члѣка ѿ седми сзставъ. а. плоть его ѿ земля. б. кровъ его ѿ росы. г. очи его ѿ слнца. д. кости его ѿ камениа. е. помыслъ его ѿ въззості агглѣской. и ѿ вблѣка. ж. жылы его и влѣсы его ѿ травы земной. з. дшѣа его ѿ дхѣ моего и вѣтра, и дахъ емоу .з. естество. сдѣхъ ко плоти. възрѣнїе вчи. вбонанїе дшѣвное. всазанїе жылы. възкѣшенїе кровъ. кости третѣнїе. помыслъ сладость. Помыслихъ хитрое слово сказати. ѿ невидимаго же и видимаго естества сздахъ члѣка. ѿ взою его смрть и животъ, и вѣразъ. вѣсть слово ѣко нѣкаа тварь. ноу велицѣ и малюу, и пакы во малѣ великѣ, и на земли поставыхъ его. агглѣа втораго чѣстна и велика и славна, и поставихъ его црѣ на земли царствовати, и ймѣти мою моудрость. и не бѣ елѣ подовенъ ѿ земли ѿ сѣцихъ тварїи моухъ. (Quoted after Popov 1880: 112).

The same anthropogonic scenario is revealed in some other erotapocritic writings (e.g. (P)азоумни^ѣ ѿ все^ѣ Ѹпросе ѿ^ѣ from the *Tikveshki Miscellany*): Впрѣ^ѣ. ѿ кого сзтвори бѣ а^дама. ѿ вѣт. ѿ .з. чести .а. тело его ѿ зем^ѣ. б. кость его ѿ камениа. г. крѣвь его ѿ роси и ѿ слнца. д. дих(а)нне его ѿ вѣтра. дшѣюу его ѿ дхѣа вжнѣа .е. разоумъ его ѿ вблѣка .з. вчи его ѿ моря .з. помисъ ѿ въззості его агглѣкии. (Quoted after Nachov [1892: 402]).

Ада^м на зе^млю; у^ръ Адама ранами обложена, о^т Сатаны персто^м истыкана;⁵⁸ и рече Г^дь Сатанъ: пошто, окаяние Дяволе, тако сотвори^л еси? А^з сотворилъ ч^лка чиста и непорочна и безболъзне^нна. И рече Сатана ко Господъ: забуде^т тя; аще кое м^бсто позволи^т и онъ помолитсѧ: Господи, помилуй! И Г^дь поворотивъ его внутрь подерши кожено и вложи в него Д^хъ С^тый и оживи Адама и рече Господъ Сатанъ: поклони^т ты Адаму! И рече Сатана: я Твое^му со^зданию непоклонюся!⁵⁹ И рече Г^дь Сатанъ: окая^нныи дяво^л, лстивыи Сатана! И вопроси Г^дь Адама:

According to some other apocryphal writings, the body of Adam was composed of eight components. One such example comes from the erotapocriseis Разумникъ from the 16th cent. *Lovchanski Miscellany*: В.: ѿ колико ч^асти сътвори б^г Адама? – ѿ.: ѿ восемь ч^астех. а. т^ло его ѿ земля. б. ѿ моръ кровь, г. кости ѿ каменѧ, д. дыханіе ѿ вѣтра и ѿ д^ха б^жїа, е. разд^ль его ѿ облака, з. очи ем^л ѿ слнца и ѿ росы, ж. помысль его ѿ в^рзости аггелскыа, и ѿ см^лха и ѿ плача. (Quoted after Ivanov [1925: 260]). The template of “Adam octopartite” is likewise employed in the 15th-16th cent. erotapocriseis from the *Rumintsev’s Miscellany* (Ms. № 358, fol. 281): Григорій рече: отъ колѣкъ ч^астехи Адамъ созданъ? Иванъ рече: отъ ѧ ч^астехи созданъ бысть Адамъ: сердце отъ каменѧ, т^ло отъ персти, кости отъ облакъ, жылы отъ м^глы, кровь отъ Черного моря, теплота отъ огня, очи отъ солнца, д^хъ отъ святого Д^ха. (Quoted after Pypin [1862: 11]).

For further information, see Mochul’skii [1894: 70-72], Nachov [1894: 129-130], Miltenova [2004: 200-236], Petkanova [2005: 24-28], Böttrich [1995a], Badalanova Geller [2011: 73-78]; see also the discussion below (footnote 108).

⁵⁸A similar motif (that the disease is placed in human body by the Devil) is attested in the 16th cent. Bulgarian redaction of *The Account of John Chrysostom About How Archangel Michael Defeated Satan* [Слово Златоустога Ивна како повѣде Михаилъ Сантала Гдъь благослови] (Ms. № 1161 from the Collection of the Holy Synod [ЦИАМ] in Sofia); see fols 42a-43a: Г^дь р^че: Имамъ вамъ прогавити слово на дьске, вамъ разд^ль истины, ѿ мене админъ. Г^дь вамъ: ег^да Сатаналъ съблзани се, ѿвѣже и болезни в прѣст на ч^лка положи, егоже азъ ч^твори^л своимъ р^лками; нъ и т^ь хоцетъ ч^астнъ бити въ второе мое пришаствіе. Тог^да ч^рбствовати хоцетъ смърть на в^лкомъ дыханіемъ по земли. На ч^лвицѣ^х и скотѣхъ, гадоко то и в^сь в^сега Сатаналъ своимъ прѣств^лпленіемъ прѣствъ; жело смъртное и властвъ Сатаналова въ т^мл^к кромеши^лю. И потомъ сътвори др^лгъ свѣтъ без^лани, иже и бесмъртни и безъскофани; и т^лзи в^лвѣтъ рад^лсть и животь в^лвѣтъ; праведници съ мною въ ч^рбствову н^бенуомъ, а законопрѣств^лпници испад^лтъ.

The motif of ailments implanted in the human body by the Devil is also featured in oral tradition; see the discussion in Petkanova [1978: 72, 158-159], Badalanova Geller [2011: 78-80]. See also footnote 110 below.

⁵⁹The refusal of Satan to worship Adam is rendered in a similar way in some Slavonic redactions of the apocryphal *Apocalypse of Baruch* (or, *3 Baruch*). According to one such Russian version coming from a 15th century miscellany (first published by Tikhonravov in 1984), the refusal of Satanael to bow before Adam is regarded as the main reason behind the subsequent withdrawal of the Devil’s host from the face of God, and their ultimate expulsion from the celestial realm:

и ре^ч Михаилоу въстроуви да съверуютъ са ангѣли и да поклонатъ са твари роукою моею яже створи^лхъ. И въстроуви Михаилъ ангѣлъ и собраша са вси ангѣли и поклониша са вси адамю по чиноу. а сотонаилъ непоклони са и ре^ч азъ калоу и брениню не поклоню са нзи. и ре^ч поставлю прѣтлз мои на облацѣ^х и воудоу подовенъ вышнему. да того ради б^г о^тверже и о^т лица своего и съ ангѣлъ своими якоже ре^ч пр^рокъ оудалиша са о^т лица его вси ненавидаци б^га и славы б^жїя (Quoted after Gaylord [1982:304]).

And he said to Michael, “Sound the trumpet for the angels to assemble and bow down to the work of my hands which I made.” And the angel Michael sounded the trumpet, and all the angels assembled, and all bowed down to Adam order by order. But Satanael did not bow down and said, “To mud and dirt I will never bow down.” (Quoted after Gaylord [1982: 305]).

The theme of Satan’s refusal to obey God’s command and venerate Adam is likewise woven into the storyline of the 1820 Bulgarian redaction of *The Account of Our Holy Father John Chrysostom About How the Cunning Deceiving and Godless Antichrist Satan Was Confined by Archangel Michael the Commander of All Angels* [Словъ ст^лгчвѣица нашего, ѿвана златоустогаго ѿ аньдихристѧ л^лкаваго л^лживаго и безъвожнаго сантала какво го, плени е^ти чиноначланикъ архангѣлъ миханлъ воивода васемъ аггломъ] (Ms. № 232 from the Collection of the Holy Synod [ЦИАМ] in Sofia); see fol. 112: праведни людие които ходати по вола б^жїа а тоговѧ ч^лвка виде л^лкави, и проклети

что видѣ^а еси во снѣ? И рече Ада^м: тя, Господи, видѣхъ во Иерусалимѣ на крестѣ распята; Петра в Риме стремиглавъ распята и Павла в Дамасцѣ!⁶⁰ И введе Г^дь Адама в рай. Ада^м усну^а сно^м и Госпо^а взе^м у Адама ребро лѣвое⁶¹ и сотвори ему жену *Евву* и вложи въ *Евву* Д^хъ С^тый и рече Господь Ада^м: возбуди о^т сна. И рече Ада^м: что еси, Господи? И рече Г^дь Ада^м: то тебѣ жена и живи с нею по заповедемъ Г^днимъ! И повелѣ изо всѣхъ др^вевъ ясти ягоды Г^дь Ада^м и *Евв*. И заповѣда ѿ единаго винограднаго др^ва не ясти,⁶² занеже ѿ того др^ва самъ Г^дь вкуси^а.

сангрияъ па си тѣри тако зла мислаъ на паметь и рече азъ сеги какво да *Учинимъ* како направи, г^дь одного чл^вка ѿ земли да е ѿ насъ по големъ и прослави го горни оцъ *Оногова* чл^вка и рече сви аг^ли да мѣ се срамѣватъ и да мѣ се покланатъ тогива какво ч^л прелѣсави антихристъ таа дѣла тако се расрѣди и рече га тогова чл^вка не шемъ ни да погледнемъ а камо ли да мѣ се поклонимъ.

In fact, the motif of Satan's refusal to bow down before Adam is featured in all the extant versions of the apocryphal *Tale About the Combat Between Satan and Archangel Michael*; for a survey of its text-witnesses, see above (footnote 50). Furthermore the account of how Satan repudiated God's command to angels to worship Adam is also attested in some Greek and Slavonic apocryphal writings dealing with themes and characters from the New Testament; one such text is *The Debate between Christ and the Devil* [Ivanov 1925: 251]. See also the discussion below (footnote 111).

⁶⁰ See the following fragment from the erotapocriseis entitled *Other Questions and Answers, Regarding What Day and Hour Has the Lord Created the First Adam and Other Related Issues* [Иные вопросы по отвѣтамъ, въ кои день и часъ сотвори господь перваго адама и протч^а по сихъ]: В. Что есть, пророчествова Адамъ? — О. Егда сотвори Господь Адама отъ земли, и дуну на него Богъ и оживе Адамъ, и посади его Господь Богъ на престолѣ и рече Богъ: благослови владыко, — и воста Адамъ отъ престола и рече: благословенно царство Отца и Сына и св. Духа, — и первое пророчество даде о святѣй Троицы; и егда заснувъ Адамъ въ рай, и воста отъ сна, и рече ему Господь: Адаме, что еси видѣлъ во снѣ? Адамъ же рече: видѣхъ, Господи, Петра идуща въ Римъ, а Павла въ Дамаскъ, а Юдина Богослова во Ефесъ, а тебѣ, Господи, видѣхъ распята на крестѣ во Иерусалимѣ, на Голгофѣ. То ест, пророчество Адамово. (Quoted after Pypin [1862: 171-172]).

⁶¹ The (above mentioned) 17th century Bosnian cosmogonic account designated as *The World's Beginnings* [Почетне свиета] (Plovdiv National Library, Ms. № 116, fols. 90-97) also draws attention to the idea that the first woman originates from Adam's left rib: И таи дань, кои сатвори Г^дь Адама, Адамъ не може ни еданъ дань без дрѣга живети, и поче говорити: Г^ди, дай ми дрѣга. Г^дь р^е: Адаме, лези на земли! Унѣ леже и *Уснѣ*. И зе мѣ Г^дь ѿ резаръ *Евв*, женѣ Адамовѣ, ис левѣ странѣ Адамовѣ едно ребро из резаръ Адамовиехъ, и р^е емѣ: што ти дрѣгъ, Адаме. (Quoted after Ivanov [1925: 322]).

Further on Slavonic apocryphal and folklore narratives concerned with the creation of the first woman, see Badalanova Geller [2010: 17-48].

⁶² The same idea, that the grapevine was the Forbidden Tree, is also attested in *The Apocalypse of Baruch* (3 *Baruch*); see the following fragment from the 13th-14th cent. text entitled *Узѣненіе св^тго Вароха*, негда посланъ въ к нему аг^лъ Паноуиалъ оу св^тоу гороу Сивнию на рѣцѣ, негда плака се в плѣвени Иерусалимъ. Г^ди бл^сви from the *Dragolev Miscellany*: И пакы рѣхъ азъ Варохъ къ аг^лоу: г^ди покажи ми дрѣво, иже прѣблѣсти змина Иероугоу и снѣтъ не сама и да не Адамоу, и сего ради изыгна Б^г из рая. И рече ми аг^лъ: слыши, Вароше, негда Б^г съз^а Адама, то повелѣ арханг^лоу Михаилу съврати двѣтъ тисоуць и трѣ аг^лы да насадеъ рай, и всади Михаилъ маслиноу, Гавриль же тавлани, Рапаниль истоучно, Нопаниль урхъ, Саразаниль калиноу, Сатананиль же оусади лозоу, то во немъ бѣ прьвое име, по испадени же на рече се також^е Сатананиль, и також^е вси аг^ли насадише различна дрѣвеса. И пакы рѣхъ азъ Варохъ къ аг^лоу: г^ди покажи ми дрѣво неже прѣблѣсти змина Иероугоу и Адама. И рече ми аг^лъ: слыши, Варохъ, прьвое дрѣво естъ лоза, вьторое же дрѣво похотѣ грѣховна неже излани Сатананиль на Иероугоу и Адама; и сего ради проклеа бѣ Г^дь лозоу, зане бѣ ю Сатананиль оусади и тою прѣблѣсти прьвоз^аньнаго Адама и Иероугоу. (Quoted after Иванов [1925: 196]).

See also the reference to the same topic in the opening paragraph of the text entitled *About the grapevine and how it grew* [О виноградѣ и како ростише]; as indicated by Pypin, it was part of a 17th cent. miscellany (kept in Rumiantsov's Museum as № 380): Тако егда насади Господь виноградъ въ рай, не бысть ту тогда ни ангелъ, ни ктоже, токмо Господь и Сатананиль; и что повеле Господь садити, а Сатананиль крадя отъ всякого сада, отъ Господа прорекована среди рая. И рече Господь: тое будетъ тѣло мое, и я самъ ту буду; и будетъ тебѣ на прогнаніе. — Исшедъ вонъ и рече Сатананиль: Господи, благослови, елико насади. — Господь рече: ту есмь азъ посредеъ рая. Егда изыде Сатананиль видѣти др^во свое, — др^во же его изгна изъ рая, и почерилъ Сатананиль и бысть дѣволъ. (На поле заметка: еще Адамъ не бѣ.) Др^во же израсте на три столбы: единъ столбъ — Адамъ, а другій столбъ — *Евва*, а третій столбъ посреди, самъ Господь. Да егда согубиши Адамъ и *Евва*, тогда паде

VI. И в то время бысть сотворена земля вельми оукрашена и пространна пре^жде Адама. И позавидѣ Сатана Адаму царствующу в райю в доворотѣ живущу и^зверну^ся Сатана червемъ и прииде ко ѡвѣв⁶³ и рече еи: пожри мя в себя и внеси рай.⁶⁴ И възвѣвися околоу винограднаго древа и нача Сатана змиевѣ усты глаголати ко ѡвѣвѣ: пошто не вкушадете винограднаго сего древа и будите убо бози яко^{же} невесный Бгъ. ѡвѣва^{же} сказа Ада^м, пре^асти его глаголы змиевыми: буде^а убо бози яко^{же} невесныи Бгъ и науче^м въдати яко^{же} Хр^тосъ! И прелести^с Ада^м со ѡвѣвою: вкусили винограднаго древа запреще^наго о^т Господа; и занеже искони лукавыи вра^г завидѣ^а роду чловѣк^ому, прелести Адама и ѡвѣву сог^вшити в райю; и спадоша с ни^х венцы и оде^жды свѣтлы; и нача Ада^м и ѡвѣва дресети крыти^с; и прииде Г^дь в рай и рече: Адаме, гдѣ еси? Ада^м рече: се азъ, Г^ди! Г^дь рече: Ада^м пошто, окаянны, тако сотвори^а еси преступление? Ада^м рече: жена мя пре^асти естъ! Вкаяница, пошто тако сотворила еси? ѡвѣва рече: змия мя пре^асти! А ты, прелукавая змия, пошто тако сотворила еси? Змия^{же} рече: Сатана мнѣ повелѣ по^жрети себя и внести в рай! И рече ко Ада^м: зе^мля еси, в зе^млю поидеши. Азъ тя сотвори^х безсмертна в райю, а ты заповѣ^а мою преступи^а еси запрещеннаго древа ясти

Адамова чась въ рѣку Тигро, изнесе его (*Id.* на немже невѣрный разбойник); а свина чась паде въ рай, да егда потопъ бысть, на водѣ потопе, не възде, да егда изыде (т. е., когда сошла вода потопа), древо же остана при Миретѣй рѣцѣ. [...] (Quoted after Pypin [1862: 7]).

The same concept — that the grapevine was the forbidden tree — is also featured, in a somewhat baffling way, in the 17th cent. Bosnian cosmogonic account *The World's Beginnings* [Почетие свѣта]: И Сатанамъ има злобѣ на Адама и на ѡвѣвѣ и васади лозѣ и похотѣ дресети да прелести Адама. И такы сташе Адамъ и ѡвѣва въ рай, и доше дѣволъ и сатвори се змиимъ. А тагда бнеше змия ѡ райю и хоѣаше на рагѣ како и чловекъ на ногѣ и зваше се красна девица, тере се сатвори девицномъ змиимъ и главомъ девицномъ, и доше напастонати ѡвѣвѣ, говорехи: защо би неѣте ести виноградн воѣд? Уговори ѡвѣва и ре^с: ни е нам га рекао Бгъ ести. И ре^с оны: каде би сте ели вѣои воѣе, све висте знали, цю Бгъ зна и тако е. ѡвѣва Увери дѣвалоу и Устриже в ѡвѣвѣице и заложн вна единомъ, а дрѣгомъ Адама заложн. Она прождри, Адам же заложивъ, споменѣ гнѣ и стиснѣ ѡвѣвѣицу ѡ г^дь. ѡ таи се чась оутледаше грешници и назн. И доше к нимъ Г^дь Бгъ, изгна ихъ из рага и тоу и змию прокае да вѣе не ходи па репѣ, а да е пѣна ѡда. И сатвори Г^дь иста чловекѣ глѣть его ѡ земле, кости ѡ мрамора, змѣ ѡ врзине ангелске. (Quoted after Ivanov [1925: 323]).

As pointed out by Porfir'ev, in one of the narratives about the nature of the forbidden tree, entitled *Concerning the Tree of Knowledge* [О дрѣвѣ разумнѣмъ], which is included in the text of the 17th cent. *Palaea* (Ms. № 866 from the Solovetsky Monastery Library), it is mentioned that many individuals consider either the grapevine or the fig to be among the “plausible” appearances of the Tree of Life; yet, as the text further argues — which is typical for the *Palaea* type of discourse — neither of them is right, since the true Tree of Life is in fact Jesus Christ himself, along with the Holy Spirit: Мнѣзи оубо о дрѣвѣ животнѣмъ во ѡблчѣнѣи ихъ увѣдишася нѣкацѣхъ. Вѣи убо являютъ видѣнне дрѣва паче же прорицаютъ. И видѣнне вѣощехъ нѣкинѣхъ вѣи смюквѣ, друзѣи же гроздѣ. ѡ обою то неправо глѣютъ. ... Древо во жизни ничтоже ино нѣсть токмо Хр^тосъ и Дхъ стѣи (Quoted after Porfir'ev [1877: 205]).

For a brief survey of Slavonic sources in which the grapevine is identified as the forbidden tree, see Mochul'skii [1894: 98-99]; Petkavova further analyses the motif in relation to *The Sea of Tiberias* [1978: 110-111]; cf. also Badalanova Geller [2011: 87-95]. See the discussion below (footnote 114).

⁶³Here the Devil is speaking not to the serpent, but to Eve, which is an obvious scribal error.

⁶⁴The theme of the clandestine re-entering of sneaky Satan into the realm of the Garden of Eden was likewise attested in the 15th cent. Russian recension of *The Apocalypse of Baruch*. According to this text, after his having been cast out (on the account of his refusal to obey God's order to bow down to Adam), *Sotonail* returned to Paradise in the following way:

Тогда шедъ сотонаилъ обрѣте змию. И створи са червемъ и ре^с змии зини пожри ма въ оутробоу свою. И бннде чресъ оградѣ въ рай хоци прельстити ѡвѣвоу. Тоя во ради изгнанаъ въ^х о^т славы Бжя. И пожре и змия и бннде в рай и обрѣте ѡвѣвоу. (Quoted after Gaylord [1982: 304]).

Then having gone, *Sotonail* [i.e. Satan] found the serpent and he made himself into a worm. And he said to the serpent, “Open [your mouth], consume me into your belly.” And he went through the fence into Paradise, wanting to deceive Eve. (Quoted after Gaylord [1982: 304]).

See also the discussion below (footnote 117).

винограднаго! И по^сла Господь арха^нгела Михаила и повелѣ ихъ и^гнати из рая свергнути на зе^млю. И рече Г^сдь Ада^м: паши землю!

VII. И ста с женою Ада^м нача плакати и рыдати что изгнали из рая. Г^сдь же хотя помиловати, видя его чисто покаяние о^т сер^дца и во^здыхание и слезы о^т лица: Вл^ако всецедры и ни^ке в^си су^абами спаси Адама прелестнаго! И услыша Сатана стенание Адамово, во^здыхание в грѣхъ, зане^же искони ненавистливый лукавы дияво^л прииде ко Ада^му и рече ему: скажу ти радость! Хоце^т тя Г^сдь помилова^ти, даи мнѣ р^укописание на себя и в ро^у свои; а ты, ѡва, клени^с мнѣ кля^твою!

VIII. И родиша^су Адама два с^на: Ав^ел и Ка^ин. Ав^ел принесе Г^сду Б^гу жертву агнецъ тученъ,⁶⁵ а Ка^ин^н принесе о^т зе^мли хлѣба пре^жде Г^сда са^м вкуси^л. Г^сдь Авелеву жертву прия^л, а Каина о^т рыгну^л. И завиде Ка^ин Авелю, уби его камен^е.⁶⁶ Г^сдь прииде и рече Каину: почто убилъ брата своего Авеля?⁶⁷ И заповѣда^л Г^сдь звѣрю три^жды на всякъ день снѣдаты и вымета^ти^с себе аки знамение три ста лѣтъ т^рясти по Авелю,⁶⁸ кро^вь о^т крови о^т ливатися. Ав^ел лежаше на зе^мли триста лѣтъ.⁶⁹ Ада^м же не^знаетъ что сотворити;

⁶⁵Compare the following fragment from the erotapocriseis Razumnikъ from the 16th cent. *Lovchanski Miscellany*: В.: рыци ми, кто наи прьво сътвори оброкъ на земли? – ѿ.: Авель агне закла. (Quoted after Ivanov [1925: 261]).

See also the discussion in Mochul'skii, who analyses apocryphal sources in connection with Talmudic renditions of the same motif [1894: 72-73].

⁶⁶Compare this to the following excerpt from the text of the *Rumiantsev's Palaia* (1494), once part of the archival collection of the Rumiantsev Museum (Ms. № 453): Аще хоцеша оубеда^т добре силоу книгъ, послушай да ѿ бытия история и во^дхвнн^х пр^орокъ повесть скажемъ. Р^ее бо писание: потомъ^ж приложи пакы ро^ути Авела, и вы^г по д^не^х в^не^х, ре^с, принесе^т Каинъ Г^си ѿ пло^д земны^х жр^твоу, и Авель принесе ѿ пръвор^оны^х агнецъ. Авель оубо то твораше паств^л млека ра^и и волны, ма^с ядени^е еще возбранено в^баше. И призрѣ Г^б на Авела и на дары его, баше и призрѣ Г^б на Авель пло^д смирениа, и т^вмъ хоташе стр^тт^ь свою изобразова^т, а Каина^ж видаше Г^б, яко моужъ крови е^с и пло^д пръваго безаконна, т^вмъ^ж не взна^т Г^б на жр^твѣ Каиновоу. Томъ р^ее блжнн^и Д^бдъ: испытана ср^дца и оутробы Б^гъ пр^ве^т. Ускоревъ же, р^ее, Каинъ зѣло не в свое^м согрѣшени, но в братни блгодѣянии, и испадѣ лице^м, завидевъ во Авелю брат^л своему. И р^ее Каинъ ко Авелю: понде^м на поле^т и вы^г ег^а выги и^м на поли, и оумысли Каинъ оубити брата своего Авела, и не оуменаше, не ве бо кто кого оубилъ; но наоучи его сатана, р^ее: возми камень и оудари въ главоу, вн^к взе^м камень и оуби брата своего Авела. Се оубо Авель пръвоу подобноу см^рт^ь стр^тти х^ви восприа^тъ, иже завистию до ѿ брата своего Каина бес правды оубиен вы^г (Quoted after Pypin [1862: 9]).

Apart from the *Palaia*, the fratricide motif is also attested in some recensions of *The Discourse of the Three Saints* writings; Slavonic apocryphal renditions of the legend of the murder of Abel by his older brother Cain are analysed by Mochul'skii [1894: 81-82]. While surveying the literary sources featuring this motif, he refers to a 17th century miscellany from Vienna (Mss. № 76), containing a copy of *The Discourse of the Three Saints* (Serbian recension). According to this source (fol. 6, question № 6), the Devil appears to Cain in his dream and teaches him how to kill his brother with a stone: Кто показа Каиноу оубити брата своего не в^вди что есть сьмръть? О. Дѣволъ въ снѣ показа ямоу камень рекъ: оудары сь симъ брата своего, и оубиеша него, теже и сътвори. (Quoted after Mochul'skii [1894: 81]).

⁶⁷The post-fratricide sequel is explained in a related way in the *Rumiantsev's Palaia* (1494): У оубити Авель Каина. Рече^ж Г^б к Каиноу: где е^с Авель, бра^т твои? — ѿвѣща Каинъ, и р^ее: ег^а стражъ брат^л моему есмь азъ? Рече^ж Г^б: что еси сотворилъ! Се кровъ брата твоего вопие^т ко мне? Т^вмъ оубо раздѣм^е, яко двое зло створи Каинъ: пръвое оубица вы^г и начални^с всакон кровин и жи, и оуби бо и солга: рекъво егда стражъ брат^л моему есмь азъ. Г^б же р^ее к немъ: воу^а и стен^а и трасы^а, поне^ж приа^т кровъ брата своего..... И положи, р^ее, Г^б знамение на Каинъ не оубити его всакому в^вретающ^емъ его, Б^ги во оуста въ знамен^а е^с возвращаемъ оубиенъ выги, но и трасан^а оудовъ е^с вы^г. (Quoted after Pypin [1862: 9]).

⁶⁸Cain's punishment is described in a similar way in some erotapocritic writings (e.g. (P)азоумни^к в все^м ш^ро^се в^ѣ from the *Tikveshki Miscellany*): Тако въ гнѣвѣ б^жи на каинъ, свалѣксе х^ождаше. глава ямоу при ногу. (Quoted after Nachov [1892:403]).

⁶⁹According to the text of the *Rumiantsev's Palaia* (1494), the body of Adam was not buried for 30 years:

и по^бла Г^сдъ двѣ птици горлицы и уби горлица горлицу; и разкопа^б зѣ^млю и погребивши сѣна своего Авеля в зѣ^млю.⁷⁰

IX. Ада^м поживе на зѣ^мли лѣтъ девять сотъ три^цать и умре; и прииде смер^ть сатанина и взѣ^м душу его и внесе во адъ; мучись 3000 лѣтъ внутрь ада во огни горящѣ^м руки и ноги связаны на шесть цеплацѣи.⁷¹

X. И рече Бгъ Г^сдъ безнач^лныи Црь цр^твующи^м и Г^сдъ господствующимъ, самои^зволивши Оцъ нбный посла Сѣна своего единоро^гнаго Г^сда нашего Ииса Хр^та на зѣ^млю вселитися в девицу и родити^с на погребление хл^бва адамова и разрушение цр^тва сатанина и на спасение род^у члвчско^{му}. И хотя Г^сдъ Адама и Евву помиловати, о^т первородныя кля^твы свободити. И седяще Г^сдъ нашъ Иисъ Хри^тосъ на небеси со Оцѣ^м Свои^м небесны^м на престолѣ сказана вѣка сего по^лпята тысящи;⁷² и ро^ждся на небеси о^т Оцѣ без матери, на зѣ^мли о^т матери безъ о^тца; воплотися о^т Дѣвы Марии Пресвятыя Бцы, родися въ Вифлеесѣ Иудействѣ^м и творяще на зѣ^мли многая чудеса и точию пострада яко члвкъ; распящася волю на крестѣ восхотѣ^в ѿ иудеи вѣ^ззаконныхъ во свято^м градѣ Иерусалиме и полож^енъ во гробъ, и воскресе в третии день воскресениемъ свои^м; и сниде во адъ, изведе изъ ада Адама первое достояние схо^ждения роду своему; а раи едемский на востоцѣ. На престолѣ свое^м бжественно^м смертъ сатанину^у умертви своєю смертию, а Сатану связа слово^м повелѣние^м О^тца своего. Аминь.

Плакше^са, р^е, Адамъ и свга на^л тѣло^м Авелевы^м л^л лѣт. И не согни тѣло его, и не оумеаста его погрести. (Quoted after Pypin [1862: 9]).

However, according to some other apocryphal sources, Abel's body was not buried for 930 years; see in this connection the following fragment from the erotapocriseis Разумникъ from the 16th cent. *Lovchanski Miscellany*: В.: колико лежа Авель не погребенъ? — ѿ.: девятьсѣтъ лѣтъ и . л., доидеше погребошѣ и Адама оцѣ его. (Quoted after Ivanov [1925: 263]).

⁷⁰According to the text of the *Rumiantsev's Palaia* (1494), Adam and Eve learn how to bury the body of their son Abel from the doves which were sent by God to teach them funerary rituals: И повеление^м Биймъ прилетесте горлице две, одина^ж оумре, другая^ж ископа тамоу и вложи в ню.....Адама и свга и погребоста Авела, и оустависта^ж са плачь. (Quoted after Pypin [1862: 9]).

⁷¹See in this connection Russ. *цѣпла* ('кольцо с застежкой', 'металлическая повязка'), Bulg. *цѣпка* ('тривна') [Bonchev 2012: 327], meaning also 'халка', 'верига'. Perhaps the closest English semantic counterparts will be 'ring', 'hoop', 'fetter', 'shackle', 'handcuff', 'manacles', 'chains', 'restraints'. See also Gerov [1904: 533], who lists the following meanings of the noun *цѣпъ* (ж.р.): «вжже от желѣзо; верыга, веруга, зинджиръ, синджиръ; цѣпъ. *Обложихъ го съ цѣпю*».

⁷²A similar idea is revealed in the following excerpt from the *Rumiantsev's Palaia* (1494), in which it is maintained that Christ's coming on earth "as man among men" heralds the end of the period of 5500 years since Adam; hence the account of the birth of Jesus is integrated into the narrative of Adam's ultimate salvation: Аз-же, Сифъ, ег^ла въ^х мола Г^д ѿ вратъ едемскы^х, зара ми явивиса, архнглъ гнь Михаилъ, азъ есмь поставлен чресъ ес^тво чл^чко тебе ѿбо рекъ Сифъ не може ты троудитса, слезамим оласа масла ра^м милованіа, да помажеши вѣца своего Адама волезни..... коно^м не мо^жши ѿ него приати, развее в послѣднана дѣи, ег^ла исполнена боудоу^т сѣ и ф^л лѣт. Тог^ла прииде^т на землю возлюбленный Сѣз Бий Хс и створи^т ти възскр^сние тѣла Адамовѣ, и живити телеса мртвы^х, и тъ прииде^т во Иерданстеи рѣще кр^титса и ег^ла изыде^т ѿ воды, тог^ла ѿ влѣа мл^тти его помаже^т вса верующыа, и вѣде^т влен милованіа и порожени боудоу^т водою и дх^ом в жизнь вечную; тог^ла прииде^т возлюбленный Сѣз Бий Хс и введе^т вѣца твоего Адама в раи к древоу милованіа. (Quoted after Pypin [1862: 10]).

**Copied from the divine books of the diligent and God-loving men,
Basil the Great,⁷³ Gregory the Theologian,⁷⁴ and John Damascene,⁷⁵
[in which it is written] about the most glorious debates on mysterious issues
concerning the Eternal Lord, our God, [so that it might be elucidated]
how God Sabaoth preceded all visible and invisible creatures**

I. Before [the creation] of earth, the Lord Sabaoth — eternal, everlasting, uncreated, ineffable, unborn, un-conceived, omnipresent, invisible, intangible, immortal, and incorporeal King of mysterious secrets — was [reigning] in splendour in three⁷⁶ chambers in the ether. And then from the face of the Lord Sabaoth there was light, which was seven⁷⁷ times brighter than the present light. His garments were as white as the bright light of the face of the Lord. And the Lord Sabaoth was sitting in three chambers⁷⁸ in the ether, on the throne of his most high glory. And the Lord Sabaoth, the eternal Father, pondered within himself, and thus begot the beloved Son of God, our Lord Jesus Christ, who emanated from his heart. From his lips he released his Holy Spirit on him [Jesus] in the image of a dove. These three chambers⁷⁹ heralded the triune⁸⁰ and eternal God — the Son, the Father, and the Holy Spirit. Upon these three chambers [was] the eternal Cross, and the Lord God made this Cross herald the crucifixion of his Son Jesus the Nazarene of Judea. The Holy Spirit, which issues from

⁷³Saint Basil the Great (c. 330-379), bishop of Caesarea; along with his brother Saint Gregory of Nyssa, he was one of the Cappadocian Fathers. Together with Saint Gregory the Theologian and Saint John Chrysostom, he is regarded as one of the “Three Holy Hierarchs” of Eastern Christianity. Saint Basil had a tremendous influence upon the theological tradition of the Byzantine Commonwealth; significantly, his heritage includes homilies on *Hexaemeron*, etc. (hence his direct or indirect impact upon various homiletic and exegetical writings concerned with Creation). The “imagined” authorship of the erotapocriseis *Discourse of the Three Saints*, which apocryphal tradition attributes to him and his associates, reflects not only his ultimate authority in the life of the Church, but also the respect which he was granted among “the simple folk” of *Slavia orthodoxa*.

⁷⁴Saint Gregory the Theologian (329-389), also known as Gregory Nazianzen (or Gregory of Nazianzus), was a friend of Saint Basil the Great and Saint Gregory of Nyssa; see also footnote 26.

⁷⁵Saint John Damascene (c. 657-749), also known as Saint John of Damascus; fragments of his most important theological work, *The Fountain of Knowledge* (or *The Fountain of Wisdom*), were included in Simeon’s *Florilegium*; see also the discussion in Thompson [1991; 1993] and Trendafilov [1998: 154-161]. As pointed out by Porfir’ev (and others), the composition of the *Palaeia* is occasionally attributed to either Saint John Damascene, or Saint John Chrysostom (c. 347–407), although the original authorship cannot be accredited either to the former or to the latter: Известно, что въ рукописяхъ Палея приписывается то Иоанну Златоусту, то Иоанну Дамаскину (смотр. Палею Румянц. Муз. № 361; въ спискѣ Палеи XVI века принадлежащей А. И. Хлудову № 182, приложено даже изображение I. Златоуста); но ни у того, ни у другого отца нѣтъ подобнаго сочиненія. [Porfir’ev 1877: 14].

⁷⁶ Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entry Z71.1. (Formulistic number: three).

⁷⁷ Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entry Z71.5 (Formulistic number: seven).

⁷⁸ For the metaphorical aspects of the description of the primordial *three-chambered habitat* within the cosmogonic scheme of *The Sea of Tiberias* (Types A-1 and A-2), see Badalanova Geller [2011: 25-30, 56]; see also in this connection footnotes 26, 29.

⁷⁹ Cf. *Isaiah* [40: 22]; similar cosmographic imagery is employed by Cosmas Indicopleustes in his *Christian Topography*. See also in this connection the discussion in Mil’kov and Polianskii [2009: 61-63, 78-79, notes 49-50, 60].

⁸⁰ For vernacular interpretations, see Thompson’s *Motif-Index*, entry A109.1 (God as a triad).

the Father to all believers in his name, resides in their hearts, because the Father is unbegotten and unborn, while the Son is born but not created, and the Holy Spirit is not created and not born, but issues from the Father.

II. There was then no sky, no earth, no sea, no angels, no archangels, no cherubim, no seraphim, no rivers, no lakes, no wells, no springs, no men, no mountains, no clouds, no stars, no light, no beasts, no birds, no caves, no dawn. At that time there was darkness, the abyss, and murkiness; and then there were no days or nights, no eras, no hours. At that time there was the immortal and eternal Son of God, Jesus Christ,⁸¹ who created with a Word [=Logos], by the order of his heavenly Father, all the visible and invisible heavenly creations; and as the Lord uttered [the Word = Logos] from his most wise lips, so it was created and fashioned by the Holy Spirit. And the Lord said, “May there be a crystal sky on iron pillars, on seventy thousand of myriads⁸² of them, and may there be lakes and clouds and stars and light.” He exhaled⁸³ wind from his innards, and planted Paradise to the East,⁸⁴ [thus] East and West and North and South [were established]. An angel sits to the East in the splendour of his most high glory. The Lord created seven heavens with his Word [= Logos].⁸⁵ Frost issued from God’s face, while thunder is the Lord’s voice,⁸⁶ harnessed in a fiery chariot, and lightning is the Word of the Lord, issuing from God’s lips, and the Sun is from God’s innermost garments; on the account of God’s having wiped his face, the Moon [came] from [his] face. And the Lord said, “May there be a myriad of pillars in the ether!” And so it was created by the Lord’s Word [= Logos]. These immovable iron pillars are from the beginning of this era. “May there be on these pillars an immovable stone, and [may there be] on this stone earth, and [may there be] under the earth Hell, immovable and all made of bronze; and [may there be] iron beams and gates of bronze and iron! And under Hell [may there be] the bottomless Tartar.” And the Lord said, “May there be above Hell a myriad of bronze pillars, and [may there be] on the pillars a stone, and on the stone — the earth!” With a Word [= Logos] the Lord created stone and flint.

⁸¹The image of the Son as the Creator of the Universe (i.e. the one who fashioned heavens and earth, plants and animals, Adam and Eve, etc.) is also attested in oral tradition, and in the religious art of *Slavia orthodoxa*; see the discussion in Badalanova Geller [2011: 57-60].

⁸² Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entry Z71.5.0.1 (Formulistic numbers: sevenfold).

⁸³ On the concept of “creation via exhaling”, see the discussion in Badalanova Geller [2011: 42-49].

⁸⁴Cf. *Genesis* [2: 8]: *And the Lord God planted a garden eastward in Eden; and there he put the man whom he had formed.*

⁸⁵Consult Thompson’s *Motif-Index*, entries A 651.1.4 (Seven heavens: a series of seven upper worlds) and Z71.5 (Formulistic number: seven). The image of the seven-folded sky can likewise be found in Bulgarian oral tradition. According to folklore data collected by D. Marinov, “the sky, which people can see now, is a solid thick crust of seven layers” (“небото, което виждаме, е твърда кора дебела и има седем дилпи”), see *SbNU* 28 [1914: 7]. Further on Bulgarian vernacular cosmography, and in particular on the popular concept of the sky as a solid shell/coating of seven stratum, see S. Tolstaia [1998: 23]. For the extra-biblical traditions of seven heavens and earths, see Ginzberg [1909: 9-13; 1910: 260; 1911: 96; 1925: 9-11, 23, 30].

⁸⁶ On acoustic characteristics of God’s voice, see Thompson’s *Motif-Index*, entry A 139.5.2 (*God’s voice causes thunder*).

III. And the Lord said, "May there be on earth the Sea of Tiberias, the salty water!" The first earth is created in the ether and made firm. The second earth [is] upon Hell, and on this earth [is] a sea and this Sea of Tiberias has no shores. And the Lord descended via the ether to the Sea of Tiberias, and on this Sea of Tiberias the Lord spotted a swimming duck, and God stood above it and said to it, "Duck, who are you?" And Satan said to him, "I am God!" And the Lord said to him, "And who am I then?" Satan said to him, "You are God of gods and King of kings." If Satan did not say that, but something which the Lord God did not approve,⁸⁷ then the Lord would have crushed him in the Sea of Tiberias. And God said to Satan, "Dive into the Sea and bring up earth and stone."⁸⁸ And he [God] broke it [i.e. the stone] into two, and half of the stone, [which was] from his left hand, he gave to Satan. And the Lord struck the stone with his sceptre and the Lord said, "Be you angels in my image — strong, incorporeal, and immortal — doing my will [in Heaven] above!"⁸⁹ And from the fiery⁹⁰ wings God created the archangels Michael, and Gabriel, Yeurya [Uriel],⁹¹ and Michael,⁹² Paraflam,⁹³ Pomogay,⁹⁴ cherubim, seraphim, angels, and archangels. As for the sceptre with which our God Jesus Christ hit [the stone], it was made of burnished steel. And by the will of the Word of God angels flew out from the stone —

⁸⁷Var.: "should he have said something against God".

⁸⁸For various attestations of this motif in vernacular oral traditions around the world, see Thompson's *Motif-Index*, entries A 811 (Earth brought up from bottom of primeval water) and A 812.1 (Devil as Earth Diver). In fact, this motif becomes one of the hallmarks of *The Sea of Tiberias*; it was attested in all the extant versions. At the same time, it is perhaps not only the best studied, but also the most controversial trait of this apocryphon; see the discussion in Potebnia [1886: 273 (738) -75(40)]; Veselovskii [1889: 19-24, 47-75, 82-7, 108-16]; Dragomanov [1892: 257-314; 1894:10-35, 45-52]; Korobka [1909: 175-95; 1910: 105-47]; Radchenko [1910: 74-6, 86-7, 91-3, 99-100, 109-15]; Markov [1913: 64-74]; Ivanov [1925: 287-90]; Köngäs [1960: 151-80]; Dundes [1962: 1032-51]; Tomicki [1976: 86-95; 1979:174-75; 1980:51-62, 70-117]; Petkanova [1978: 171-177]; Dimitrova [1985: 184-192; 1998: 376-84] and Dimitrova-Marinova [1998: 38-57]; Kuznetsova [1998: 59-79]; Šmitek 1998: 111-23]; Stoyanov (whose observations and arguments are rather close to those of Dragomanov) [2001: 19-33; 2004: 192-94]; Berezkin [2003a; 2003 b: 247]; Nagy [2006: 281-326]; Badalanova [2003: 6-7; 2008: 168, 219-21], Badalanova Geller [2011: 30-33, 64-68].

⁸⁹Consult Thompson's *Motif-Index*, entry A 52.0.1 (Angels created to execute God's will).

⁹⁰The concept of angels being created of fire is also featured in midrashic tradition [Ginzberg 1909:16]. It is likewise manifestly attested in the Qur'ān [Sūrah 7: 11; Sūrah 38: 77], and in some Islamic exegetical writings. Consult in this connection *The History of Prophets and Kings (Tarīkh al-rusul wa'l-mulūk)* by Al-Tabarī, vol. 1: *From the Creation to the Flood* [Rosenthal 1989: 252-53] and *The Stories of the Prophets (Qisas al-Anbiyā)* by Al-Rabghūzī [Boeschoten, O'Kane and M. Vandamme 1995: 11-13]; see also the discussion in Badalanova Geller [2008 b: 9, 92-94].

⁹¹The etymology of the angelonym "Uriel" is conventionally explained either in connection with the Hebrew lexeme denoting 'light', or with its Aramaic counterpart denoting 'fire' [Mach 1999: 885-886]. It is significant that in the current text, the archangel Uriel, along with Michael and Gabriel, emerges from certain 'fiery wings'.

⁹²It is not clear as to why the name of the archangel Michael is listed twice.

⁹³An obscure angelonym.

⁹⁴Yet another obscure angelonym; in other Mss. of *The Sea of Tiberias* the name of the angel Pomogay (the accusative form of which is Помогая) is spelled as either Pomailo [Помайло], or Pomail [Помайл]; see the discussion in Sreznevskii [1904: 100, note 3] and Badalanova Geller [2011: 126, note 450; 131].

archangels Michael and Gabriel, leaders of the [host of the] Heavenly King.⁹⁵ As for Satan, he beat out from the stone an innumerable host of fleshy demonic gods.⁹⁶ And the Lord said, “May there be 33 whales⁹⁷ in [the waters of] the Sea of Tiberias, and may earth rest on these whales!” And God seeded earth on them, [and said], “May there be a thick, wide and spacious earth!” And trees and herbs and flowers and forests and hills and springs and lakes and rivers [appeared]; and from the soil the Lord created beasts and animals and fish in the waters, and birds flying in the air;⁹⁸ and He created day and night, and reptiles crawling on the earth. As for the whales, the Lord ordered the angels to bring food for them from Paradise. On them the earth is fixed and does not move in any direction.

IV. And Satan said to the Lord Sabaoth, “My powers are stronger than those of the Most High, [since] I am like the Most High.” [God] accepted Satan as an archangel and took him up to the heavens. Satan began to be swollen with pride and elevated himself in his own thoughts, musing, “I will create for myself a throne above the stars, in the ether.”⁹⁹ The Lord divined his cunning thoughts and sent the archangel Michael, ordering him to evict Satan from the heavens. The archangel Michael hit Satan with a sceptre and fire sparked from Satanail. The archangel Michael came to the Lord Sabaoth and said, “Satan’s fire is burning me.” And the Lord ordained Michael¹⁰⁰ and put a *schema* (habit) on him with holy crosses, as a portent of Christ, Son of God. The archangel Michael went and hit Satan with a sceptre and evicted him from the heavens to earth, [and then pushed him] to Hell with all his demonic powers. And the Devil fell from the heavens;¹⁰¹ for three days and three nights, the demonic hosts were falling into Hell like drops of rain; and the Lord said, “Amen, amen, amen.” The heavens

⁹⁵ Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entry A 52 (Creation of angels); related also to A 52.0.8 (God created angels by striking one small stone with another. Lucifer created devils by imitation).

⁹⁶ Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entries A 51 (Creation of devil[s]), G302.1. (Origin of demons and their companions), G303.1 (The origin of the devil and his companions), G303.1.4 (The devil creates other devils); related also to G303.1.4.2 (Devils are created from sparks produced by Satan’s striking two stones together).

⁹⁷ The motif of the whales upon which the dry land rests has vernacular oral interpretations; see the discussion in Mochul’skii [1887 (18:3): 41-8], Ivanov [1925: 307-308], Dimitrova-Marinova [1998: 40-44, 48], Kuznetsova [1998:68], Badalanova Geller [2011: 33-42]. For further empirical data reflecting the renditions of this cosmological concept in Slavonic folklore tradition, see Gorodtsov [1909: 52-53 (text 1)]; Zavaritskii [1916: 68]; see also the discussion above.

⁹⁸ Cf. *Genesis* [2:19]: *And out of the ground the Lord God formed every beast of the field, and every fowl of the air.*

⁹⁹ Cf. *Isaiah* [14:12-15]: *How art thou fallen from heaven, O Lucifer, son of the morning! How art thou cut down to the ground, which didst weaken the nations! For thou hast said in thine heart, I will ascend into heaven, I will exalt my throne above the stars of God: I will sit also upon the mount of the congregation, in the farthest sides of the north: I will ascend above the heights of the clouds; I will be like the most High. Yet thou shalt be brought down to Hell, to the sides of the pit.*

Consult also Thompson’s *Motif-Index*, entries A106.2 (Revolt of evil angels against God), A106.2.1 (Revolting devil banished to hell), A106.2.2. (Satan’s fall from heaven).

¹⁰⁰ Lit.: “cut his hair”.

¹⁰¹ Cf. Thompson’s *Motif-Index*, entries G303.8 (Devil’s expulsion from heaven and his present haunts), G303.8.1 (Devil driven from heaven), V236. (Fallen angels); included in the current narrative is also a slightly amended rendition of G303.8.1.2 (Archangels Michael and Gabriel drive Satan and other devils from heaven to earth).

closed, and the hanging demons, suspended in the ether according to God's will, started falling to earth, [pushed] by the righteous hand of the most high divine Wisdom, and they crashed onto earth. And Satan said, "God expelled me to earth and I will sit in Jacob's house and be glorified by men."¹⁰²

V. And the Lord substituted the fallen host with mankind. Righteous men were called for, and instead of Satan himself, God created a man of flesh — the primordial Adam — from the earth's soil,¹⁰³ with bones from stone,¹⁰⁴ blood from the Red Sea,¹⁰⁵ thoughts from clouds,¹⁰⁶ eyes from the sun,¹⁰⁷ and breath from the wind.¹⁰⁸ And the

¹⁰² Perhaps a tacit reference to *Luke* [1: 33] (*And he shall reign over the house of Jacob for ever; and of his kingdom there shall be no end*).

¹⁰³ On the homologies of earth and flesh in Indo-European cosmogonies and anthropogonies, see Gamkrelidze and Ivanov [1984: 821], Lincoln [1986: 4-16, 21-25].

¹⁰⁴ On the implementation of "bone" as a corporeal alloform for "stone" in Indo-European creation myths, see West [1971: 377] and Lincoln [1986: 7, 10-16, 21-25, 31, 109, 113].

¹⁰⁵ On the derivation of blood (i.e. the bodily fluids = the liquid elements of microcosm) from the sea/salty water (i.e. the liquid elements of macrocosm), as rendered in Indo-European anthropogonies (with a special emphasis on the "homologic causality" encoded in them), see Lincoln [1986: 13-15, 17, 21-27, 113].

¹⁰⁶ On the mythopoeic relationship between "thoughts" and "clouds", and their consubstantiality in Indo-European cosmologies and anthropogonies, see Lincoln [1986: 19-25].

¹⁰⁷ On the attestation of "Sun" as a macrocosmic alloform for "eye(s)" in Indo-European languages and mythologies, see Lincoln [1986: 17-18, 21-25].

¹⁰⁸ As indicated by Thompson in his *Motif-Index*, there are several numerical patterns inlaid in anthropogonic narratives. The motif of "seven substances employed in composition of human body" is classified by him as type A 1260.1.4; the anthropogonic paradigm of this redaction of *The Sea of Tiberias* (along with that of 2 *Enoch* and some erotapocritic writings) falls into this category; see also the discussion in Forbes and Charles [1913: 448-449] and West [1971: 377]. The same motif is likewise employed in some folk songs; it is found in some Russian oral poems, such as *The Rhyme of the Dove Book* (var. transl. *The Rhyme of the Unfathomable Book*) [*Стих о Голубиной Книзе*], and *The Jerusalem Scroll* [*Свиток Ерусалимский*]. According to one such text, the creation of man was described as follows:

Первая часть, кости — оть камня; | Вторая часть, тѣло — оть земли; | Третя часть, руда — оть Чер[м]наго моря; | Четверая часть, дыханіе — оть вѣтру; | Пятя часть, мысли, оть облыщевь; | Как оболаци ходють на небеси, вѣтромь и ненастьемь, | Такожда вь челоуѣкѣ ходють мысли худья и добрья; | Оть добраго разума душа воскресаеть, | Оть худаго разума душа погибаеть; | За добрымь пошеть, — добро и будеть, | За худымь пошеть, — пропасть во вѣки. | Очи — оть сонца, разумь — от Святаго Духа.

The bones — from stone, the first element; | the body — from earth, the second element; | the blood — from the Black/Red Sea, the third element; | the breath — from the wind, the fourth element; | the thoughts — from clouds, the fifth element; | as clouds wander along in the sky, [moved by] wind and storm, | so do good and bad thoughts in man; | from good reason [i.e. good sense] the soul resurrects, | from bad reason the soul perishes; | if you follow good, you will be well; | if you follow evil, you will be lost forever. | The eyes [are made from] sun, [the sixth element]; | the intellect [comes from] the Holy Spirit, [the seventh element].

The chant cited above (entitled *The Jerusalem Scroll*) was recorded in the first half of the 19th century in the Ryazan province of the Russian Empire, and published by P. Bezsonov [1864 (6:3): 68-74], text № 564, (quoted are lines 150-161). Among Russian peasants there existed many different versions of this spiritual poem; some of them were transmitted orally, others were copied by the indigenous scribes, thus becoming part of local vernacular writings [«народные рукописи»]. Their headings varied; titles such as: *The Jerusalem Verse* [*Стихъ Ерусалимскій*], *The Jerusalem Scrolls* [*Списки Ерусалимскіе*], *The Jerusalem Sheet* [*Листъ Ерусалимскій*], *The List Regarding the Jerusalem Portent* [*Списокъ Ерусалимского знаменія*], *The Legend of the Scroll* [*Сказаніе о Свиткѣ*], *The Scroll of the Jerusalem Portent* [*Свитокъ Ерусалимского знаменія*], *Parable* [*Притча*], *About Signs and Epistle of Our God Jesus Christ* [*О*

Lord went to his Father in heaven for the Holy Spirit, [to breath it into Adam];¹⁰⁹ and then the Lord went to Adam on earth, and he saw Adam, who was covered with wounds, having been pierced by [Satan's] finger.¹¹⁰ And the Lord said to Satan, "Why did you, O forlorn Devil, do that? I created man as pure and blameless, without blemish." And Satan said to the Lord, "He will forget you, but if some part [of his body] starts aching, he will pray [to you], 'Lord, have mercy upon me!'" And the Lord turned [man] inside out and fixed him with skin and inserted into him the Holy Spirit and vivified Adam. And the Lord said to Satan, "Bow before Adam." And Satan replied, "I am not going to bow to your creation." And the Lord said to Satan, "O forlorn Devil, cunning Satan."¹¹¹ And the Lord asked Adam, "What did you see in your

знамени и послании Господа Бога нашего I X], *The Epistle of the Lord God, Our Saviour Jesus Christ* [Послание Господа Бога и Спаса Нашего I X], *The Epistle of Our Lord Himself* [Послание отъ Самого Бога Нашего] were among the most popular ones [Bezsonov 1861: 68]. Parallels between the vernacular Slavonic anthropogonies (as formulated in *The Jerusalem Scroll*, *The Rhyme of the Dove Book*, etc.) and *The Sea of Tiberias* are analysed elsewhere [Badalanova Geller 2011: 74-79]. See also the discussion in Lincoln [1986: 4-40] who suggests that the anthropogonic narrative in 2 *Enoch* (along with other creation accounts from the 13th -14th cent. Irish sources, the 15th cent. Old Frisian *Code of Emsig*, etc.) and the Russian *Rhyme* (or *Poem*) of the *Dove Book* betray a common Indo-European mythological lineage; beware, however, of some erroneous translations of Russian material (e.g. *Стих о Голубиной Книге* being rendered by Lincoln as *The Poem on the Dove King* instead of *The Poem of the Dove Book / The Poem of the Unfathomable Book*). Further on the spiritual ballad/poem *The Rhyme of the Dove Book* and its links with Zoroastrian cosmology and Armenian heresiology, see Russell [2009: 141-208].

As for the parallel anthropogonic motif of *Adam octipartite* (i.e. man made of eight components: body — from earth, bones — from stones, veins — from roots, blood — from water, hair — from grass, thoughts — from winds, spirit — from clouds, warmth — from fire, cold — from air, dryness — from earth, instability — from water), it is classified by Stith Thompson in his *Motif-Index* as A 1260.1.3. The motif of *Adam octipartite* has differing attestations in Slavonic apocrypha; see Mochul'skii [1886 (17:1): 163-180], Böttrich [1995a: 73-82] and Orlov [2007: 11-12]. On the shifting numerical patterns in Slavonic anthropogonies, see Badalanova [2008: 223, 230-235].

¹⁰⁹This detail indicates that although the body of the first man was created by God the Son, the human soul/spirit ultimately came from the Father. The same is stated in the version published by Barsov: the Creator — God the Son — goes to His Father to obtain the soul/spirit, which He then blows/inserts into Adam's motionless body in order to vivify it.

¹¹⁰Consult Thompson, *Motif-Index*, entries A 1293 (Devil in God's absence puts sickness in Adam's body), A 1337 (Origins of disease) and A 1438 (Origin of medicine/healing). On the other hand, the motif of origin of disease is not confined to apocryphal writings only, but is widely attested in oral cosmogonic legends of *Slavia orthodoxa* as well. The indigenous storytellers further elaborated and developed this tale, making it part of their native ethnophilosophy, which provided the conceptual framework for ethnomedicine and ethnopharmacology; see also the discussion above (footnote 58).!

¹¹¹The picture is getting even more interesting when we take into consideration the fact that the motif of Satan's refusal to worship Adam is lacking in Greek and Slavonic redactions of *The Life of Adam and Eve*, but is present in Latin, Armenian and Georgian ones; see Anderson and Stone [1994: 10-13]; Stone [2000a: 44-48]; Anderson [2000b: 83-87]. It is also featured in Arabic and Ethiopic versions of *The Life of Adam and Eve* [Charles 1913: 121-131] and in the Syriac *Cave of Treasures*; see Gaylord [1982: 306], Anderson [2000b: 87-88]. References to the theme of Satan's refusal to venerate Adam are also found in some early Christian apocrypha (e.g. *The Gospel of Bartholomew*), and in some Greek and Slavonic apocryphal writings dealing with themes and characters from the New Testament. One such case is presented by the 14th cent. Bulgarian text entitled *An Account Concerning the Dispute Between the Devil and Our Lord Jesus Christ* (Слово въ прѣврѣни дѣволъ съ Гдѣмъ ѿшимъ Иѣ Хрѣ); see Radchenko [1903: 196-198]. Another Bulgarian version of the apocryphal *Dispute Between Christ and the Devil* (dated to the 16th century) comes from Ms. № 433 (fols. 101-105) from the National Library in Sofia. The Serbian redactions (compiled in

dream?" And Adam replied, "I saw You, Lord, in Jerusalem, being crucified on a cross and Peter crucified in Rome with his head lowered, and Paul in Damascus." And the Lord brought Adam into Paradise.¹¹² Adam fell asleep. Having taken the left rib from Adam, the Lord created a wife for him,¹¹³ Eve, and installed in Eve the Holy Spirit, and the Lord said to Adam, "Wake up from your slumbers!" And Adam replied, "What is happening, God?" And God said to Adam, "Here is a woman for you; live with her according to the Lord's commands." And the Lord God commanded Adam and Eve to eat fruit from each tree, but He ordered them not to eat from the grapevine, because the Lord Himself was tasting [the fruit] from this tree.¹¹⁴

the 15th-16th cent.) survived in MSS preserved in the Bulgarian National Library (Ms. № 326, fols. 41-44), the Prague National Museum (Ms. № 19, fols. 227-231), and the National Library in Belgrade (Ms. № 273). The Russian redactions (composed most probably in the 17th-18th cent.) represent the latest stages in the evolution of *The Account Concerning the Dispute Between the Devil and Our Lord Jesus Christ* within the socio-cultural environment of *Slavia orthodoxa*, and its (inevitable) interactions with other extra-canonical writings. The parallel attestations of some motifs (e.g., the refusal of Satan to worship Adam) in both *The Sea of Tiberias* and *The Account Concerning the Dispute Between the Devil and Our Lord Jesus Christ* further indicate that they relate to a certain meta-narrative in which the image of the First Adam is juxtaposed to the image of Jesus as the New Adam (cf. *1 Cor* 15:45). In the *Dispute*, as in the cosmogonic scenario of *The Sea of Tiberias*, the motif of how Satan refused to worship the First Adam is incorporated into a larger narrative describing the Devil's rebellion against Christ the New Adam. The end of this revolt, very much like in *The Sea of Tiberias*, is marked by the expulsion of Satan and his demonic forces from God's celestial abode, and their subsequent fall to Earth, into abysses, caves, and gorges, thus creating polluted landscapes. On the other hand, the encounter between Jesus and Satan, as described in the opening paragraph of the *Dispute*, is anchored by a dialogue, the form and structure of which resemble the dialogue between the anthropomorphic God and the ornithomorphic Satan prior to the creation of the dry land (as in the Porfiriev's version of *The Sea of Tiberias*; see the next text).

At the same time, the legend of the revolt of Satan is likewise attested in midrashic tradition (e.g. *Pirqe de Rabbi Eliezer*, *Bereshit Rabbah*); a survey of sources is offered by Ginzberg in his *Legends of the Jews* [1909: 62-64; 1925: 84-85 (note 35)]; see also in this connection the discussion in Anderson [2000b: 89-99; 108-110] and Stone [2000a: 45, note 4]. Finally, the motif of the refusal of Satan (Iblis) to make obeisance to Adam is also featured in the Quranic anthropogenesis [Surah 2:34-36, Surah 7:11-19, Surah 15:31-39, Surah 17:61-63, Surah 18:50, Surah 20:116-123, Surah 38:71-85]. See the discussion in Zwemer [1939: 135-148]; Badalanova Geller [2011: 80-84]. One final point; this type of interpretation of para-biblical legend of the angelic adoration of Adam is also attested in Christian, Jewish, and Muslim religious art; see Gutmann [1998: 137-138]. See also the discussion above (footnote 59).

¹¹²Cf. *Genesis* [2: 15]: *And the Lord God took the man, and put him into the Garden of Eden to dress it and to keep it.*

¹¹³Cf. *Genesis* [2: 21-22]: *And the Lord God caused a deep sleep to fall upon Adam, and he slept; and he took one of his ribs, and closed up the flesh instead thereof. And the rib, which the Lord God had taken from man, made he a woman, and brought her unto the man.*

For a concise survey of folklore interpretations of this motif, see Thompson's *Motif-Index*, entry A1275.1 (Creation of first woman from man's rib).

¹¹⁴Incidentally, some medieval Muslim commentators also maintain that the forbidden tree was the grapevine (hence the prohibition of drinking wine). The idea of the grape as the forbidden fruit is discussed in some eleventh-century Islamic exegetical writings, such as Al-Tha'labī's *Lives of the Prophets* (*Arā'is Al-Majālis Fī Quisās Al-Anbiyā*) [Brinner: 2002:49]. The similarities between these para-Scriptural (Judeo-Christian and Muslim) accounts indicate that some heterodox (apocryphal) Biblical and post-Qur'ānic sources obviously exploited common ideas in which peculiar (trans-cultural and trans-confessional) "fossil-concepts" from the theological proto-stratum of religions of the Book survived. See also the discussion above (footnote 62).

VI. At that time, [even] before Adam, the earth had been created, vast and embellished; and Satan envied Adam, who reigned in Paradise living in perfection.¹¹⁵ And Satan turned himself into a worm and came to Eve¹¹⁶ and said to her, “Swallow me and smuggle into Paradise.”¹¹⁷ And Satan curled himself around the grapevine and began to speak to Eve with the lips of a serpent: “Why don’t you taste of this grapevine? You will become gods like the Heavenly God.”¹¹⁸ Eve said to Adam, seducing him with the serpent’s words: “We will become gods like the Heavenly God, and we will obtain knowledge like Jesus.” And Adam together with Eve were seduced; they tasted the [fruit of the] grapevine, forbidden by God. And because the primordial cunning enemy envied mankind, he seduced Adam and Eve and induced them to transgress in Paradise. And the bright garments and wreaths fell off them¹¹⁹ and Adam and Eve began hiding among the trees.¹²⁰ And the Lord came to Paradise and said, “Adam, where are you?”¹²¹ Adam replied, “Here I am, Lord.”¹²² The Lord said to Adam, “Why, O forlorn one, did you commit this crime?” Adam said, “Woman seduced me.”¹²³ [God said to Eve:] “Why, O forlorn one, did you do this?”¹²⁴ Eve said, “The serpent seduced me.”¹²⁵ [God to the serpent]: “You, O most cunning serpent, why did you do that?” The serpent said, “Satan ordered me to ingest him and to smuggle him into Paradise.” And he [God] said to Adam, “You are earth and to earth you will

¹¹⁵ Consult Thompson’s *Motif-Index*, entry A63.5.1 (Satan seduces Adam to sin because he is jealous of him).

¹¹⁶Perhaps a scribal error? It should be amended to read: “And Satan turned himself into a worm and came to the serpent”.

¹¹⁷This motif is also featured in vernacular (folklore) Christian and Islamic cosmogonies, and in parallel Muslim exegetical writings; one such example comes from the early 11th century *Lives of the Prophets (Arā'īs Al-Majālis Fī Quisas Al-Anbiyā)*, composed by the Islamic exegete Al-Tha’labī (see the text in Brinner [2002: 50]). The similar attestations of the motif of the Devil’s entrance into Paradise in apocryphal tradition of *Slavia orthodoxa* (i.e. the 15th cent. *Apocalypse of Baruch* and the 16th-18th cent. *Sea of Tiberias*) and in Muslim exegetical writings from the early 11th cent. are symptomatic. They indicate that the intellectual lineage of these para-Scriptural narratives must have been rooted in the fertile fabric of a common prototext, from which the extra-canonical (i.e. para-Biblical and para-Qur’ānic) cosmogonies eventually sprang. See also the discussion above (footnote 64).

¹¹⁸Cf. *Genesis* [3:4-5]: *And the serpent said unto the woman, “You shall not surely die, for God knows that in the day you eat thereof [the tree], then your eyes shall be opened, and you shall be as gods, knowing good and evil.”*

¹¹⁹Cf. *Genesis* [3:7]: *And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked.*

¹²⁰Cf. *Genesis* [3:8]: *And they heard the voice of the Lord God walking in the garden in the cool of the day: and Adam and his wife hid themselves from the presence of the Lord God amongst the trees of the garden.*

¹²¹Cf. *Genesis* [3:9]: *And the Lord God called unto Adam, and said unto him, “Where are you?”*

¹²²Cf. *Genesis* [3:10]: *And he said, “I heard your voice in the garden, and I was afraid, because I was naked; and I hid myself.”*

¹²³Cf. *Genesis* [3:12]: *And the man said, “The woman whom you gave to be with me, she gave me of the tree, and I did eat.”*

¹²⁴Cf. *Genesis* [3:13]: *And the Lord God said unto the woman, “What is this that you have done?”*

¹²⁵Cf. *Genesis* [3: 13]: *And the woman said, “The serpent beguiled me and I did eat.”*

Compare also to the following section of *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* [11:3]: *But I fear; lest by any means, as the serpent beguiled Eve through his subtilty, so your minds should be corrupted from the simplicity that is in Christ.*

go.¹²⁶ I created you as immortal in Paradise, and you trespassed my command¹²⁷ and ate from the forbidden grapevine.” And the Lord sent the archangel Michael and ordered them to be evicted from Paradise and to send them down to earth. And the Lord said to Adam, “Plough the earth!”¹²⁸

VII. And Adam, together with his wife, began mourning and weeping on account of being cast out of Paradise; the Lord wanted to pardon him, having seen his pure repentance from the heart and sighs and tears on his face [and prayers]: “Most merciful ruler, you who know all fates, save the fine Adam!” And Satan heard Adam’s mourning and his lamenting on account of the sin, and because the Devil had been cunning and hateful from the very beginning, he came to Adam and said to him, “I will give you good tidings. The Lord is willing to pardon you. Give me a writ for yourself and your kin.¹²⁹ As for you, Eve, swear an oath to me.”

VIII. And two sons were born to Adam, Abel and Cain.¹³⁰ Abel offered the Lord God a fat lamb for sacrifice,¹³¹ while Cain presented grain from the earth,¹³² but ate from it beforehand. The Lord accepted Abel’s sacrifice but rejected Cain’s.¹³³ And Cain envied Abel and killed him¹³⁴ with a stone. The Lord came and said to Cain, “Why did you kill your brother Abel?”¹³⁵ And the Lord ordered the

¹²⁶Cf. *Genesis* [3:19]: *In the sweat of your face shall you eat bread, till you return unto the ground; for out of it were you taken: for dust you are, and unto dust shall you return!*

¹²⁷Cf. *Genesis* [3:17]: *And unto Adam he said: “Because you have listened unto the voice of your wife and have eaten of the tree, of which I commanded you, saying, ‘You shall not eat of it’, cursed is the ground for thy sake! In sorrow shall you eat of it all the days of your life!”*

¹²⁸Cf. *Genesis* [3: 23-24]: *Therefore the Lord God sent him forth from the Garden of Eden, to till the ground from whence he was taken. So he drove out the man: and he placed at the east of the garden of Eden cherubim, and a flaming sword which turned every way, to keep the way of the Tree of Life.*

¹²⁹The motif of Adam’s writ is also attested in Slavonic redactions of *The Life of Adam and Eve*, folklore narratives and iconography; see Ivanov [1925: 223-227, 309-310]; Petkanova [1978: 163-168]; for a more general discussion on the legend of the “Cheirograph of Adam”, see Stone [2000b: 149-166; 2002], and Badalanova Geller [2011: 100-110].

¹³⁰Cf. *Genesis* [4: 1-2]: *And Adam knew Eve his wife; and she conceived, and bare Cain and said, I have gotten a man from the Lord. And she again bare his brother Abel. And Abel was a keeper of sheep, but Cain was a tiller of the ground.*

¹³¹Cf. *Genesis* [4: 4]: *And Abel [...] brought of the firstlings of his flock and of the fat thereof.* Compare also *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* [11: 4]: *By faith Abel offered unto God a more excellent sacrifice than Cain, by which he obtained witness that he was righteous, God testifying of his gifts: and by it he being dead yet speaketh.*

Consult also Thompson’s *Motif-Index*, entry V12.4.6 (Sheep [ram] as sacrifice).

¹³² Cf. *Genesis* [4: 3]: *And in process of time it came to pass, that Cain brought of the fruit of the ground an offering unto the Lord.*

¹³³Cf. *Genesis* [4: 4-5]: *And the Lord had respect unto Abel and to his offering; but unto Cain and to his offering he had not respect. And Cain was very wroth, and his countenance fell.*

¹³⁴Cf. *Genesis* [4: 8]: *And Cain talked with Abel his brother; and it came to pass, when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother; and slew him.*

The canonical text, however, does not specify the nature of the murder weapon. On the other hand, some versions of the apocryphal *Life of Adam and Eve* fail to recount the fratricide altogether; see Tromp [2000: 293-295].

¹³⁵Cf. *Genesis* [4: 9-10]: *And the Lord said unto Cain, “Where is Abel your brother?” And he said, “I know not. Am I my brother’s keeper?” And he said, “What have you done? The voice of your brother’s blood cries unto me from the ground.”*

beast [i.e. Cain] to eat three times a day and regurgitate [whatever he consumed], and as a sign, to tremble¹³⁶ for 300 years after Abel, for blood to run from blood. Abel lay on the earth for 300 years; Adam did not know what to do [with his corpse]. And the Lord sent two birds — doves — and one dove killed the other [and then dug the earth and buried the dead one; after his having seen that, Adam] dug the earth¹³⁷ and buried his son Abel in the earth [in the same way].¹³⁸

IX. Adam lived on earth for 930 years and died.¹³⁹ And Satanic death came and took his soul and brought it to Hell, [where] he suffered for 3000 years in Hell, in the burning fire. His hands and legs were bound with six shackles.

X. And the Lord God, the eternal King of kings and Lord of lords, our heavenly Father, by his own will, sent his only begotten Son, our Lord Jesus Christ, to earth to be incarnate in a Virgin, and to be born on account of the bread for Adam and the destruction of the Kingdom of Satan, and for the salvation of mankind. And the

¹³⁶ For vernacular attestations of this motif, see Bezsonov [1864 (6:3): 1-3], texts 525, 527.

¹³⁷ There is a cluster of supplementary details appearing in *The Sea of Tiberias* storyline which parallel some para-biblical sources (such as the *Palaea*). This narrative fragment represents one such case.

¹³⁸ The episode concerned with the origin of mortuary customs (first performed by Adam and Eve who learned how to bury their son from doves) is told in a similar manner not only within the narrative tradition of the *Palaea*, but also in folk legends; see the discussion in Petkanova [1978: 168-171; 2005: 107-115]; Badalanova Geller [2011: 111]. On the other hand, it is rather intriguing that some Jewish sources report a related version of the beginnings of funerary rites, except that the precedent is set not by Adam and Eve, but by Cain himself. Thus the *Tosefta Targum* on Genesis 4:8 (c. 4th century AD) reports the fratricide story in the following way: *Cain did not know where to strike him [Abel]. He looked about here and there until he saw two birds fighting; and one rose up against the other; and struck it on its mouth, and the blood spurted out, until it died; Cain took a lesson from it, and did the same to Abel [his] brother. Then seeing that he was dead, he feared that his father would demand [Abel] from him; and he did not know what to do. Looking up, he saw the bird that had killed its fellow putting its mouth to the ground; and it dug [a hole] and buried the other dead one, and covered it with earth. Cain did the same to Abel, so that [his father] might not find him.* (Quoted after Gutmann [1998: 138-139]).

According to Pirke d'Rabbi Eliezer (c. 9th century), however, the execution of the first funeral is attributed yet again to Adam and Eve (with a raven coming to show them the mode of burial, not doves): *Adam and Eve, sitting by the corpse [of Abel], wept not knowing what to do, for they had as yet no knowledge of burial. A raven coming up, took the dead body of its fellow (mate), and having scratched up the earth, buried it thus before their eyes. Adam said, "Let us follow the example of the raven," and so taking up Abel's body buried it at once.* [Pirke d'Rabbi Eliezer, Chapter 21]

A story similar to the one narrated by Pirke d'Rabbi Eliezer (with the raven being 'the demiurge' of mortuary customs) is revealed in the Qur'ān; according to Sūrah [5:34-35], a raven is sent by Allah to teach the killer how to cover up his brother's body: *And God sent a raven which scratched upon the ground, to show him how he might hide his brother's wrong. He said, "O woe is me! Am I too weak to become like this raven, and to hide away my brother's wrong?" And he became one of the repentant.* The detail about the raven teaching Cain how to conceal the body of his brother is also attested in Al-Tabarī's *History of Prophets and Kings* [fol. 141]: *When Cain had killed Abel, he was perplexed as he did not know how to conceal him, for this supposedly was the first killing among the children of Adam* (quoted after Rosenthal [1989: 311]).

This type of interpretation of the legend of Abel's burial (with birds revealing to humans the knowledge of mortuary customs) is also attested in Christian, Jewish, and Muslim religious art; see Gutmann [1998: 137-140], Böttrich [1995b], Badalanova Geller [2008 b: 17, 113-114]. For the story of Cain and Abel in the *Qur'ān* and Islamic exegetical tradition, see Stillman [1974: 231-239]. See also the discussion above (footnotes 66, 67, 70, 137).

¹³⁹ Cf. Genesis [5:5]: *And all the days that Adam lived were nine hundred and thirty years: and he died.*

Lord wanted to pardon Adam and Eve, and to absolve them from the original curse. And our Lord, Jesus Christ, was sitting in heaven with his heavenly Father on a throne, for five and a half thousand [years] of the current age. And he was born in heaven from the Father without a mother, and on earth by a mother without a father. Being incarnated by the Virgin Mary, the most Holy Theotokos, he was born in Bethlehem in Judea, and performed¹⁴⁰ many miracles on earth, and suffered like a man. By his own will he was crucified on the cross by the lawless Jews in the holy city of Jerusalem, and was placed in a grave, and rose on the third day; having been resurrected he descended to Hell and took Adam out from Hell¹⁴¹ [and raised him] back to the original state of his kin, in the Paradise of Eden to the East. He conquered Satanic death with his own death, sitting on his divine throne, and he bound Satan with his Word [= Logos], by the will of his Father.

2. 2. Porfir'ev's redaction of *The Sea of Tiberias* (Type C)

Presented below is a 17th century Russian redaction of *The Sea of Tiberias* the linguistic features of which — very much like in the previous text — betray the Bulgarian protograph (e.g. the symptomatic attestation of the lexeme *нои*).¹⁴² The account was first published by I. Porfir'ev [1877: 87-89] who discovered it in a miscellany (at the time kept in the Manuscript Collection of the Library of the Solovetsky Monastery as № 1138, ff. 174r-177). M. Dragomanov was among the first to call attention to this redaction of *The Sea of Tiberias* [1894: 10-15]; the text was also published later by Ivanov [1925: 299-301].

My edition of the text is based on Porfir'ev's publication; additional parallels to other apocryphal writings are also supplemented in the footnotes. The translation of the text into English is made by the author.

Повесть свѣго Андрѣя со епифаниемъ о вопроствѣхъ и отвѣствѣхъ

І. ІВАННЪ РЕЧЕ: ОТЪ ЧЕВО ЗЕМЛЯ СОТВОРЕНА БЫСТЬ. ВАСИЛІЙ РЕЧЕ: ЕГДА СНИДЕ (БОГЪ) И НАЧЯ ХОДИТИ ПО ВОДѢ И УЗРѢ НА ВОДѢ ПТИЦУ, ПЛАВАЕТЬ ЯКО ГОГОЛЬ. И РЕЧЕ БОГЪ: ТЫ КТО ЕСИ. ПТИЦА ЖЕ РЕЧЕ: АЗЪ ЕСМЬ БОГЪ. А АЗЪ КТО ЕСМЬ? ПТИЦА ЖЕ РЕЧЕ: ТЫ БГОМЪ БОГЪ. БГЪ ЖЕ РЕЧЕ: ТЫ ОТКУДУ БѢ. ПТИЦА ЖЕ РЕЧЕ: АЗЪ ЕСМЪ ОТЪ НИЖНИХЪ. И РЕЧЕ БГЪ: А АЗЪ ОТКУДУ. ПТИЦА ЖЕ РЕЧЕ: ОТ ВЪШНИХЪ. И РЕЧЕ БГЪ: ДАЙ ЖЕ МИ ОТЪ НИЖНИХЪ. И ПОПРЕ ПТИЦА В МОРЕ И СОГНА ПБНУ ЯКО ИЛЪ¹⁴³ И ПРИНЕСЕ КЪ БГУ. И ВЗЯ БГЪ ИЛЪ В ГОРЬЕСТЬ И РАСПРОСТРАНИ СЮДУ И ОВОЮДУ И БЫСТЬ ЗЕМЛЯ. И ПОВЕЛЪ БГЪ ИЗСЯКНУТИ РЪКАМЪ І ИСТОЧНИКАМЪ. И ВЗЯ БГЪ ПТИЦУ І НАРЕЧЕ ИМЯ ЕМУ СОТОНДИЛЪ.¹⁴⁴ И БУДИ ТЫ У МЕНЕ ВОЕВОДА НЕБЕСНЫМЪ СИЛАМЪ, НАДО ВСѢМИ

¹⁴⁰ Lit. "created".

¹⁴¹ Consult also Thompson's *Motif-Index*, entries V211.7 (Christ's descent to Hell) and V211.7.1 (The harrowing of Hell).

¹⁴² See the discussion above, paragraph 2.1 (and especially footnotes 16, 17, 18).

¹⁴³ The same concept is featured in some erotapocritic writings; see Mochul'skii [1894: 68-69].

¹⁴⁴ A similar motif occurs in the 18th cent. Russian erotapocriseis; see the following fragment from *Questions and Answers of Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, [containing] revelations copied from the Bible, the Gospels and the Deeds of the Apostles* (Вопросы и ѡвѣсты свѣтыхъ василіа великаго, григорія бгослова иоанна златоустаго пророцества выписано отъ вѣблии отъ евангелиста и апостола):

старѣишина. и сотвори БГЪ потомъ небесныя силы. и бысть же всѣхъ вѣ чиновъ. и устрои въ коемуждо чину чиноначалника воеводу. и овии отъ нихъ постави во еже славити имя его престѣе. пѣсниже ихъ сицевы поюще: стѣ стѣ стѣ ГДЬ САВАОФЪ исполнѣ нѣбо и земля славы твоея. а инии же беспрестани славятъ днѣ и ноць.¹⁴⁵ инии же приставлени на службу и служатъ ему мыслию и еже что видѣ старѣишинствомъ то повелѣваю(тъ). шествие же ихъ скорѣе молни. инии же на помощь посылаеми. и инии же на казнь согрѣшающимъ. зракъ же и красота ангельская невозможно есть усты челоувѣческими изрещи. ангели же самаго Бга не видятъ. славу же его по участию видѣтъ.

II. Бѣ же старѣишина ангеломъ нареченный сотонаилъ первый воевода. и дастъ ему БГЪ вѣ-тый чинъ на службу. и помысли себѣ сотона яко сниду на землю и поставлю престолъ себѣ надъ звѣздами и подобенъ буду вышнему и да мя славитъ чинъ мой еже подо мною. БГЪ же видѣвъ и. яко сице помысли сотонаилъ. и предастъ старѣишинство Михаилу на всѣхъ небесныхъ силахъ. I повелѣ БГЪ Михаилу соврещи противника своего долу и со отступными его силами. и тогда прииде Михаилъ и виде на немъ вѣство велико и не може къ нему приступить и возвратися ко ГДѣ и рече: ГДѣ вѣство твое велико на немъ. и рече БГЪ: поиди свергни. и снять съ него вѣство. и прииде Михаилъ и виде его яко проста члѣк и удари его скипетромъ в плеча. онъ же поиде и со отступными силами с высоты низу.¹⁴⁶ отъ шуму его хотяще нѣса пасти, и рече Михаилъ ГДѣ: хоцутъ нѣная твердь пагнися. и рече БГЪ: запрети словомъ. и рече Михаилъ: ГДѣ что есть глаголати. и рече БГЪ: молви воимемъ стѣя стѣимъ. и воспѣша нѣбныя силы: единъ стѣ единъ ГДЬ ИСЪ ХЪ во славу БГѣ отцу аминь.¹⁴⁷ Сотона же прошине землю и ста на безднѣ подъ землею. и ина же его сила с нимъ. инаяже сила оста на земли и претворишася въ вѣсы и прелциютъ члѣки. иная же сила не допаде до земли и летаютъ по воздуху. и тѣ

V. Кого нарече БГЪ перее адама на земли.

VI. Когда сверженъ бысть сатана преже созданиа адамля за четыре дни тогда за гордость свою отпаде славы вѣния и нарече ся сатана диявол. (Quoted after Mochul'skii 1887 (18:4): 178).

¹⁴⁵ See footnotes 16, 17, 18.

¹⁴⁶The current narrative, about the eviction of Satan — once the leader of angelic host — from the celestial realms by the Archangel Michael, is rather close to the following fragment from the *Account about the Seven Planets* [Сказаніе о седми планитахъ], which was copied in the same 17th cent. miscellany № 1138 in the Solovetsky Monastery Library; in fact, the description of the concept “вѣство велико” in the *Account of Saint Andrew and Saint Epiphanius about Questions and Answers* is an almost verbatim rendition of that offered in the *Account about the Seven Planets*: Въ д-й днѣ сотвори БГЪ солнце и луну и звѣзды и втой же днѣ испаде отъ славы сатана. и видѣ сатанаилъ нѣбо и землю украшену и помысли себѣ: сотворю престолъ на облацехъ себѣ и буду подобенъ вышнему. да славить мя чинъ мой. I сотворилъ себѣ прѣтолъ на облацехъ свѣверныхъ и вознесся и бысть тогда воевода чину архгельскому. и видѣ БГЪ противника себѣ и посла БГЪ Михайла архгела и повелѣ сатанаила свержити долу. приде же Михаилъ к сатанаилу и видѣ на немъ вѣство велико и не смѣ на него и зрѣти. I прииде Михаилъ к БГѣ и рече. ГДѣ велико есть на немъ вѣство твое. ГДѣ же снять снего вѣство и рече: иди и свергни его долу. и прииде Михаилъ и видѣ сатанаила яко проста челоувѣка и удари его скипетромъ и спадеся престолъ его, и поиде сатана долу и со всѣми силами и о'нять о' него ГДѣ вѣство и снять отъ него илз. и да ГДѣ илз архгеломъ и архгеломъ. и нарече имя Михе Михаилъ. и дастъ ему надо всѣми нѣбными силами старѣишинство и нарече отступнику имя сатана дияволъ. и бысть помраченъ с своими силами. (Quoted after Porfir'ev [1877: 86]).

¹⁴⁷The cosmic cataclysms accompanying the Fall of Satan are described in a similar way in the (above mentioned 17th cent.) *Account about the Seven Planets* from the same miscellany: и поиде сатана наверху. I пошинеъ землю и хотѣша нѣса пагнися. и рече Михаилъ: ГДѣ хоцетъ нѣбо двигнутися. и рече ему ГДѣ: запрети словомъ. и рече Михаилъ: ГДѣ что повелиши глѣти. и рече ГДѣ: изорцы воимемъ стѣя стѣимъ. скоро изглад тако. I тогда воспѣша вся силы нѣбныя: единъ стѣ. единъ ГДѣ ИСЪ ХЪ во славу БГѣ отцу. Аминь. I тогда утврдишася нѣса. (Quoted after Porfir'ev [1877: 86]).

In the above quoted fragment, however, the scribe paradoxically defines the Satan's expulsion from heaven as an upward movement, rather than as a fall to a lower habitat.

претворяются во ангелы и прелцаютъ люди. не тацы же сутьъ вѣси яко ихъ пишутъ черни огнеомраченнии суть.¹⁴⁸

III. И собра Михаилъ вся нѣбныя силы и рече имъ: внимаемъ себѣ да не будемъ тацыи і вонемъ добръ и станемъ предъ сотворшимъ ны создателемъ. и по сихъ слава единосущней трѣицы всегда и нѣвѣ и присно і во вѣки вѣкомъ аминъ.

An Account of Saint Andrew and Saint Epiphanius About Questions and Answers

I. [Saint] John said, "From what was the earth created?" [Saint] Basil replied, "When [God] descended and began walking on water, he saw a bird on the water swimming like a duck. And God said, 'Who are you?' The bird replied, 'I am God.' [And God said,] 'And who am I then?' The bird said, 'You are God of gods.' And God said, 'Where are you from?' The bird replied, 'I am from the lower [world]'. And God said, 'Where am I from then?' The bird replied, 'From the upper [world].'¹⁴⁹ And God said, 'Give me [a substance] from the lower [world]!' And the duck dove into the sea and fetched some foam-like silt and brought it to God.¹⁵⁰ And God took the silt in his palm and scattered it here and there, and there was earth. And God ordered rivers and springs to issue forth. And God took the bird and gave it the name *Sotonail* [and said to him]: 'May you be the Commander of my heavenly host, and to be an Elder¹⁵¹ above all.' And God then created the heavenly host, of which were twelve ranks;¹⁵² and having appointed a commander from each rank, he assigned them to glorify his holy name. Their songs chanted: 'Holy, holy, holy is the Lord Sabaoth who fills heaven and earth with his glory!'¹⁵³ And some glorify [him] day and night without cease; others are appointed for

¹⁴⁸The current narrative about the emergence of various classes of demonic forces is similar to the following fragment from the *Account about the Seven Planets* from the same 17th cent. miscellany (№ 1138 in the Solovetsky Monastery Library): ехтана же тогда пронде землю і услыша гласъ Михаиловъ и ста во адѣ на безднѣ подъ землею, а подъ нимъ вода, а подъ водою огонь негасимъ. и кои ближнїи быша тѣ снимъ проразнша землю до пренсподняго ада и никако же неисходни, и не могутъ ничево дѣйствовать и ходѣть во тмѣ и до вѣка не узрятъ свѣта. друзїи же падоша на землю и слышаша гласъ Михаиловъ и остахся на земли и ходятъ по полнѣней і все злое творятъ роду члѣвческому и претворишася в вѣсы. инни же не дойдоша до земли и слышася гласъ Михаиловъ остахся на воздухѣ. начальникъ же ихъ диволъ лютосердъ есть ратоходецъ. і все то имѣють себѣ величество крѣпко несытное хотѣние на зло поучаютъ на зло безъ вины лютии лживы и проказливїи мощнїи безсоннїи безплотнїи невидимїи. лицемѣрїя ради видимїи бывають. і преобразуютъ себѣ во ангела и в члѣвѣка. І животное во всякую і в гадину смущая члѣки. (Quoted after Porfir'ev [1877: 86]).

The subject of the emergence of various classes of Satanic forces is analysed at length by Tolstoy [1995 b: 245-249; 1995c: 250-269]; consult also the related data presented by Badalanova Geller [2011: 68-73].

¹⁴⁹Perhaps an allusion to John [8:23]: *And he said unto them, Ye are from beneath; I am from above: ye are of this world; I am not of this world.*

¹⁵⁰See Thompson's *Motif-Index*, entries A811 (Earth brought up from bottom of primeval water) and A812.1 (Devil as Earth Diver).

¹⁵¹Cognate to the form 'Hegemon' below.

¹⁵²According to the Barsavian redaction of *The Sea of Tiberias* (Type B), the number of angelic ranks is nine [Badalanova Geller 2011: 114], as in *The Celestial Hierarchy* of Dionysius the Areopagite.

¹⁵³Compare to *Isaiah* [6:1-3]: [...] *I saw also the Lord sitting upon a throne, high and lifted up, and his train filled the temple. Above it stood the seraphims: each one had six wings; with twain he*

service and serve him with their thoughts; and whatever the inclinations of the Hegemon,¹⁵⁴ so they command; their striding is faster than lightning. Some are sent to assist [the righteous] and others [are sent] to punish those transgressing. It is impossible to articulate with human lips their angelic appearance and splendour. Angels, though they do not see God himself, perceive his glory by participating in it.

II. Yet, the Elder of the angels, the one who was called *Sotonail*, was the Chief Commander, and God appointed him to the twelfth rank for service. And this is what *Sotona* [i.e. Satan] thought to himself: ‘I will descend¹⁵⁵ to earth and put my throne above the stars and I will be like the Most High,¹⁵⁶ so that all the ranks below me will glorify me.’ God realised what *Sotonail* was thinking, so he gave hegemony to Michael over all the heavenly ranks. And God ordered Michael to thrust this very Adversary down [to earth] with all his apostate host.¹⁵⁷ And then Michael came [close to *Sotonail*], and he saw the great divine [nature]¹⁵⁸ in him and could not get near; and he returned to the Lord and said, ‘Lord, your august divinity is [still] with him.’¹⁵⁹ And God said, ‘Go and overthrow him.’ He removed the divine attributes from him.¹⁶⁰ And Michael approached him [again] and [now he] saw him as an ordinary man, and struck him in the shoulder with a sceptre. He [i.e. Satan, whose name is now transformed from *Sotonail* to *Sotona*] went with all his apostate-powers from the heights to the depths, and the heavens almost collapsed from his roaring. Michael said to the Lord, ‘The heavenly firmament is about to collapse.’ And God said, ‘Forbid this with a command!’ And Michael said, ‘Lord, what do I say?’ And God said, ‘Utter [the following]: *In the name of the Holy of Holies!*’ And the Heavenly Host began singing, ‘One holy, one Lord Jesus Christ, in the glory of God the Father, amen!’

Sotona pierced the earth and stood upon the subterranean abyss, with some of his host being with him, while some remained on earth and became demons to seduce

covered his face, and with twain he covered his feet, and with twain he did fly. And one cried unto another, and said, Holy, holy, holy, is the Lord of hosts: the whole earth is full of his glory.

¹⁵⁴The suggested reading is based on LXX Num. [1: 52].

¹⁵⁵However, according to the canonical text (*Isaiah* [14: 12]) Lucifer ponders ascending to heaven, while in *The Sea of Tiberias* he descends to earth. What the current apocryphal narrative implies is that the divine domain (in which *Sotonail* was residing before his expulsion) is imagined as belonging to the ‘high heavens’ and not to ‘the low earth’. In other words, before losing the divine *-il* ending of his name, *Sotonail* was an angel and as such dwelled in heavens, enjoying a celestial but not terrestrial habitat.

¹⁵⁶Cf. *Ezekiel* [28: 13-19] and *Isaiah* [14: 12-15]; see also the discussion above (footnotes 48, 49, 146, 155).

¹⁵⁷Consult Thompson’s *Motif-Index*, entries G303.8 (Devil’s expulsion from heaven and his present haunts), G303.8.1 (Devil driven from heaven); the storyline includes a somewhat altered version of motif G303.8.1.2 (Archangels Michael and Gabriel drive Satan and other devils from heaven to earth).

¹⁵⁸Apparently, God’s antagonist still has an angelic status and divine standing; it is clearly indicated by the ending *-il* of his designation as *Sotonail* [ΣΟΤΟΝΑΙΛ]. The *-il* [-ιλ] component in *Sotonail*’s name [ΣΟΤΟΝΑΙΛ] refers to the Hebrew *-el* (immanent in ‘God’).

¹⁵⁹The meaning of the statement “Lord, your august divinity is [still] with him” perhaps should be (re)constructed in a following way: “As long as his name contains the ending *-il*, he continues to be a manifestation of the divine hypostasis”.

¹⁶⁰God does this by taking the divine ending *-il* [-ιλ] from the name of *Sotonail* [ΣΟΤΟΝΑΙΛ] thus changing it into *Sotona* [ΣΟΤΟΝΑ].

mankind. Other [satanic] hosts did not reach the earth [while falling], but [were hanging about and] flying in the air; and these, disguised as angels, seduce mankind. However, the demons are not appearing as usually rendered as black, but they are dark fire.¹⁶¹

III. Michael gathered all his heavenly host and said to them, 'Beware not to become like them [i.e. fallen angels] and mind well that we may stand before the Creator who made us.'

May the glory of the consubstantial Trinity follow, now, forever and ever, and for all ages, Amen."

3. Concluding remarks

Since being introduced to modern scholarship in the 19th century, *The Sea of Tiberias* was considered to be a somewhat idiosyncratic apocryphal composition, with the strong flavour of vernacular Slavonic mythopoesis. The text has no Greek protograph and survived in relatively late recensions. It was hitherto completely unknown to western scholarship nor was it ever included within general anthologies of apocrypha and pseudepigrapha (cf. Charles [1913], Sparks [1984], Charlesworth [1983-1985]). The present author was the first to translate the text of *The Sea of Tiberias* into English, in order to make the apocryphon more widely accessible. Since the two accounts of *The Sea of Tiberias* presented in the current study (i.e. that of Mochilu'skii and Porfir'ev) differ in many details from each other and from the two previously published redactions [Badalanova 2008; Badalanova Geller 2011], they are outlined here as synoptic editions of the texts, with translation and explanatory commentary. The many cross-references noted to Stith Thompson's *Motif-Index of Folk Literature* indicate that the *Sea of Tiberias* certainly reflects rich oral heritage; thus the dualistic motif of the diving demiurge who descends to the bottom of the primordial sea in order to fetch the *material prima* (from which the universe is to be formed by God), is undoubtedly the hallmark of this highly unusual text. Apart from folklore themes, within the narrative of the *Sea of Tiberias* one notes intertextual links to other Slavonic apocrypha, e.g. *The Tale About the Contest between Satanail and Michael* (attributed to Saint John Chrysostom), *The Apocalypse of Enoch (2 Enoch)*, which, incidentally, also lacks a Greek protograph but was originally composed in a non-Slavonic environment), *The Apocalypse of Baruch (3 Baruch)*, *The Life of Adam and Eve*, *The Discourse of the Three Saints* eratoptic writings, to mention just a few. *The Sea of Tiberias* has numerous counterparts in folklore narratives and songs (e.g. *The Rhyme of the Book of the Dove*, as well as dualistic etiological legends about Creation), and the versatile texture of the resulting literary composition reveals the richness of the cultural memory retained in indigenous Slavonic apocrypha of *Slavia orthodoxa*.

¹⁶¹ In the versions of *The Sea of Tiberias* published by Mochul'skii, Sreznevskii and Dimitrova-Marinova (all representative of Type A-2), and by Barsov (which is the paradigmatic Type B), the narrative of the fall of Satan precedes the tale about the creation of Adam, while in Porfir'ev's account (Type C) it functions as its final, closing segment.

BIBLIOGRAPHY

- Afinogenova 2006.** О. Афиногенова, “Греческий вариант апокрифа о борьбе Архангела Михаила и Сатанаила” [“The Greek Version of the Apocryphal Account About the Struggle Between the Archangel Michael and Satanael”]. — *Scripta&e-Scripta*, 3-4, 2006, с. 329-348
- Anderson and Stone 1994.** Gary A. Anderson and Michael Stone (eds.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. (Second Revised Edition). Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature, № 17. Atlanta, Georgia, 1994
- Anderson, Stone and Tromp 2000.** Gary A. Anderson, Michael Stone and Johannes Tromp (eds.), *Literature on Adam and Eve*. Leiden, Boston, Köln, 2000
- Anderson 1998.** Gary A. Anderson, “Adam and Eve in the *Life of Adam and Eve*”. — In: M. Stone and T. Bergen (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*. Harrisburg, Pennsylvania, 1998, pp. 7-32
- Anderson 2000a.** Gary A. Anderson, “The Penitence narrative in the *Life of Adam and Eve*”. — In: Gary A. Anderson et al. (eds.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden, Boston, Köln, pp. 3-42
- Anderson 2000b.** Gary A. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan”. — In: Gary A. Anderson et al. (eds.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 83-110
- Anderson 2000c.** Gary A. Anderson, “Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books”. — In: Gary A. Anderson et al. (eds.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 133-147
- Angelov, Kuev, Kodov 1970.** Климент Охридски: Събрани съчинения, Т. 1. Обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Кувев, Хр. Кодов. София, 1970
- Arkhangel'skii 1899.** А. С. Архангельский, “Къ исторіи южнославянской и древнерусской апокрифической литературы. Два любопытныхъ сборника Софійской народной библиотеки, въ Болгарии: описание рукописей и тексты.” [“On the history of South-Slavonic and Old Russian apocryphal literature”]. — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наукъ*, 4:1, Санктпетербургъ, 1899, с. 101-147
- Badalanova 2003.** F. Badalanova, “The Word of God, by Word of Mouth: Byelorussian Folklore Versions of the Book of Genesis” — *New Zealand Slavonic Journal* (2003), [Festchrift A. McMillin], 2003, pp. 1-22
- Badalanova 2008 a.** F. Badalanova, “The Bible in the Making: Slavonic Creation stories.” — In: Markham Geller et al. (eds.), *Imagining Creation*. Leiden and Boston, 2008, pp. 161-365
- Badalanova Geller 2008 b,** Florentina Badalanova Geller, *Qur'ān in vernacular: Folk Islam in the Balkans*. Max Planck Institute for the History of Science. PREPRINT 357. Berlin, 2008
- Badalanova Geller 2010.** F. Badalanova Geller, “Gynesis in Genesis”. — In: S. Bergolissi and R. Salvatore (eds.), *Forma Formans. Studi in onore di Boris Uspenskij*. Vol. 1 Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale, 2010, pp. 17-48
- Badalanova Geller 2011.** F. Badalanova Geller, “*The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition*”. - In: L. Di Tommaso and Ch. Böttrich (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*. Tübingen, 2011, pp. 13-157
- Barsov 1886.** Е. В. Барсовъ.“О Тивериадскомъ морѣ (по списку 16 в.)”. — *Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1886 (Апрѣль-Іюнь), Книга вторая. Москва, 1886, с. 3-8
- Berezkin 2003 a.** Іu. Berezkin, “Southern Siberian—North American links in mythology”. — *Archaeology, ethnology and anthropology of Eurasia*, 14, 2003, p. 94-106
- Berezkin 2003 б.** Ю. Березкин, “О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий.” [“Peopling of the New World: some results of comparative studies of American and Siberian mythologies”] — *Археологическіе вѣсти*, 10, 2003, с. 228-89
- Bezsonov 1861.** *Калѣки перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдование П. Безсонова* [*Wandering Crippled Singers of Tales: Collection of Chants*]. Москва, 1861
- Bezsonov 1864.** *Калѣки перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдование П. Безсонова. Стихи былевые: библейскіе, старшіе и младшіе.* [*Wandering Crippled Singers of Tales: Collection of Chants*, 6/3: Historical Rhymes: Biblical, Old and New]. Москва, 1864
- Boeschoten et al. 1995.** Н. Е. Boeschoten, М. Vandamme, and S. Tezcan (eds.), *The Stories of the Prophets (Qisas al-Anbiyā) by Al-Rabghūzī*. Vols 1-2, Leiden, 1995

- Bonchev 1942.** Нешо Бончев. *Съчинения*. София, 1942
- Bonchev 2002-2012.** Архимандрит Атанасий Бончев. *Речник на църковнославянския език*, Т. 1-2 [Dictionary of Church Slavonic Language, Vols. 1-2]. София, 2002-2012
- Böttrich 1995a.** Christfried Böttrich. *Adam als Mikrokosmos: eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch*. Frankfurt, 1995
- Böttrich 1995b.** Christfried Böttrich. "Die Vögel des Himmels haben ihn begraben": Überlieferungsgeschichte zu *Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes*, Göttingen, 1995
- Böttrich 1996.** C. Böttrich. *Das slavische Henochbuch*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd 5, Apokalypsen, Lfg. 7. Gütersloh, 1996
- Brinner 2002.** W. Brinner (ed. and transl.), *Lives of the Prophets (Arā'is Al-Majālis Fī Quisas Al-Anbiyā) by Al-Tha'labi*. Leiden, 2002
- Buslaev 1861.** Ф. Буслаевъ. *Историческіе очерки русской народной словесности и искусства. Русская народная поэзія. Сочинение Ф. Буслаева* [Writings on History of Russian Folk Literature and Art. Russian Folk Poetry]. Санктпетербургъ, 1861
- Butler 1996.** Thomas Butler, *Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology of Bulgarian Texts from the 9th to the 19th Centuries*. Ann Arbor, MI, 1996
- Charles 1913.** R. H. Charles, (ed.) *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Vols 1-2. Oxford, 1913
- Charlesworth 1983-1985.** James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vols 1-2. Garden City, N.Y., 1983-1985
- Dal' 1882.** *Толковый словарь живаго великорусскаго языка Владимира Даля*. Т. 4 (Р - V). [Interpretative Thesaurus of the Living Russian Language, Vol 4]. Санктпетербургъ & Москва, 1882
- Dimitrova 1985.** Димитринка Димитрова, "Космогоничната легенда за Тивериадското море и старобългарската апокрифна литература" ["The Cosmogonic Legend about the Sea of Tiberias and Old Bulgarian Apocryphal Tradition"]. — *Старобългарска литература*, 18, 1985, с. 184-192
- Dimitrova 1998.** Димитринка Димитрова, "Медиаторът в старобългарската апокрифна традиция и в българския фолклор: въпроси на типологията" ["The mediator in medieval Bulgarian apocryphal literature and folklore: problems of typology"]. — In: А. Ангушева-Тиханова *et al.* (съст.), *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*. [Medieval Studies and Cultural Anthropology: Festschrift Petkanova]. София, 1998, с. 376-384
- Dimitrova-Marinova 1998.** Димитринка Димитрова-Маринова, "Богомилската космогония в древнеславянската литературна традиция" ["Bogomilistic cosmogony in Old Slavonic literary tradition"]. — In: В. Я. Петрухин, (отв. ред.), *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей [From Genesis to Exodus: the Reflection of Biblical Plots in Slavonic and Jewish Popular Cultures. Collection of Articles]*. Москва, 1998, с. 38-57
- Dragomanov 1892, 1894.** Михаил Драгоманов, "Забълъжки върху славянскитѣ религиозно-етически легенди (2): Дуалистическото миротворение (1-4). — *Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина*, 8, 1892, с. 257-314; 10, 1894, с. 3-68
- Dragomanov 1961,** M. Dragomanov. *Notes on Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*; trans. E. W. Count, Bloomington, Indiana University Publications. Russian and East European Series Vol. 23. The Hague, 1961
- Dundes 1962.** Alan Dundes, "Earth-Diver: creation of mythopoeic male." — *American Anthropologist*, 64:5/ 1, October, 1962, pp. 1032-1951
- Forbes and Charles 1913,** N. Forbes and R. H. Charles, "2 Enoch, or the Book of the Secrets of Enoch" — In: R. Charles, (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Vol. 2: Pseudepigrapha. Oxford, pp. 425-69
- Gamkrelidze and Ivanov 1984.** Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, Т. 1-2. (С предисловием Р. О. Якобсона) [Indo-European Language and Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Typological Analysis of Proto-Language and Proto-Culture, Vols 1-2. (With a preface by R. Jacobson)]. Тбилиси, 1984

- Gaylord 1982.** Harry E. Gaylord, "How Satanael lost his -el". — *Journal of Jewish Studies*, 33: 1-2, 1982, pp. 303-309
- Georgiev 1986.** Владимир Георгиев, "Звуковата стойност на глаголическата буква Ѻ и произходът на старобългар. *шт, жд*". — *Български език*, 36:2, 1986, с. 97-109
- Georgiev and Duridanov 1995.** Владимир Георгиев, Иван Дуриданов (ред.), *Български етимологичен речник*. Том 4. [*Bulgarian Etymological Dictionary*, Vol. 4]. София, 1995
- Gerov 1904.** Найдено Геров, *Рѣчникъ на Българскій языкъ съ тълкувание рѣчи-ты на български и на русски. Събралъ и изтълкувалъ Найдено Геровъ. Часть пята: Р — ѡ*. Издадена подъ редакциѣ-тъ на Теодоръ Панчевъ [*A Lexicon of the Bulgarian Language with Explanations of Words in Bulgarian and Russian. Collected, classified and published by Naiden Gerov and edited by Teodor Panchev*, Vol. 5]. Пловдив, 1904
- Ginzberg 1909-1913, 1928, 1925, 1938.** Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Vols. 1-7. Philadelphia, PA, 1909-1913, 1928, 1925, 1938
- Gorodtsov 1909.** П. А. Городцовъ, "Западно-сибирскія народныя легенды о творении мира и борьбѣ духовъ". ["Folk legends from Western Siberia about the creation of the world and the combat between spirits"] — *Этнографическое обозрѣние*, 80, 1, 1909, с. 50-63
- Gutmann 1998.** Joseph Gutmann, "On Biblical Legends in Medieval Art". — *Artibus et Historiae*, 19: 38, 1998, pp. 137-142
- Iatsimirskii 1899, 1916.** А. И. Яцимирскій. "Мелкіе тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе". ["Brief notes and comments on Old South Slavonic and Russian literatures"]. — *Извѣстія Отдѣлення Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии наук*, 4: 2, 1899, с. 423-475; 21: 1, 1916, с. 192-261
- Iatsimirskii 1909, 1910, 1913.** А. И. Яцимирскій, "Къ исторіи апокрифовъ и легендъ въ южнославянской письменности". ["On the history of apocryphal writings and legends in South Slavonic Literature"]. — *Извѣстія Отдѣлення Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии наук*, 14: 2, 1909, с. 267-322; 14: 3, 1909, с. 118-174; 15: 1, 1910, с. 1-62; 18: 3, 1913, с. 1-102
- Iatsimirskii 1913 (1914).** А. И. Яцимирскій, "Къ исторіи ложныхъ молитвъ въ южнославянской письменности". ["To the history of False Prayers in South Slavonic Literature"]. — *Извѣстія Отдѣлення Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии наук*, 18: 4, 1913 (published 1914), с. 16-126
- Iatsimirskii 1921.** А. И. Яцимирскій, *Библиографическій обзоръ апокрифовъ въ южнославянской и русской письменности. Списки памятниковъ. Вып. 1. Апокрифы Ветхозавѣтныя*. (Издание Отдѣлення Русскаго языка и словесности Россійской Академіи наукъ). [*Bibliographical Survey of South-Slavonic and Russian Apocryphal Literature. Catalogue of Monuments. Old Testament Apocrypha*. Vol. 1], Петроградъ, 1921
- Ivanchev 1981.** Светомир Иванчев, "Развоят на *tj, dj* в *шт* и *жд* и етногенетичният процес на Балканите". — *Palaeobulgarica*, 5:1, 1981, с. 27-47
- Ivanov 1925.** Йордан Иванов, *Богомилски книги и легенди*. [*Books and Legends of the Bogomils*]. София, 1925
- Ivanov 1935.** Йордан Иванов, *Старобългарски разкази: текстове, новобългарски превод и бележки* [*Old Bulgarian Tales: Original Texts and Translations in Modern Bulgarian, with Commentaries*]. София, 1935
- Ivanova 2004.** Климентина Иванова, "Един литургичен паралел към апокрифа «Как Михаил победи Сатанаил»" ["One liturgical parallel to the apocryphal narrative *How Michael Defeated Satanael*"]. — In: Ц. Степанов & В. Вачкова, (ред.), *Civitas Divino-Humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov*. София, 2004, с. 397-404
- Jovanović 1995.** Томислав Јовановић, "Траг апокрифа о борби са ђаволом у српској народној књижевности". ["On the apocryphal text about the struggle with the Devil in Serbian popular literature"] — *Књижевност и језик*, 43: 3-4, 1995, с. 33-55
- Köngäs 1960.** Elli Kaija Köngäs, "The Earth-Diver (Th. A 812)" — *Ethnohistory*, 7, 1960, pp. 151-180
- Korobka 1909.** Н. И. Коробка. "Образъ птицы, творящей міръ, в русской народной поэзии и письменности. 1. Сказаніе о Тиверіадскомъ морѣ и колядки о двухъ голубяхъ, творящихъ

- миръ. А). Образъ птицы, творящей миръ, в *Сказаниі о Тиверіадскомъ морѣ*”. [“The image of the bird creating the world in Russian folk poetry and in literature. Part One: *The Legend of the Sea of Tiberias* and Christmas carols about two doves creating the world. A) The image of the bird creating the world in the *Legend of the Sea of Tiberias*”]. — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наук*, 14: 4, 1909, с. 175-195
- Korobka 1910**. Н. И. Коробка. “Образъ птицы, творящей миръ, в русской народной поэзіи и письменности. 1. *Сказаніе о Тиверіадскомъ морѣ* и колядки о двухъ голубяхъ, творящихъ миръ. Б) Колядки о голубяхъ, творящихъ миръ”. [“The image of the bird creating the world in Russian folk poetry and in literature. Part One: *The Legend of the Sea of Tiberias* and Christmas carols about two doves creating the world. B) The Christmas carols about the doves creating the world”] — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наук*, 15: 1, 1910, с. 105-147
- Kulik 2010**. А. Kulik, *3 Baruch: Greek Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin, 2010
- Kuznetsova 1998**. Вера С. Кузнецова. *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*. [Dualistic legends about the Creation of the World in East Slavonic Folklore Tradition]. Новосибирск, 1998
- Lincoln 1986**. Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos, Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts and London, England, 1986
- Mach 1999**. М. Mach, “Uriel”. — In: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. Van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, Boston, Köln, 1999, p. 885-886
- Marinov 1914**. Димитър Маринов, “Жива старина: народна вяра и религиозни народни обичаи”. [“Living Antiquities: Folk Beliefs and Religious Folk Customs”] — *Сборник за народни умотворения и народопис*, 28, 1914, с. 1-574 (a monograph issue)
- Markov 1913**. А. Марков, “*Море Тиверіадское* в дуалистический легендѣ о сотворении мира”. [“*The Sea of Tiberias* in the dualistic legend about the Creation of the World”]. — *Этнографическое обозрѣніе*, 96-97: 1-2, 1913, с. 64-75
- Mianecki 2002**. Adrian Mianecki, “Ludowe Kosmogonie a Problem Religii Słowian Zachodnich” [“Folk cosmogonies and the problem of religion of the Western Slavs”]. — *Literatura ludowa*, 46:4/5, 2002, pp. 21-29
- Miltenova 1981**. Анисава Милтенова, “Апокрифът за борбата на Архангел Михаил със Сатанаил в две редакции” [“Two redactions of the apocryphal text about the contest between Archangel Michael and Satanael”]. — *Старобългарска литература*, 9, 1981, с. 98-113
- Miltenova 1983**. Анисава Милтенова, “Неизвестна редакция на апокрифа за борбата на Архангел Михаил със Сатанаил” [“One unknown redaction of the apocryphal text about the contest between Archangel Michael and Satanael”]. — In: Л. Грашева *et al.* (ред.), *Литературознание и фолклористика (В чест на 70-годишнината на академик Петър Динев)* [Studies in literature and folklore: Festschrift P. Dinekov]. София, 1983, с. 121-128
- Miltenova 1992**. Анисава Милтенова, “Тивериадското море” [“The Sea of Tiberias”]. — In: Д. Петканова (ред.), *Стара българска литература: Енциклопедичен речник* [Encyclopaedia Lexicon of Old Bulgarian Literature], София, 1992, с. 463-464
- Miltenova 2004**. Анисава Милтенова, *Erotapokriseis: Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература* [The Erotapokriseis Writings: Texts Consisting of Short Questions and Answers in Old Bulgarian Literature]. София, 2004
- Mil'kov and Polianskii 2008-2009**. В. В. Мильков и С. М. Полянский. *Космологические произведения в книжности Древней Руси*. Часть 1: Тексты геоцентрической традиции; Часть 2: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций. Санкт-Петербург, 2009.
- Minczew 2010**. Георги Минчев, “Един богомилски текст? Слово на Св. Йоан Златоуст за това, как Михаил победи Сатанаил”. [“The Homily of John Chrysostom how Michael vanquished Satanael — a Bogomil text?”] — *Palaeobulgarica*, 34: 4, 2010, с. 17-46
- Minczew 2011**. Georgi Minczew, “John Chrysostom’s tale on how Michael vanquished Satanael: a Bogomil text?” — *Studia Ceranea*, 1, 2011, pp. 23-54

- Mladenov 1979.** Стефан Младенов. *История на българския език*. (Превод и редакция на проф. Иван Дуриданов от немското издание през 1929 год.). [*Geschihte der Bulgarian Sprache* von Stefan Mladenov (Berlin-Leipzig: Walterde Gruyter, 1929)]. София, 1979
- Mochul'skii 1886, 1887.** В. Мочульский, “Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книгѣ”. [“Historical and Literary Analysis of the *Book of the Dove Stanzas*”]. — *Русскій Филологическій Вѣстникъ* [*Russian Philological Journal*]. 16: 4, 1886, с. 197-219; 17:1, 1887, с. 113-180; 17:2, 1887, с. 365-406; 18:3, 1887, с. 41-142; 18:4, 1887, с. 171-188
- Mochul'skii 1894.** “Слѣды Народной Библии в славянской и древне-русской письменности”. [“Vestiges of the Folk Bible in Slavonic and Old Russian Literature”] — *Записки Императорскаго Новороссійскаго Университета*, 61, Одесса, 1894, с. 1-282
- Morfill and Charles 1896.** W. R. Morfill and R. H. Charles. *The Book of the Secrets of Enoch*. Translated from the Slavonic by W. R. Morfill and edited, with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Oxford, 1896
- Nachov 1892, 1894.** Н. А. Начов, “Тиквешки ръкопис” — *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 8, 1892, с. 389-418; 10, 1894, с. 69-193
- Nachtigall 1902.** Rajko Nachtigall, “Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogenannte ‘Беседа трехъ святителей’ (Gespräch dreier Heiligen)” — *Archiv für Slavische Philologie*, 24, 1902, pp. 321-408
- Nagy 2006.** Iona Nagy, “The earth-diver myth (Mot. 812) and the apocryphal legend of the Tiberian Sea.” — *Acta ethnographica Hungarica*, 51:3-4, 2006, pp. 281-326
- Orlov 2007.** Andrei A. Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden, Boston, 2007
- Petkanova 1978.** Донка Петканова, *Апокрифна литература и фолклор: апокрифната художествена проза и фолклорът*. [*Apocryphal Literature and Folklore*]. София, 1978
- Petkanova 1982.** Донка Петканова (ред.). *Стара българска литература*. Том 1: *Апокрифи*. [*Old Bulgarian Literature*. Vol. 1: *Apocrypha*]. София, 1982
- Petkanova 1992.** Донка Петканова (съставител), *Старобългарска литература: енциклопедичен речник*. [*Encyclopaedia Lexicon of Old Bulgarian Literature*]. София, 1992
- Petkanova 2005.** Донка Петканова, *По книжовния път на миналото*. [*Walking Along the Bygone Path of Literature*]. София, 2005
- Popov 1880.** А. Н. Поповъ, “Библиографическіе материалы, собранные Андреемъ Поповымъ (4). Южнорусскій сборникъ 1679 года.” [“Bibliographical Data Collected by A. Popov (4): South-Russian Miscellany dated 1679”]. — *Чтенія в Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ университетѣ* (Юль-Сентябрь), Кн. 3, 1880, с. 66-139
- Porfir'ev 1877.** И. Порфирьевъ, “Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ Соловецкой библиотеки” [“Apocryphal Legends About Old Testament Characters and Events from the Manuscripts of the Solovetsky Monastery Library”]. — *Сборникъ Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наукъ*, 17: 1, 1877, с. 1-276, Санктпетербургъ, 1877 (a monograph issue)
- Potebnia 1886.** А. Потебня, “Обзоръ поэтическихъ мотивовъ колядокъ и щедривокъ” [“Survey of Poetic Motifs in Christmas Carols. Part 75: The Beginning of the world”]. — *Русскій Филологическій Вѣстникъ*. 16: 4, 1886, с. 273 (738)-275(740)
- Pypin 1862.** Александръ Пыпинъ, *Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графомъ Григоріемъ Кушелевымъ-Безбородко. Выпуск третій. Ложныя и отреченныя книги русской старины, собранныя А. Н. Пыпинымъ*. [*Monuments of Old Russian Literature, Published by Count Kushlev-Berzborodko. (3): False and Proscribed Books of Russian Antiquities, Collected by A. N. Pypin*]. Санкт Петербург, 1862
- Radchenko 1903.** К. Радченко, “Заметки о пергаментномъ сборнике 14 века Венской Придворной Библиотеки” [“Notes on a 14th century parchment miscellany from the Vienna Imperial Library”]. — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наукъ*, 8:4, 1903, с. 175-211

- Radchenko 1910.** К. Радченко, "Этюды по богомилству" ["Treatises on Bogomilism"]. — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наук*, 15: 4, 1910, с. 73-131
- Rosenthal 1989.** F. Rosenthal (ed. and transl.) *The History of Prophets and Kings (Tarīkh al-rusul wa'l-mulūk) by Al-Tabarī. From the Creation to the Flood*. Vol. 1 (Albany, NY, 1989)
- Russell 2009.** James Russell, "The Rhyme of the Book of the Dove (Stikh o Golubinoi Knige): From Zoroastrian Cosmology and Armenian Heresiology to the Russian Novel". — In: Ch. Allison et al. (eds), *From Daena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag. Wiesbaden, 2009
- SbNU 1889-2002** (Vols 1-62). *Сборник за народни умотворения [Miscellany of Folk Lore, Scholarship and Literature]*. From Vol. 1 to Vol. 27 it is designated as *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. As from Vol. 28, the heading is changed to *Сборник за народни умотворения и народотис*.
- Scatton 1978.** Ernest A. Scatton, "Old Church Slavonic t̃j/dj → št/žd". — *Linguistics*, 16 (208), 1978, pp. 13-21.
- Selishchev 1951.** А. М. Селищев, *Старославянский язык (Часть 1) [Old Slavonic Language (1)]*. Москва, 1951
- Shchapov 1863.** Я. Н. Щаповъ, "Историческіе очерки народнаго міросозерцанія и суевѣрія (Православнаго и Старообрядческаго)" ["Historical treatises on vernacular worldview and superstition (Among Orthodox Christians and Old Believers)"] — *Журналь Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 117, Мартъ, 1863, с. 75-92
- Šmitek 1998.** Zmago Šmitek, "Slovensle ljudske predstave o stvaranju sveta" ["Slovene folk notions about the creation of the world"]. — *Traditiones: acta Instituti Ethnographiae Slovenorum*, 27, 1998, p. 111-123
- Sokolov 1888.** Матвѣй Соколовъ. *Матеріалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ Матвѣя Соколова*. Выпускъ 1. [*Materials and Notes on Old Slavonic Literature*. Vol. 1]. Москва, 1888
- Sokolov 1899.** Матвѣй Соколовъ. "Матеріалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ Матвѣя Соколова. Выпускъ 3 (VII). Славянская книга Эноха (II). Текстъ с латинскимъ переводомъ." — *Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ Университетѣ*, 1899, Кн. 4. Москва, 1899
- Sokolov 1910.** Матвѣй И. Соколовъ. *Славянская книга Еноха Праведнаго. Тексты, латинскій перевод и изслѣдованіе. Посмертный трудъ автора, приготовилъ к изданію М. Сперанскій*. Изданіе Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Російскихъ при Московскомъ Университетѣ. [*The Slavonic Book of Enoch the Just*]. (Posthumous publication of the unfinished manuscript, edited by M. N. Speranskii). Москва, 1910
- Sparks 1984.** H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*. Oxford, 1984
- Sreznevskii 1893-1903.** И. И. Срезневскій. *Матеріалы для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникам*. Изданіе Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наук, Т. 1-3. [*Materials for the Dictionary of the Old Russian Language According to the Written Sources*, Vols 1-3]. Санктпетербургъ, 1893-1903
- Sreznevskii 1904.** В. И. Срезневскій, "Отчетъ Отдѣленію русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наук о поѣздкѣ въ Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губерніи (Іюнь 1902). Перечень приобрѣтенныхъ рукописей." ["Report to the Department of Russian Language and Literature at the Imperial Academy of Sciences regarding the expedition to the Olonets, Vologda and Perm Gubernias (carried out in June 1902). List of acquired manuscripts"]. — *Извѣстія Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи наук*, 9: 1, 1904, с. 183-214; 9: 2, 1904, с. 96-161; 9: 3, 1904, с. 41-104
- Stillman 1974.** Norman A. Stillman. "The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim commentators: some observations" — *Journal of Semitic Studies*, 19, 1974, pp. 231-239
- Stone and Bergen 1998.** Michael Stone and Theodore A. Bergen (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*. Harrisburg, Pennsylvania, 1998
- Stone 2000a.** Michael Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance". — In: Gary A. Anderson et al. (eds.), *Literature on Adam and Eve*. Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 43-56

- Stone 2000b.** Michael Stone, "The legend of the cheirograph of Adam". — In: Gary A. Anderson *et al.* (eds.), *Literature on Adam and Eve*. Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 149-166.
- Stone 2002.** Michael Stone, *Adam's Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam*. Bloomington, 2002
- Stoyanov 2001.** Yuri Stoyanov, "Islamic and Christian heterodox water cosmogonies from the Ottoman period — parallels and contrasts." — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London*, 64:1, 2001, pp. 19-33
- Stoyanov 2004.** Yuri Stoyanov, "Problems in the study of the interrelations between medieval Christian heterodoxies and heterodox Islam in the early Ottoman Balkan-Anatolian region" — *Scripta & e-Scripta*, 2, 2004, pp. 171-217
- Thompson 1991.** Francis Thompson. "John the Exarch's theological education and proficiency in Greek as revealed by his abridged translation of John of Damascus' *De Fide Orthodoxa*". — *Palaeobulgarica*, 15:1, pp. 35-58
- Thompson 1993.** Francis Thompson. "The Symeonian Florilegium: problems of its origin, content, textology and edition, together with an English translation of the Eulogy of Tzar Symeon". — *Palaeobulgarica*, 17:1, pp. 37-53
- Thompson 1955-1958.** Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Vols 1-6, Copenhagen, 1955-1958
- Tikhonravov 1863.** Николай Тихонравовъ. *Памятники отреченной русской литературы, собранные и изданы Николаемъ Тихонравовымъ*, Т. 1-2 [*Monuments of Proscribed Russian Literature*], Vols 1-2. Санктпетербургъ, 1863
- Tolstaia 1988.** Светлана Михайловна Толстая, "О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции" ["On Some Old Testament Motifs in Slavonic Folk Tradition"]. — In: В. Петрухин (отв. ред.), *От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей [From Genesis to Exodus: the Reflection of Biblical Plots in Slavonic and Jewish Popular Cultures. Collection of Articles]*. Москва, 1998, с. 21-37
- Tolstoy 1995 a.** Никита Ильич Толстой, "Бинарные противопоставления *правый-левый, мужской-женский*" ["The binary oppositions *left-right* and *male-female*"]. — In: *Язык и народная культура [Language and Popular Culture]*. Москва, 1995, с. 151-166
- Tolstoy 1995 b.** Никита Ильич Толстой, "Откуда дьяволы разные? (Заметки по славянской демонологии)" ["From where did different devils come? (Notes on Slavonic demonology)"]. — In: *Язык и народная культура. [Language and Popular Culture]*. Москва, 1995, с. 245-249
- Tolstoy 1995 c.** Никита Ильич Толстой, "Каков облик дьявольский" (Заметки по славянской демонологии)" ["What is the Devil's appearance? (Notes on Slavonic demonology)"]. — In: *Язык и народная культура. [Language and Popular Culture]*. Москва, 1995, с. 250-269
- Tomicki 1976.** Ryszard Tomicki, "Słowiański mit kosmogoniczny". ["Slavonic cosmogonic myth"]. — *Etnografia polska*, 20:1, 1976, pp. 47-97
- Tomicki 1979.** Ryszard Tomicki, "Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowiań w świetle Samojedzkich mitów stworzenia". ["Dualistic Folk Cosmogony of Slavonic People in the Light of Samoyedic Myths of Creation"]. — *Etnografia Polska*, 23: 2, 1979, pp. 169-184
- Tomicki 1980.** Ryszard Tomicki, "Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej" ["Folk myths about the creation of man: research on mythological syncretism in Eastern and Southern Europe and in Northern Asia"]. — *Etnografia polska*, 24:2, 1980, pp. 49-119
- Totomanova 2008.** Анна-Мария Тотоманова, *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел*. София, 2008
- Trendafilov 1998.** Христо Трендафилов, "Иоанн Экзарх и становление славянского теологического монологизма" ["John the Exarch and the Establishment of Slavonic Theological Monologism"]. — In: А. Ангушева-Тиханова *et al.* (съст.), *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на*

- проф. Донка Петканова. [*Medieval Studies and Cultural Anthropology: Festschrift Petkanova*]. София, 1998, с. 154-161
- Tromp 2000.** Johannes Tromp, "Cain and Abel in the Greek and Armenian/Georgian Recensions of *The Life of Adam and Eve*." — In: Gary A. Anderson et al. (eds.), *Literature on Adam and Eve*. Leiden, Boston, Köln, 2000, p. 277-296
- Tseitlin 1999.** Раля Михайловна Цейтлин et al. (ред.), *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)* [*Old Slavonic Dictionary: Based on Data from 10th-11th century Manuscripts*]. Москва, 1999
- Vaillant 2009.** А. Вайан, *Руководство по старославянскому языку* [*Manuel du Vieux Slave*]. Москва, 2009
- Vasmer 1986-1987.** Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка* (В четырех томах). Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. Издание второе, стереотипное. Т. 2 (Е — Муж), Т. 3 (Муза—Сят) [*Etymological Dictionary of Russian Language*, Vols. 2-3]. Москва, 1986, 1987
- Velčeva 1979.** Боряна Велчева, "Protoslavlic dental palatalization and Bulgarian št" — *Folia Slavica*, 3:1-2 (*Studies in Honour of Horace G. Lunt*, Part 2). Columbus, Ohio, pp. 249-255
- Velcheva 1980.** Боряна Велчева, *Праславянски и старобългарски фонологически изменения*. София, 1980
- Velcheva 1988.** Боряна Велчева, "Старобългарски шт и жд и буквата џ в глаголицата". — *Palaeobulgarica*, 12:1, 1988, с. 29-37
- Veselovskii 1883, 1889.** Александръ Николаевичъ Веселовский, "Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха" ["Explorations in the realm of Russian Spiritual Stanzas]. — *Сборникъ Отдѣленія Русскаго Языка и Словесности Императорской Академіи Наукъ*, 32: 4, 1883, с. 1-461; 46:6, 1889, с. 1-367 (with an appendix, 1-106)
- West 1971.** M. West, "The Cosmology of 'Hippocrates', De Hebdomadibus" — *The Classical Quarterly*. (New Series) 21 (2) [Nov. 1971], p. 365-388
- Zavaritskii 1916.** Гавриль Кирилловичъ Заварицкий, "О томъ свѣтъ и объ этомъ: рассказы Саратовскаго Поволжья". ["About this world and the beyond: tales from the region of Saratovskoe Povolzhie"] — *Этнографическое обозрѣніе*, 109-110: 1-2, 1916, с. 67-83
- Zwemer 1939.** S. M. Zwemer, *Studies in Popular Islam*. London & New York, 1939

**ПИСАНИЯ СЕЛСКИ ИЗМАМНИ:
ИЛИ ЗА САМОРАСЛЕЦИТЕ В АПОКРИФНАТА КНИЖНИНА НА
SLAVIA ORTHODOXA**

Флорентина Бадаланова Гелер

Апокрифното "Сказание за Тивериадското море" е уникална творба със скромно наглед родословие. То е самобитен книжовен продукт с интригуващо потекло, което не възхожда към литературния елит на *Slavia orthodoxa*, а към глъбинните пластове на нейната витална културна традиция. Протографът му ще да е възникнал в средновековна България като плод на усилията на доморасли книжовници, които най-вероятно ще да са били и даровити певци и разказвачи на народни приказки, легенди и предания. Що за хора са били тези самоуки интелектуалци и какво е било естеството на създадения от тях културен продукт? Трябва ли той да бъде смятан за литературна творба *sensu*

stricto, или е представлявал устен наротив, съдържанието на който впоследствие е било прилежно записано — вероятно от същите тези хора, които са го разказвали или разпявали като устен текст — на страниците на толкова сурово осъжданите и презирани от праволинейните духовни пастири “*писания селски измамни*”? Ако е така, някои съвременни теоретични възгледи, основани на презумцията за ниското равнище на грамотността в *Slavia orthodoxa*, трябва да бъдат сериозно преосмислени. Нещо повече: анализът на апокрифното “Сказание за Тивериадското море” показва, че самобитните носители на фолклорната ни словесност определено са познавали много от творбите, възхождащи към богатото апокрифно наследство на византийската културна традиция; в сюжетната линия на “Сказанието за Тивериадското море” прозират наротивни фрагменти от “Книга за светите тайни Енохови”, “Откровение Варухово”, “Слово за лъжливия Антихрист, безбожния Сатанаил, как го плени архангел Михаил, войвода на всички ангели”, “Слово за Адам и Ева”, “Слово за Честния кръст”, “Прение на Антихриста с Господа наш Исус Христос”, както и редица откъслечи от еротапокритични текстове (“Разумник”, “Беседа на тримата светители”). Богатството на тази палитра от книжовни източници е впечатляващо. То показва, че авторите на “Сказанието за Тивериадското море” са били добре запознати със съдържанието на “класическото” византийско апокрифно наследство. В същото време обаче те са останали верни на своите *устни* самобитни космогонии, инкорпорирайки ги в тъканта на *книжното* апокрифно повествование и създавайки по този начин една друга, “*доморасла Палея*”. И накрая — но не и на последно място! — този творчески процес е сериозно повлиян от богомилската традиция, следи от която остават живи в недрата на фолклорната ни култура до най-ново време.

ВЕЛИКАНЪТ И МОМЧЕТО

Милена Кирова (София)

След историята на Сътворението навярно най-известният епизод от Еврейската Библия е битката между Давид и Голиат от *Втора книга Царства*. Няма нужда да си се ровил някога из страниците на древния текст, за да познаваш героите от популярния разказ за срещата между доброто и злото, между безпросветната сила и чистата вяра, между самоуверения опит и вдъхновената младост. Достатъчно е само да си представим великолепната статуя на Давид от Микеланджело, за да усетим съблазнителното очарование на един библейски герой, който се е превърнал в икона на западните представи за (благородна) мъжественост. Наистина, творението на флорентинския скулптор изглежда съвършено и ренесансовият реализъм на човешкото изображение добавя много към силата на това внушение. И все пак съзираме една странна пролука в желанието за вяност към боговдъхновения текст. Оказва се, че съвършеният мраморен мъж просто не може да бъде ... евреин. Поне не и евреин от времето, когато израелските мъже са вярвали, че трябва да носят в тялото си изрязан знака на вечния завет, сключен с Яхве. Обрязването е задължителен белег на всеки, който се чувства потомък на праотеца Авраам, а Давид е най-великият представител на неговата племенна линия и най-големият любимец на еврейския Бог за всички времена.

Грешката на Микеланджело е симптоматична за употребите на Давид в продължение на много векове от западната цивилизация. И всъщност трябва да кажа, че библейският епизод е така популярен в западната култура, не толкова защото задава една матрица на нейния опит, а защото историята на употребата му е успяла да адаптира древния разказ към духовните норми и потребности на европейския свят. Това обобщение, разбира се, трябва да бъде доказано, а за целта е важно да забележим онези изобразителни пролуки, в които постепенно са пропаднали замисълът и смисълът на историята – така както тя е въздействала на своята близокоизточна публика няколко века преди Новата ера. Именно на опита да бъдат открити и обяснени подобни пролуки е посветен този текст.

Макар и тайно помазан от пророк Самуел (на иврит – Шмуел), Давид продължава да пасе овце из хълмовете на Юда, както се полага на осмия син в едно голямо земеделско семейство. В същото време обаче се случват важни събития: филистимците събират голяма войска и нахлуват в земите на Израел, а цар Саул свиква опълчението, за да им се противопостави. С него заминават и тримата най-големи братя на Давид – Елиав, Аминодав и Шема; на най-малкия е възложена логистичната мисия да им носи от време навреме храна. Ето така – натоварен с хляб и печено жито за момците и с десет пити сирене за техния „хилядоначалник“ – той се появява на бойното поле. Оттук нататък започва историята на неговия възход, който става възможен благодарение на един самонадеян филистимец, наречен Голиат.

В този момент трябва да забавим устремното развитие на сюжетната линия и да разберем защо на първия и най-голям (не на последно място в буквален смисъл) враг на Давид се налага да бъде филистимец. Около началото на Х в. пр. н. е. – когато се случват събитията според глава 17 – филистимците по принцип са най-страшните и могъщи врагове на еврейското племе. И досега обаче не се знае много за тях. Появили са се по източното крайбрежие на Средиземно море към края на II хилядолетие пр. н. е., мигрирайки там с кораби откъм островите в Егейско море. Един от т. нар. „морски” народи, филистимците са били опитни воители, които са разполагали с оръжия от желязо и биха могли да завладеят цялата ханаанска земя, ако не са били спрени от войските на двама египетски фараони още през XII в. пр. н. е. Вторият от тези фараони, Рамзес III, оставил в своите летописи първите изображения и описания на филистимски бойци в храм, посветен на Амон Ра. Части от разбитата армия получили право да се заселят по крайбрежието на Ханаан и там постепенно се появили петте филистимски града, които ще срещаме често в библейския текст: Газа, Ашкелон (Аскалон), Ашдод (Азот), Екрон (Акарон) и Гат (Гет).

Благодарение на своите военни умения и на по-високата си материална цивилизованост филистимските военни отряди били непобедим противник за скромните сили на еврейското племено опълчение. Библейските учени понякога изразяват мнението, че самата поява на държава (монархия) Израел се дължи на необходимостта да се противостои на филистимския натиск (който се е изразявал в тежки данъци и налози) чрез поддържане на постоянна армия. И наистина, още първият цар, Саул, постига впечатляващи военни победи над филистимците, ако повярваме на самата Библия, тъй като друг исторически източник няма. Така или иначе „филистимец” за библейския разказвач означава не просто представител на една племенна общност от региона, а Враг – абсолютният, постоянният враг на израелските колена; матрица на самата идея за чуждия като враг. Всъщност филистимците, макар че много бързо се адаптират към цивилизационната обстановка в своята нова родина, си остават доста различни от местните племена: със способността си да произвеждат предмети от желязо, да употребяват бойни колесници и особено с отказа си от много разпространения ритуал на обрязването. Неслучайно едно от названията за тях в Септуагинта е *аллофюлосой* (*чужденци, странници*), а Вулгата, първият превод на латински език, използва думата *alienigenae*, която също така означава *чужденци*. Библейският разказвач ги нарича *пелиштим*, а земята им – *ха-ерец пелиштим* или *пелешет*, откъдето – през асирийското ѝ название *паласту* – се появява по-късно възприетото име Палестина.

По страниците на Второзаконовата история, част от която са и четирите книги *Царства*, термините *филистимец* и *необрязан* се използват синонимно, като и в двата случая означават „нечестив и презрян човек”. Сега вече можем да разберем по-точно необходимостта от присъствието на Голиат като великан. Огромните му телесни размери (височина около 3,40 м.) представляват метафора на „огромната” роля, която филистимският пентаполис (федерация на петте изброени града) е играел в живота на израелтяните на прехода между Бронзовата

и Желязната ера. Идеята за огромен (непобедим и страшен) враг чужденец продължава да живее в колективните спомени на общността като механизъм за производство на собствена идентичност, а във въображението на книжниците, създали свещения текст, е довела до неудържима хиперболизация на неговите човешки черти.

Нека се върнем сега към началото на глава 17, където ни очаква една необикновена картина, изградена в силно подчертана хоризонтална пространствена перспектива. Филистимската войска е навлязла навътре в територията на израелското царство. Местността, назована Ефес-Дамим, е силно хълмиста: на един от хълмовете стануват филистимците, на друг, точно срещу тях – армията на цар Саул. Между двата хълма тече поток, а край него има полянка. Точно на тази полянка се случват нашите легендарни събития. Всяка сутрин в продължение на четиридесет дни от филистимския лагер излиза един огромен човек от Гат и с гръмовен глас предлага изходът от предстоящата битка да се реши чрез единоборство между него и някой израелски боец. Четиридесет дни хората на Саул треперят от страх и безропотно изтърпяват водопад от обиди, а *четиридесет* в древното митологично въображение означава *много*, толкова много, че е близо до представите *винаги* и *навсякъде*. Все пак в тяхно оправдание трябва да кажем, че филистимецът Голиат от Гат не е обикновен човек, в някакъв смисъл той изобщо не е човек, а *рафа* или великан. Еврейският *рафа* обаче не съответства точно на великаните от вълшебните приказки. Той принадлежи към племето на *рефаимите* (или *рафаими*), митични същества с полубожествен произход (аналогични същества можем да срещнем в древногръцката митология). Септуагинта превежда *рафа* с *гигас*, исполин, а в по-модерните гръцки преводи се появява направо названието *титанес*, заимствано от древногръцката митология.

За библейските рефаими научаваме най-напред от книга *Битие*. Тук (*Бит.* 6:2-4) е разказана накратко историята на онези Божии синове (бенеи елохим), които са влезли в съпругески съюз със земните дъщери; децата, родени в тези човешко-божествени бракове, се наричат *рефаим*, мн. ч. от *рафа*¹. По телесни размери те са по-големи от обикновените хора, но за разлика от гръцките титани са изцяло смъртни създания. Лесно се вижда как по-древен митичен наратив от ханаанските земи се е вплел в дискурса на библейския разказвач и не може да бъде побран в монотеистичния формат на неговите представи и норми. (Ако има само един бог, Яхве, откъде се появяват и в какво се изразява присъствието на тези негови синове, за които изрично не се употребява терминът *малахим*, преведен по-късно през гръцки с „ангели“? Изглежда, че думата *елохим* във фразата *бенеи елохим* (превеждана като „синове на Бога“ или „Божии синове“) крие следи от първоначалното си значение: *елохим* е мн. ч. на ханаанските думи *ел* (бог) и *елоа* (богиня, само че към нея е приложено окончание за мн. ч. в мъжки род).

¹ Много по-подробно тази история е разказана в апокрифната *Книга на Енох*. На български вж.: *Христова Б* (превод, предговор и бележки). Книга на Енох. София, 2008.

Най-напред вероятно е ставало дума за „децата на боговете“, т. е. на боговете и богините, както нормално е било във всички политеистични религии на древния свят. Сравнително късният произход на библейските *рефаим* личи и в цензурата върху техния божествен статут. В митологиите на други племена от Близкия Изток (напр. в литературата на недалечния град Угарит, където се използва и същият термин, *бенеи елохим*) великаните са полубогове, които в края на своя земен път се възнасят право в небето².

Когато евреите, предвождани от Мойсей, се приближават към Обетованата земя, там все още живеят множество великани³. Когато вече навлизат, предвождани от Йешуа бен Нун (*Иисус Навин*), са останали само няколко, при това събрани в три от филистимските градове – Газа, Гат и Ашдод (Иис. Нав. 11:22). Именно техен потомък трябва да е бил Голиат⁴, който така безнаказано обижда израелтяните и техния Бог в продължение на четиридесет дни.

Цикълът на безкрайно-срамното-време е прекъснат едва с появата на Давид в лагера на Саул. Сега вече действието рязко се ускорява и събитията се случват по начин, който в по-късни времена щеше да бъде наречен кинематографичен. Младият пастир вижда ситуацията и много бързо я преценява. Опитът да разсъждаваме върху неговите „интелектуални качества“ тук всъщност е неуместен, тъй като героят се озовава право в един от най-типичните приказни сюжети, разпространени по целия свят. Фолклорният модел е задал предварително посоката на неговото поведение и за нас остава по-скоро да разсъждаваме доколко Давид е функционално пълноценен герой. Лесно ще разпознаем за кой модел става въпрос, ако подслушаме думите, които войниците си предават от уста на уста: „...видите ли тоя човек, който излиза? Той излиза, за да хули Израеля; да би го някой убил, царят би го надарил с голямо богатство, и би му дал дъщеря си за жена, и дома на баща му би направил свободен у Израеля“ (17:25). Функционалната продуктивност на Давид се разпознава лесно в страстта, с която разпитва какво ще спечели евентуалният смелчак, за да получи – отново и отново – все същия отговор. Това наистина е „най-малкият син“, познат ни от много приказки – все още наивен, сякаш глуповат, скрито хитър, видимо упорит. В тази ситуация и неговият брат Елиав, най-големият между синовете на Йесей, тръгнали на война, актуализира мотива за

² *Zakovich Y.* The Concept of the Miracle in the Bible. MOD Books, Tel Aviv, p. 61-62.

³ Първите съгледвачи докладват на своя водач: „...там видяхме и исполините, Енакови синове от исполински род; ние изглеждахме пред тях като скакалци, такива бяхме и в техните очи“ (Числ. 13:34). Най-вероятно е ставало въпрос за местно племе, в което хората наистина са били по-едри от обичайното (моавците, съседи на Израел, ги наричат *емими*, а пък амонците, други съседи отвъд Мъртво море – *замзумими*). Останалото са направили легендарното въображение и способността да се хиперболизира врагът, за да се утвърди ценността на колективната идентичност.

⁴ Според по-късната книга *Хроники* по времето, когато царува Давид, живеят точно четирима великани: Голиат, Сафа, Лахмия и още един, който остава безименен, но затова пък има по шест пръста на ръцете и краката си, „всичко двајсет и четири“ (1 Парал. 20:4-8). И четиримата са убити поотделно от Давид и от трима негови служители, назовани по име. Склонността към фактологични подробности рязко се разминава с принципите на митологичното мислене и ясно показва как е текъл процесът на вторична (религиозна и историческа) легендаризация.

съперничеството, разигравайки онзи сюжетен момент, в който се случва недружелюбното отношение на по-големия към по-малкия брат: „... и се разсърди Елиав на Давида и рече: защо си дошъл тук и на кого остави малкото ония овци в пустинята? Зная аз твоето големство и твоето лошо сърце; ти си дошъл да гледаш боя” (17:28). Няма да сгрешим, ако си спомним по-просторния разказ за синовете на един друг библейски баща, Яков. Със своите сънища на величие, със самоувереното си поведение на избран, със своето „големство”, Йосиф (десети син) там е обект на омраза и нетърпимост от страна на по-големите братя.

Нека да обобщим атрибутите на фолклорния архетип, който очевидно владее (поне първата част от) разказа за битката на Давид с Голиат. Чудовище, което заплашва страната; отчаян цар, който обещава богатство и ръката на своята дъщеря; баща с няколко синове, които тръгват на важна мисия; сред тях, подиграван от всички, е най-малкият брат. Между българските вълшебни приказки тук например попада всеизвестният и увлекателен разказ за тримата братя и златната ябълка. Каквато и да е била историческата истина, скрита зад библейския епизод, много по-важна и още по-древна от нея е била потребността да се разказват истории, които са правели разбираемо и смислено мястото на мъжа-герой в обществото, сред другите хора.

Узнал каквото му трябва, Давид подхвърля наляво и надясно, че е готов да излезе на бой с исполина-боец. Едва ли ще се учудим да прочетем, че слухът за него скоро стига до царя. За да разберем адекватно странната готовност на опитния Саул да изпрати неизвестното пастирче срещу филистимеца великан, трябва да имаме предвид, че предизвикателството на Голиат, макар и неизречено пряко, всъщност засяга най-много самия него. В глава 9 на същата книга именно Саул е представен като почти-гигант: измежду мъжете на племето няма друг, който би могъл да се мери с него на ръст: „от рамената си нагоре той беше по-висок от целия народ” (1 Царст. 9:2). Предположената битка между двамата великани всъщност не се състои; приказният сюжет в този случай е продуктивен именно с отказа си да сблъска двамата равни по сила мъже. Трябва да се появи някаква друга, добавена към силата, мъжка стойност, която ще разреши ситуацията по неочакван начин. В този момент се разделят две много различни посоки на интерпретативната логика, скрита в текста.

Едната посока е предпоставена от архаичните митологични идеи за героично мъжко присъствие, за мъжа, който сразява чудовища и превръща хаоса в космос. (В този момент Давид става аналогичен на боговете-първосъздатели от множество древни митове, включително на самия Яхве.) Другата посока има нескриваемо теологичен характер; това е посоката на автора Второзаконник, който извайва портрет на най-великия Божи помазаник, на царя, обикнат от Бог. Тази посока започва да се разгръща още в думите, с които Давид обяснява на Саул защо е готов да излезе на бой с Голиат („понеже хули войнството на живия Бог”, 17:36) и дефинира вярата си, че ще успее да постигне невъзможното, защото няма да бъде сам („Господ, Който ме избавяше от лъва и мечката, ще ме избави от ръцете на

тоя филиситимец”, 17:37). Оформилата се интерпретативна двусмисленост ще остане докрай като характеристика на целия епизод, тя е сред обичайните доказателства за идеята, че един архаичен (най-вероятно устно опазен) фолклорен сюжет се е оказал вместен в контекста на по-късен и вече съзнателно систематизиран наратив с легендарно-религиозен характер.

Теологическата интерпретация достига до реторично великолепие в дългото слово, което Давид успява някак да изрече, докато крачи през малката полянка към идващия насреща му Голиат. Ще предам само част от него: „*ти идеш против мене с меч, копие и щит, аз ида против тебе в името на Господа Саваота, Бога на Израилевото войнство, което ти оскърбяваш; сега ще те предаде Господ в ръката ми, и аз ще те убия <...> и цялата тая тълпа ще узнае, че не с меч и копие избавя Господ, защото това е война на Господа, и Той ще ви предаде в ръцете ни*” (17:45-47). Ако последните фрази звучат някак особено заплашително, дори фанатично, това е така, защото в тях вече става въпрос за *херем* или свещена война. Показателно е и името, с което е наречен израелският бог: „*Господ Саваот*”⁵, последвано от разгърната синонимна фраза с литургичен характер („*Бога на Израилевото войнство*”). В този момент особено ясно виждаме историческата двойственост на нашия епизод. Теологическата реторика е вместена посред един класически фолклорен сюжет: двубоят между двама юнаци, които персонифицират силите на доброто и злото, светлото и тъмното, своето и чуждото. Ще го срещнем много разпространен в древната култура на Средиземноморския регион, където има пряко отношение към проблема за честта и срама, много важен в дефинирането на мъжката идентичност. Неслучайно схватката на Давид с Голиат ни отвежда към някои добре познати картини от епоса *Илиада*. Във всички тях става въпрос за двубой между герои от двата лагера, а резултатът от този двубой се очаква да има решаващ характер за изхода от цялата битка или дори война: Менелай среща Парис още в Трета песен⁶, Аякс се бие с Хектор в Седма песен⁷, да не говорим за великия гняв на Ахил богоравен, който убива Хектор след смъртта на Патрокъл в Двайсет и втора част⁸. От всички тези епизоди можем да извлечем една обща поредица от събития, която ще бъде валидна и за нашия библейски цар Давид: героят е предизвикан на бой; неговите другари треперят от ужас; героят приема двубоя; описват се оръжията на двамата бойци; те произнасят речи; битката започва⁹. Отново в *Илиада* обаче успях да открия още един двубой, който се

⁵ На иврит – *Яхве цеваот*, т. е. *Яхве на войските* или *Яхве на силите*. Това е най-„военното” название на Бога с подчертано ритуален характер. Не се среща в Петокнижието; за пръв път е употребено именно в *Първа книга Царства*. Първоначалният смисъл на фразата е бил много конкретен: *Яхве-пълководец*, но постепенно изразът *цеваот*, (на войските), се разбира все повече в книжовно-теологичен аспект: „на небесното войнство” или „на небесните сили”. Именно така се използва и в християнската богослужбена литература.

⁶ **Омир**. Илиада. София, 1976, с. 75.

⁷ Пак там, с. 144.

⁸ Пак там, с. 425-427.

⁹ **Finkelstein I., N. Silberman**. David and Solomon. In Search of the Bible’s Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition. New York, 2007, p. 198.

случва непряко, в разказа на най-възрастния ахейски герой, мъдрият цар Нестор от Пилос. Събитията в него са удивително близки до интригата в глава 17 на *Първа книга Царства*, макар че досега не съм срещала библейски изследовател да е коментирал с внимание тази близост.

В Седма песен на известната епопея Еревталион, облечен в медни доспехи (подобни на тежкото снаряжение, с което е снабден Голиат), предизвиква на бой всички аркадци, но те – както израелтяните от Ефес-Дамим, „се бояха, трепереха, нямаха смелост пред него”. Тогава напред изстъпва младежът Нестор; съвсем като библейското пастирче Давид той разчита колкото на своя кураж, толкова и на подкрепата, която ще дойде от боговете:

*Мойто безстрашно сърце ме подтикна да вляза в двубоя:
бях на години най-малък от всички събрани герои.
И се сражавах със него: Атина ми даде победа¹⁰.*

Не стига всичко това, но Еревталион е описан именно като гигант сред останалите мъже, което прави победата на най-неопитния сред тях наистина чудотворна:

*Тъй аз погубих героя най-едър и много по-силен:
падна грамаден и риташе буйно на разни посоки.*

Смело можем да кажем, че във фабулно отношение двата епизода са идентични. Това ни отвежда към необходимостта да направим и съпоставка в исторически план: кой от тях е по-близко до някаква архаична матрица (т. е. кой е по-стар), кой върху кой влияе? За съжаление обаче ясният отговор на тези въпроси не изглежда възможен. Ако за Омировата епопея все пак съществува сравнително общоприето мнение кога се е появила, нищо подобно не можем да кажем за историята на цар Давид, както и за цялата Второзаконова история, от която тя представлява част. Според една (доста цялостна и нелишена от убедителност, при това доминирала дълги години) хипотеза разказът за Давид е могъл да бъде сглобен само в близост до царуването на самия герой или поне на неговия син Соломон, т. е. още през X в. пр. н. е., и следователно е предхождал появата на *Илиада*¹¹. Според втора – и още по-убедителна – историческа версия Второзаконовата история е част от голямата про-яхвистка реформа, предприета от цар Йошиа в края на VII в. пр. н. е. При това положение вече бихме могли да говорим за гръцко влияние върху библейския автор. Авторитетни изследователи като Израел Финкелщайн и Нейл Силбърман направо пишат за „Омирово влияние” върху епизода на битката с Голиат. Вероятността за подобно влияние изглежда почти невъзможна преди края на VIII в. пр. н. е., но силно нараства с протичането на VII век, когато гръците стават част от източносредиземноморската сцена¹². По-нататък ще приведа и други доводи в подкрепа на тази теория. И накрая, разбира се, остава „минималистичната” версия, според която историята е съставена в още по-късно време, през V-IV в.

¹⁰ Омир. Илиада, с. 142.

¹¹ Един влиятелен и сравнително най-модерен защитник на тази теория е Барух Халпърн (вж. Halpern B. David's Secret Demons – идеята е последователно защитена в цялата книга).

¹² Вж. Finkelstein I., N. Silberman. David and Solomon..., p. 198.

пр. н. е., а това означава, че омировското влияние върху нея би било почти задължително като елемент на интелектуалната атмосфера в елинизиранията култура на земите от източносредиземноморския регион.

За разлика от несигурността на многобройните исторически хипотези антропологическото обяснение би могло да каже с много повече сигурност, че най-вероятно става въпрос за сюжетни мотиви, които са странствали в продължение на столетия из древния Близък Изток и в земите край Средиземно море. В някои случаи близостта е почти буквална, в други – мотивите са размесват или се оказват преобразени под натиска на местни фолклорни влияния. При всяко положение обаче има елементи, които се повтарят с особена упоритост. Такъв елемент например са ритуалните действия, които съпътстват двубоя между юнаци. *Илиада* и *Първа книга Царства* отделят еднакво внимание на речите, с които двамата бойци се предизвикват взаимно. Тези заплашителни и високомерни слова се разменят преди да започне боя и понякога са толкова дълги, че приличат на самостоятелни поетически творби. Голиат например говори с високопарна реторика, каквато едва ли е бил в състояние да усвои един великан, отдаден изцяло на своята физическа сила, но реализмът не може да определя събитията в пространството на легендарната логика. Впрочем същото се отнася и за овчаря Давид. Антропологът Рафаел Патай сравнява тяхното поведение с една арабска лирическа традиция, наречена *хия*: стихотворение или диатриб, което има за цел да срази врага словесно още преди да е започнала истинската битка¹³. Един зрелищен модерен реликт от тази практика представляват кръвожадните реплики, които си разменят борците в американските телевизионни спектакли по свободна борба (кеч). Както изглежда, в мъжкото поведение има нещо, което не се променя много с времето и пространството. Конкретните параметри на ритуала *предизвикване* във всички страни изразяват една обща потребност от екзхибиционистични форми на самозаявяване като непобедим и силен човек; надговаряне и „надмерване” с другия по символични начини; зрелищна показност на сила и власт.

За да бъдем обаче справедливи към библейския разказвач, трябва да добавим и още нещо. Въпреки легендарната атмосфера и близостта до един популярен фолклорен сюжет, епизодът с битката между Давид и Голиат съдържа и елементи на исторически реализъм. Той, с други думи, е в общи линии адекватен на това, което знаем за историческата практика на войната в древния средиземноморски свят. Двубоите наистина са съществували като очевидно икономичен начин да се предпостави със символични средства (ако не и напълно да се реши) изходът от някаква битка чрез фигури-заместители на цели групи от хора¹⁴.

Реалистично, поне в психологически план, изглежда и поведението на цар Саул, който се опитва да облече и въоръжи непознатия храбър момък по

¹³ *Patai R.* The Arab Mind. New York, 1976.

¹⁴ По-подробно за историческата практика на древните двубои вж. в: *Keegan J.* A History of Warfare. New York, 1994, p. 91; *Kyle McCarter P., Jr. II Samuel.* Anchor Bible. Garden City, New York, 1984, p. 95.

начин, адекватен на военната ситуация. Той му дава собствената си отличителна бойна дреха¹⁵, надява на главата му бронзов¹⁶ шлем, на тялото – плетена броня, а върху нея – меч. По всичко изглежда, че Саул се опитва да превърне Давид в двойник, в реплика на собственото си (но неслучено) героично присъствие в битката, на която е призован от филистимеца Голиат. Давид обаче не е Саул – най-малкото не и според размерите на своето тяло – и се отказва от скъпото снаряжение, защото изобщо не е в състояние да се движи с него¹⁷.

Ако читателят на този момент успее да си представи визуално картината, нарисувана с думи, ясно ще улови подривния хумор на разказвача и гротескния елемент на постигнатото изображение. (Неслучайно нито един художник на религиозни сюжети не е посмял да използва тази част на историята като повод за творческо вдъхновение.) Нека и ние да си представим едно хубавичко селско момче, облечено в дрехи, подходящи за тичане след овцете, с овчарска торба и гега на рамо... Отгоре му слугите на царя набързо нахлузват бойната роба на един доста по-висок и едър човек, а върху нея – тежка метална ризница, висяща най-малко до коленете му; на главата – нахлупен шлем, и всичко това увенчано с огромен меч, какъвто до този момент то едва ли е виждало¹⁸. Ясно е, че подобен комичен „войник“ не само не може да се сражава, но и да крачи изобщо напред към врага. Той би предизвикал по-скоро смях, отколкото трепет на страх, и то не само в редиците на врага. Нищо чудно, че Давид бързо отказва подаръка и прибира пет заоблени камъка от течация през сцената на действието поток.

След перипетиите на невъзможното дегизиране Давид излиза на бой точно така, както се полага на един най-малък син и пастир – въоръжен с гега и прашка, без никаква броня. Но как изглежда противникът, срещу когото се е запътил? Еврейската Библия по принцип рядко предлага разгърнати описания на външния вид, но тук ще срещнем едно от най-известните изключения:

¹⁵ Противно на нашия превод, който казва „Саул облече Давида с дрехите си“ ивритската дума *мадим* не означава просто „дрехи“, а се използва за специално облекло, което пълководците са носели по време на битка, а свещениците – по време на богослужебния ритуал. Възможно е разказвачът да имплицира асоциация с думата *мида* (съотношение, мярка) и по този начин да засилва комичния елемент, тъй като Давид е облечен в дрехи, които „не са му по мярка“ (вж. *Alter R. The David Story...*, p. 107).

¹⁶ Нашият Синодален превод, а и българската литературна традиция като цяло обикновено превеждат с „мед“ материала, използван в онази епоха, макар че той всъщност е бронз (оттук и епохата се нарича Бронзова); медта по принцип е твърде мека, за да се коват от нея оръжия, поради което се смесва с калай и се получава бронз.

¹⁷ Текстът на масоретите недвусмислено казва: „но не можеше да ходи“. Синодалният превод е направен според Септуагинта, където размененото място на две съгласни води до неясната фраза „и се опита да ходи, понеже никога не беше ходил с такова въоръжение“ (17:39).

¹⁸ Точно това ни е казал и библейският текст само четири глави преди епизода с двубоя: израелтяните нямат ковачи на оръжие и железните мечове са изключителна ценност, каквато се полага единствено на царя и на неговите синове:

Затова през войната нямаше нито меч, нито копие у целия народ, който беше със Саула и Ионатана, а такива се намериха само у Саула и у сина му Ионатана. (1 Царст. 13:19, 22)

*На главата му имаше меден шлем; и облечен бе той в
люспеста броня, и бронята тежеше пет хиляди сикли мед;
на нозете му имаше медни ногавици и на плещите му
меден щит;
и топорещето на копие то му беше като тъкашко кросно,
а самото му копие – от шестотин сикли желязо, и пред него вървеше
оръженосец. (1 Царст. 17:5-7).*

По всичко изглежда, че този, който се приближава през полянката към Давид, не е смъртен (макар и огромен) човек, а военна машина, обкована с метал. Дори нелепите грешки в Синодалния превод не са в състояние да прикрият този факт¹⁹. Имаме пълен каталог на неговото въоръжение, включващ точния размер и теглото на всеки предмет. Ако ги приведем според системата от съвременни мерки, ще получим приблизително следните факти: Голиат съумява да носи броня, която тежи около шейсет килограма; само върхът на копие то му е тежък цели седем килограма; какъв ли трябва да е бил пък страшният меч?

Бихме могли да си зададем и друг въпрос, по-подходящ за модерни хора. Какъв ефект преследва библейският разказвач с това необичайно внимание към детайли с подчертано външен, материален характер? Нека да приведа мнението на Робърт Олтър от неговата пионерска и много влиятелна книга „Изкуството на библейския разказ“: „Тематичната цел на този изключителен интерес към физическия детайл е очевидна: Голиат се впуска в действие като човек от желязо и бронз, почти гротескно преувеличено в количествено отношение превъплъщение на герой, и този мастит паметник на едно тъповато механично разбиране за същността на силата е предназначен да бъде повален от едно момче”²⁰.

Без да го формулира по този начин, тъй като не работи с методологията на Gender Studies, Олтър всъщност е поставил въпроса за два типа мъжественост, за две противоположни идеи какъв трябва да бъде истинският мъж на древноеврейския свят. Но нека оставим това разсъждение за по-късно и се върнем към нашия разказ в опит да разберем дали описанието на филистимеца Голиат ни помага да се ориентираме в историческата достоверност на епизода и следователно във възможността великият мъж Давид да е извършил наистина героичната постъпка, на която е посветена цялата Седемнадесета глава.

Да започнем с думите на Джонатан Кирш от неговата популярна „биография” на Давид: „Никога никой злодей от вълшебна приказка не е бил

¹⁹ Едва ли някъде в древния свят се е чувало за войник, който носи щита на раменете си по време на бой. Тази грешка води до още три в следващите два стиха. Ще съкратя обясненията, като поясня, че Голиат носи между плещите си копие, чиято дървена дръжка прилича на кросно от стан за тъчене, защото има дупка в средата, а само металният връх на копие то е шестотин сикли. Що се отнася до щита, то именно него носи щитоносецът, наречен от превода „оръженосец”. Изказвани са предположения, че този щит не е описан според влиянието на Омир само заради факта, че не представлява непосредствена част от онова, което е върху Голиат.

²⁰ *Alter R.* The Art of Biblical Narrative, p. 81.

описван по по-измислен начин²¹. За да формулира подобно твърдение, Кириш очевидно е научил нещо важно от уроците на библейската археология, която единствена работи с материални следи от света на древния Израел. Вече споменах, че двама египетски фараони са нанесли решително поражение на „морските народи“, спирайки тяхното нашествие в Ханаан. В гробницата на Рамзес III (втория от тях) в Горен Египет е нарисувана битка между египетската армия и филистимската войска. Там обаче ясно личи, че пришълците не носят на главите си бронзови шлемове, а специфична украса, увенчана с пера. Вместо няколко вида тежко оръжие имат едно-единствено копие; не се вижда нищо подобно на метална броня за крака („ногавици“). Откъде тогава е дошло описанието на Голиат и можем ли да кажем, че то е напълно измислено?

Всъщност отделните части от него са могли да бъдат видени в различни места на източносредиземноморския свят между Микенския период и класическата епоха. До VII в. пр. н. е. обаче те са били много редки. „Едва с появата на тежко въоръжените гръцки хоплити през 7-5 в. пр. н. е. стандартното въоръжение започва да прилича на това, което срещаме при Голиат. Всъщност стандартното въоръжение на хоплитите е било идентично с Голиатовото: метален шлем, броня от плочки, две копия, сабя и огромен щит. Длъжни сме да предположим, че авторът на библейската история е имал знание отблизо върху гръцките хоплити от края на 7 в. пр. н. е.²²“. Не е задължително да налагаме това заключение върху автора на цялата рамка, в която е поместена историята на цар Давид. Но поне за автора, който е създал епизода на битката с Голиат, трябва да кажем, че очевидно е живял няколко века след времето, което описва, и следователно няма никакъв проблем да го представи в легендарна светлина. Дори да е съществувало някакво ядро от исторически достоверна информация, той го е обработил с приказни средства, ползвайки свободно материал от устни фолклорни източници, които на свой ред са преобразували многократно следите на евентуалния автентичен факт.

Върху този фон на нашите разсъждения вече можем да се запитаем с логика, приложима към всеки приказно-легендарен сюжет: състояла ли се е изобщо битката на Давид с Голиат? И ако все пак някога е живял филистимски боец с такова име, Давид ли е бил неговият истински победител? Може би най-голямата изненада, с която бихме се сблъскали в опита да намерим отговор на тези въпроси, идва не от теологията, историята или археологията, а от ... самата Библия. Още в следващата книга *Царства*²³ научаваме, че не Давид, а някой си Елханан, също от Витлеем, е убил Голиат, при това във време, когато Саул отдавна вече е мъртъв, а неговият някогашен придворен музикант е станал цар на Израел и Юда:

Стана и друга битка в Гоб; тогава Елханан, синът на Ягаре-Оргима Витлеемски уби гетеца Голиата, комуто дръжката на копието беше тъкарско кросно. (2 Царст. 21:19)

²¹ Kirsh J. Biography of King David, p. 50.

²² Finkelstein I., N. Silberman. David and Solomon, p. 197.

²³ Втора Книга на Самуел според Еврейската Библия.

Тук всички факти, свързани с Голиат, съвпадат: филистимски боец, родом от Гат (Гет), с копие, което има дупка в средата и прилича на кросно от тъкачески стан. Кой обаче е този – сякаш неизвестен от другаде – Елханан? Още две глави по-нататък в същата книга, вече към края на историята за цар Давид, е поместен списък на героите от неговата войска. Това е единственото друго място, където ще срещнем името Елханан: „Ето имената на силните при цар Давида: Асаил, брат на Йоава ... Елханан, син на Додо от Витлеем” (2 Царств. 23:24). По всичко изглежда, че това е точно нашият Елханан: смел боец, герой, родом от Витлеем... Но ако Голиат в двата епизода съвпада, а Елханан все пак не е Давид, кой тогава е убил страшния великан?

Същия въпрос са си задавали коментаторите на Библията в продължение на хилядолетия. Още *Хроники* се опитва да хармонизира една с друга различните части на библейския текст. Разказвайки същите събития, тази доста по-късна книга просто изобретява още един герой, и той великан, брат на Голиат:

Тогава Елханан, син Иаиров, уби Лахмия, Голиатов брат, гетец, у когото дръжката на копието беше колкото тъкарско кросно. (1 Пар. 20:5)

Както изглежда, в това великанско семейство е имало здрава традиция да се носят копия, приличащи на кросно. В действителност не е трудно да разберем как филологическият разум на библейския автор по асоциативен път е изобретил името Лахми. Трябвало е само да тръгне от името на града, в който е роден Елханан. Витлеем на иврит се произнася *бет-লেখем*²⁴, а витлеемец – бет-লেখем-ец. Отгук до името Лахми има само една, при това буквално невидима²⁵, крачка²⁶.

Опитите да бъде изобретено решение на дразнещото противоречие продължават дълго след *Хроники*. Един или друг вид рационализация предлагат равините, Таргумите²⁷, Йосиф Флавий и, разбира се, съвременните интерпретатори. Едно от най-„чистите” решения принадлежи на древните равини. Според тях Елханан и Давид са две имена на един и същи човек, защото някогашното пастирче по-късно е наречено Елханан, или *Този, към когото Бог е милостив*²⁸.

Може да изглежда парадоксално, но има съвременни изследователи, които приемат точно това решение, като му придават малко по-„научен” вид и обръщат реда на двете имена: любимецът на Бог е имал най-напред личното име Елханан, но по-късно е получил тронното име Давид²⁹. Разбира се, нищо в текста и още повече извън него не ни подбужда да мислим в подобна посока. За сметка на това обаче филологическият анализ показва, че сбирката с кратички приказки за чувовни герои в края на разказа за Давид е по-стара от рамката, в която се е

²⁴ *Бет-লেখем* буквално означава къща на хляба.

²⁵ Ще припомня, че на иврит се изписват само съгласните, а в нашия случай комбинацията от тях е идентична за двете думи.

²⁶ *McKenzie S.* King David. A Biography. Oxford, 2002, p. 76.

²⁷ Таргумите представляват преводи, направени през различно време, на почти всички книги от Еврейската Библия на арамейски език.

²⁸ *Ginzberg L.* Legends of the Jews. Philadelphia, Jewish Publications Society, 1909-1938, vol. 6, p. 260.

²⁹ *Finkelstein I., N. Silberman.* David and Solomon...., p. 196.

оказала вмъкната. Така беглото съобщение за смъртта на исполина Голиат, вметнато там, се оказва всъщност по-вероятно като исторически спомен. Именно то ще се появи отново и в списъка с имена на герои в края на книгата. Както изглежда, невзрачният (по-скоро ненужен) от гледна точка на легендарната логика Елханан, син на Додо от Витлеем, е убил филистимски войн с името Голиат. Това събитие – във вече хиперболични размери и украсено с детайли от наратива на вълшебната приказка – е привлечено от легендарната логика и вградено във фабулата на разказа за Давид. Сега вече то не само е започнало да представя историята на един различен човек, но се е превърнало в крайгълен камък (ако си послужим с алегория на друг, много по-късен евреин, също свързан с Давид и град Витлеем – Исус Христос), на който се крепи идеологическата постройка („църквата”), редовно посещавана и обслужвана от всички, които вярват в богоизбраното първенство на династията, започната с цар Давид. И отново филологическият гений на библейския автор ни е оставил пролука към асоциативния начин, по който е протекло заместването. Елханан е син на Додо, т. е. *бен Додо*. Съгласните букви в тази фраза (бет/вет-далет-далет) са същите както в името Давид (далет-бет/вет-далет), само че са се появили в леко разместен ред³⁰. В тази посока на разсъждение бихме могли да си обясним и наличието на немалко сюжетни противоречия, които заобикалят епизода с двубоя, например защо Саул не познава Давид, въпреки че предходната глава е разказала появата му като музикант в двора на юдейския цар.

И сега вече изглежда наложително да се запитаеме със знанията и подозрителността, характерни за съвременния читател: какво толкова важно има в разказа за двубоя между един великан и едно момче? Какво в него е съблазнило въображението на древния разказвач? Също така – казано по-близо до тематичния фокус на нашите разсъждения – какво в поведението на Давид се е оказало толкова продуктивно за възможността да се прослави един човек, че тази очевидно нагласена фолклорна история е започнала да иконизира представите за идеална мъжественост в патриархалния свят?

Най-напред трябва да осъзнаем, че няма една-единствена логика в прославата на героя Давид. Има различни логики и всяка от тях е свързана с различен тип умение да се разказва човешкото битие.

В началото е словото на библейския разказвач. Можем да приемем най-общо, че за него победата на един неизвестен момък над всеизвестния страшен боец представлява алегория на успеха, който Господ е отредил за своя народ сред другите – по-силни, богати и славни – народи на Обетованата земя. Ще се върнем отново и по-подробно към този разказ. В плана на фолклорното мислене, което изобретява фабулната матрица, става въпрос за един много разпространен мотив от света на вълшебната приказка. Това е мотивът за победата на най-малкия (най-слабия) син, който изпреварва „умните” братя, сразява чудовището и спечелва царска награда. Бруно Бетелхайм анализира психологическите причини, които пораждат потребността от този мотив в развитието и

³⁰ Вж.: *Halpern B.* David's Secret Demons..., p. 8.

възпитанието на всички деца. На първо място сред тях е нуждата на всяко малко и слабо дете да повярва, че ще успее да се справи с живота, макар че в него се подвизават заплашителни великани (роля, в която много често попадат родителите на самото дете)³¹. Разбираемо е, че детето ще се идентифицира непосредствено с героя на този сюжет – принцип, който продължава да работи в съвременната популярна култура и кара много деца да си купуват „лазерен меч“, за да го размахват съвсем като младия рус хубавец Люк Скайуокър от „Междувездни войни“. Приказки от същия тип са „Хензел и Гретел“, „Котаракът в чизми“, „Джак и бобеното стебло“ ... чак до Том Сойер и неговата битка с индианеца Джо. Библейският автор, фолклорният разказвач и Чарли Чаплин например са обединени от желанието да внушат на своята публика вяра в способността на един незначителен и „малък“ човек (дете, овчарче, беден американски младеж) да се справи с „големи“ препятствия, ако носи чисто и благородно сърце.

Традиционната митология също не е останала безразлична към този тип прояви на мъжкия героизъм. Барух Халпърн сравнява битката между Давид и Голиат със срещата между Едип и сфинкса край вратите на Тива³². И в двата случая млад, неопитен мъж побеждава страшно чудовище и спечелва корона. Очевидно става въпрос за граничен момент в кариерата на този герой, за житейски епизод, който решава по-нататъшния му път. И тук отново ще си спомним за вълшебните приказки, защото и в тях, и в митологичните саги, и в масовата култура на 20 век битката с великан/чудовище/страшен боец представлява препятствие с инициационен характер в мъжкия път. Убийството на някакво страшно създание се оказва пряк символичен път към порастване и „опознаване на себе си“. Казано с психологически термини, то е начин за справяне с тъмната сила на детския страх, за превъзможване на инфантилната емоционална стихия, която задържа човешкия индивид пред границата на неговата хармонична социализация. Всъщност момчето става мъж тогава, когато „убие“ страшните призраци на своята собствена неувереност и надмогне своето естествено чувство за малоценност.

Към всичко това религиозната логика ще добави и перспективата на вярата в Бог. Давид (както праотеца Аврам, вдигнал ръка над сина си) вярва безрезервно в своя Господ, защото той е *цеваот*, водач на силите, които могат да спечелят всяка война. Всъщност авторът Второзаконник целенасочено демитологизира фолклорния разказ, за да го превърне в „исторически“ наратив, подчинен на яхвистка религиозна интерпретация. И все пак в неговия текст присъстват ясни следи от древни фолклорни представи за качествата и поведението на мъжа-герой. Затова ще направим опит да се вгледаме още веднъж в двубоя на Давид с Голиат, като се надяваме, че ще успеем да хвърлим поглед в един алтернативен, потиснат от по-късното развитие на западната цивилизация, план. В края на този опит ще

³¹ **Bettelheim B.** The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales. Vintage Books, New York, 1989, p. 9.

³² **Halpern B.** David's Secret Demons..., p. 19.

стане ясно защо Едип не е твърде симпатичен герой, ако пропуснем да приложим към него литературния термин „трагичен”, и защо Бруно Бетелхайм нарича типа приказки, в които дете сразява чудовище, „аморални”.

В популярните спомени на съвременния човек Давид встъпва в двубоя невъоръжен, или почти невъоръжен, защото една скромна момчешка прашка не може да бъде сериозно оръжие, когато насреща ти крачи бойната машина, наречена Голиат. Наистина, Давид не носи със себе си страшен меч и тежко копие, но не толкова защото е млад и пастир, а защото този тип въоръжение по онова време е бил непознат на израелската армия. През XI-X век пр. н. е. филистимците единствени в Ханаан са били способни да изработват железни оръжия, а и железни оръдия на труда – завидно умение, което те – и съвсем разбираемо – са пазели от другите народи ревниво. Най-доброто доказателство за това можем да срещнем в самата Библия, няколко глави след епизода с двубоя:

В цялата Израилска земя нямаше ковачи; понеже филистимци се бояха, да не би евреите да правят мечове или копия.

И всички израилтяни трябваше да ходят при филистимци да клепят своите палешници, черясла, брадви и търнокопи. (1 Царст. 13: 19-20)

Що се отнася до прашката, която в съзнанието на днешния европейски човек се асоциира най-вече с лудориите в ранна възраст, то тя всъщност е била стандартно оръжие на древния свят и нейната употреба е била въпрос на целенасочена подготовка и бойни умения. В края на *Книга Съдиш* например срещаме разказ, според който обединените сили на единайсет от израелските племена не могат да се справят със седемстотин бойци от племето Вениамин, тъй като тези бойци имат „по две десни ръце” и могат да изстрелват от прашките си камък така, че той „да улучи и косъм” (Съд. 16:1). Неслучайно в своята пледоария да бъде пуснат на бой Давид съзнателно пропуска да спомене за прашката и разказва фантасмагорични истории, които напомнят грандоманските сънища на друг най-малък син, Йосиф от *Битие*. Речта на Давид поражда впечатлението, че ще се състои борба до смърт с голи ръце. За всеки е ясно, че само чудо би могло да спаси неопитното момче, но именно чудото, ирационалната вяра в свръхестествени сили е механизмът зад всяка религия. Затова и Саул, и читателят на библейския епизод остават склонни да повярват на невъзможното повече, отколкото на твърдението за притежание на бойни умения, постигнати с много (но все пак човешки) труд.

И така – Давид тръгва на бой привидно с тояга, но в дланта под тоягата е сгъната прашка. От другия край на поляната Голиат вижда само тоягата и напълно логично се подиграва на подобно „въоръжение”: „защо си тръгнал срещу ми с тояга?³³ Нима съм куче?” (17:43). Той не може да види нито прашката, нито камъните, пхнати в обичайната овчарска торба³⁴.

³³ Добавката в скоби, която срещаме в Синадалния превод: „(и с камъни)” идва от Септуагинта и очевидно представлява опит да се хармонизира този момент с контекста на целия епизод.

³⁴ Точно този момент е забелязал и разработил в детайли един известен книжник – равинът Мойсей Ал-шейх, който е проповядвал през XVI в. в Сафед. В своето основно съчинение „Учението на

Картината на боя, която следва отгук нататък, ще си представим най-точно с помощта на древния историк Тукидид. От неговите военни описания ясно личи, че в древността са съществували три вида войска: тежка пехота (неин чудесен представител би бил Голиат), кавалерия (каквато в нашия случай липсва) и лека пехота (стрелци на голямо разстояние с лък, с прашка и хвърлячи на леки копия). Тежковъоръжената пехота е била непобедима на гладък терен, но в хълмиста, пресечена местност е нямала шансове за успех без помощта на съпътстваща кавалерия. И Тукидид описва провала на Атинската експедиция в Сицилия по време на Пелопонеската война: гръцката тежка пехота е последователно унищожена в планините от местната лека пехота, въоръжена предимно с прашки.

Върху фона на тези описания вече започваме да разбираме, че Голиат не би могъл да срази Давид, без да се приближи до него. Приближаването обаче е изисквало доста време – факт, който не пропускат да забележат почти всички древни еврейски коментатори, като се започне с Йосиф Флавий. Кимхи, проницателен читател на текста дума по дума, си задава въпроса: защо на Голиат е нужно толкова време, за да се приближи до Давид? Отговорът за него е ясен: филистимецът е притиснат от цял тон метал и подвижността е последното му достойнство по време на бой. В същото време обаче великанът е заблуден относно стратегията на своя противник. *„Ако филистимецът е имал и най-малкото подозрение, че Давид носи прашка в ръката си, той е щял да покрие и тази си част, докато достигне на разстояние, от каквото прашката не може да се използва“* – обяснава с типичната скрупулъзност на еврейски книжник и познатият ни вече Моше Ал-шейх³⁵. Под „тази част“ се има предвид „малко парче от челото“, което е оставало незащитено от шлема. Имаме следователно ситуация, която напомня убийството на Ахил в *Илиада*; Голиат има своята „ахилесова пета“, която лесно е можела да бъде видяна. Разбира се, логично е да се запитаме каква е ролята на щита в неговото въоръжение, ако не и да предпази собственика си от един хвърлен камък? Да не забравяме, че щитът се носи от специален човек, който не повече от господаря си подозира измамническата стратегия на врага.

С всичко дотук вече става ясно, че Голиат е уязвим, всъщност по-уязвим от Давид, по време на битката. Един генерал от армията на съвременен Израел, известният в близкото минало Моше Даян, написва статия, в която анализира библейския епизод от гледна точка на древното военно изкуство. Целта на неговия коментар е да докаже, че поведението на Давид представлява шедьовър на военна стратегия. Младият пастир има на своя страна предимствата на мобилността. Той не би успял да победи Голиат отблизо, но би могъл дълго

Моисей той подробно описва как Давид поставя петте гладки камъка в торбичка, в каквато овчарите обикновено си носят вода и храна, а тази торбичка – в още по-голяма торба, подобна на кожена бутилка, но с несъбрани горе краища. Тези сложни маневри имат една-единствена цел: Голиат не трябва да подозре наличието на камъни, а оттам – и на прашка, защото това би означавало да предприеме съвсем различна бойна стратегия. Вж.: *Alshech*. How Did David Fight Goliath? - In: Jewish Biblical Exegesis. New York, 1973, p. 146.

³⁵ Пак там, с. 146.

време да го отбягва. Поражението на Голиат започва в момента, в който той не успява да разгадае стратегията на своя противник³⁶.

С тези обяснения пред нас постепенно започва да се разкрива една необичайна картина на легендарния библейски двубой; в нея Давид проявява качества, които не биха попаднали в представите за идеална мъжественост, развити по-късно от западната цивилизация. На първо място, той не се държи като наивно овчарче. Неговата публична стратегия на неопитност и наивност е само част от по-сложен замисъл. Тя е последователно проведена преструвка, която измамва всички наоколо: войниците-израелтяни, цар Саул, Голиат, макар и с различна цел. Давид, с други думи, не е фигура на праволинейната героична мъжественост – точно така, както не е и чистосърдечен, простодушен младеж, окрилен от вярата в Бог. Той е типичен измамник, или *трикстер*, ако използваме термин, възприет от фолклорните изследователи. В съзнанието на древния човек битката с Голиат никога не би се асоциирала с двубоя между Патрокъл и Хектор например, но затова пък би била много близка до историята на Одисей и страшния циклоп Полифем, разказана също от Омир.

Ако приемем подобна теза за вярна, как бихме могли да си обясним реалистичната обстоятелственост (разположение на войските, типични форми на предизвикване, скрупулозно описание на оръжия), с която библейският разказвач ни подготвя за (и въвежда в) атмосферата на една легендарно значима битка? Детайлната подробност и достоверност на описанията (както казахме, те са по-скоро „микс“ от различни епохи) е част от повествователната стратегия на този епизод с подчертано фолклорна основа. Те са камуфлажен елемент, част от забавата, която е предстояла за древния еврейски слушател. Самият двубой всъщност представлява пародия на истинска битка; той така и не успява да се случи в своя истински вид. Ако не бяхме толкова силно повлияни от по-късната му интерпретация, нямаше да говорим за „битката между Давид и Голиат“ повече, отколкото за „битката между Одисей и Полифем“ например. Епизодът, иначе казано, представлява трикстер-история – много разпространен и обичан жанр в древната литература на Близкия Изток (оттам е дошла например традицията, която лежи в основата на нашия цикъл с разкази за Хитър Петър).

Сега вече изглежда наложително да кажем нещо повече за героя-трикстер, за неговото поведение и за психическите черти, които го правят популярна фигура. Най-общата дефиниция бихме могли да заемем от една американска изследователка: трикстерът е „герой с нисък статус, който подобрява своята ситуация, като си служи с ум и лукавство“³⁷. „Ниският статус“ много често има социален характер: героят е обикновен и беден човек с незавидно положение. Такъв е статусът на много категории хора, населявали древния свят – както мъже, така и жени: разорени селяни, градски

³⁶ *Dayan M.* The Spirit of the Fighters. - In: Tales of Heroism: Twenty Years of Independence. II. Jerusalem: Israel Ministry of Defence (in Hebrew), 1968, p. 50-63.

³⁷ *Jackson M.* Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theory – Journal for the Study of the Old Testament 98 (2002), p. 29.

бедняци, вдовици, сираци, роби и чужденци... Най-малкият син също попада тук; едно голямо семейство е умален модел на цялото общество, а „най-малкият“ заема (и реалистичната, и символична) роля на най-слабия и уязвим обитател на дома. Както пише Сюзан Нидич, една известна библейска изследователка, „*властта и силата не са на негово разположение. Налага му се да използва ум и хитрост, за да изобрети заговор, с който да постигне желаната цел*“³⁸. И макар че Нидич пише за трикстера като за „очарователен и универсален фолклорен герой“, характерът му невинаги е привлекателен според нормите на съвременния морал, а поведението му със сигурност не може да бъде наречено открито и честно. Изглежда, че някакво примитивно чувство за демократизъм е подхранвало любовта към подобен тип героизъм: всичко е позволено на този, който е онеправдан от силите и обстоятелствата на външния свят. Ако умът и лукавството са неговата естествена сила, то впечатлението, което трикстер-историите са пораждали у слушателите, се е разполагало в богата палитра от преживявания между смеха-забавление и удовлетворението от справедливото пренареждане на света. Трикстерът, от друга страна, е „*нарушител на правила, който е смешен, защото е нисък*“³⁹. В същото време обаче можем да забележим, че той е и „поправяч“ на действителността; особен вид пародия на демиургичната функция; в неговото поведение е много силен моментът на карнавала, на преобръщането, което се случва с установените позиции и роли на хората в социалния космос.

И ако трикстерът е герой, способен да мами, то очевидно е, че всеки трикстер-разказ има нужда от втори герой, който да бъде измамен. Измаменият ще бъде човек с висок или сравнително висок статус, на негово разположение (поне в началото) ще бъдат силата и властта, но в края на разказа той ще се превърне в глупак, губещ част от влиянието си (а понякога и своя собствен живот). „*Привидно властен, привидно благодетелстван, белязан с лудешки хюбрис <...> той изведнъж се оказва победен, набит и показан като глупак*“⁴⁰. Нека обърнем внимание на термина „лудешки хюбрис“, който всъщност принадлежи на Боб Перът и е взет от неговата „*Онтология на хумора*“⁴¹. Хюбрис, или склонността да се прекосяват установените за човека граници, е понятие, което започва да се използва от изследователите на древногръцката митология. Героите, способни на хюбрис, извършват дела, които са немислими за обикновения разум, и най-вече дръзват да предизвикат или дори да се съзтезават с боговете. „Лудешки“ или „подивял“ хюбрис в термина на Боб Перът има предвид един пародиен аспект на това преживяване; тук на преден план излизат самохвалството и самонадеяността, които от самото начало имплицират бъдещото превръщане на героя в глупак. Точно такъв е и Голиат в библейския епизод. В преувеличеното описание на неговите достойнства (гигантски

³⁸ *Niditch S.* Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore. San Francisco, 1987, p. xi.

³⁹ *Grottanelli C.* Tricksters, Scapegoats, Champions, Saviors. – History of Religion, 23 (1983), p. 139.

⁴⁰ *Jackson M.* Цит. съч., с. 38.

⁴¹ *Parrott B. W.* Ontology of Humor. New York, 1982, p. 17. Точната фраза на Перът е „hubris gone wild“, която може да се преведе и като „подивелият хюбрис“.

размери, „бабаитско” поведение, невъобразимо за човешката сила въоръжение) вече се крие пародийният елемент на бъдещия глупак. Голиат е обречен от фолклорния разказвач (независимо как се казва неговият победител – Давид, Елханан или някой друг) от самия момент, в който се появява на сюжетната сцена. В своя оригинален контекст битката между Великана и Момчето е била комична история за измама. Библейският автор/редактор на Второзаконовата история я включва в сериозната сага за златното време на Двойната монархия, но не успява (или пък не смята за необходимо) да скрие следите на стария устен фолклорен жанр. Останалата част от процеса на идеологическа свръхинтерпретация извършва западната патриархална цивилизация, която след първите няколко века на новата ера вече четне историята така, че да намери в нея решение на собствените си колебания и въпроси какъв трябва да бъде идеалният мъж.

Дали обаче епизодът с битката между филистимския великан и лукавото пастирче Давид представлява случайност, единичен момент, който се е промъкнал в сагата за великия цар през задната вратичка на фолклорния наратив? Достатъчно е да прочетем само *Битие*, за да си отговорим категорично – не. И тук, и в другите части на *Петокнижието* можем да срещнем многобройни истории, в които и патриарсите, и матриарсите на еврейското племе кроят заговори, лъжат, залагат капани, постигат благоденствие чрез постъпки, чието име може да бъде само измама. Да започнем с абсолютния патер-архе, с праотеца Аврам. Текстът изобщо не се свени да ни разкаже два пъти последователно как той успява да „поминува добре”, като излъгва – веднъж египетския фараон, друг път Авимелех, цар на Герар – че хубавицата Сара е негова сестра, а не жена. Сара се озовава в двореца, а на Господ му се налага да спасява името на Аврам, който очевидно нехае за проблемите на мъжката чест. Яков, наречен Израел за неговата героична борба с възплътения Бог, притежава особено добре изразени трикстер-черти. Още като младеж той измъква правата на първородството от глупавия, лаком Исав, а по-късно с мичурински умения кръстосва овцете на своя тъст така, че получава за себе си най-здравите и тлъсти животни. На свой ред обаче и Яков е надхитрен: веднъж от тъст си Лаван, който подменя обичаната от Яков Рахел с нейната болнава по-голяма сестра, и втори път – от собствения му син Йосиф. Йосиф, който в епизода с жената на царедвореца Потифар е истинско възплъщение на непорочната добродетел, на по-стари години изобретява коварен план, за да накара престарелия си баща заедно с цялото му голямо семейство да се пресели от Юда в Египет. И така нататък, и така нататък...

По всичко изглежда, че сме изправени пред проблем, който не ни позволява да мислим за извисения мъж по един-единствен начин, ако сравняваме нашия опит с традициите на библейския свят. Иначе казано, западните представи за героична мъжественост (триумфиращи в образа на Давид) не успяват да съвпадат с представите на библейския автор и доста откровено се разминават с действителността, представена чрез фолклора на древния Близък Изток. Фолклорното въображение (в очевиден синхрон с

вкусовете на вече четящата публика няколко века по-късно) не се колебае да разпознае „юнака” и достойния мъж в ролята на измамник, на лукав и хитър човек, който умело крои планове, за да заблуди другите хора в свой интерес. Разказите от този тип не предполагат морален казус, героите-победители в тях не са изправени пред необходимостта да обременяват психиката си с въпроси от морален характер; моралът изобщо е неотносителен към трикстер-героя и към начина на неговото възприемане от древната публика. (Това ни отправя към задължението да кажем, че явлението *морал* по принцип има силно условен, променлив в различни общества и епохи характер.)

Откъде произтича разминаването в представите за достойна мъжественост – онова разминаване, което най-вероятно е довело до потискане на някои автентични черти в образа на библейския цар Давид? Какво повече от нас е знаел архаичният човек за мъжа? Имаме на разположение поне две възможности, за да отговорим на тези въпроси.

В първия случай можем да кажем, че древният свят е притежавал не един, а няколко различни модела на представите за достоен и героичен мъж. Тези модели не са влизали в противоречие помежду си, не са се конкурирали по степен на важност; древните хора очевидно не са изпитвали потребност да мислят „мъжкото” (а и изобщо човешкото) в някаква йерархия на неговите установени форми и качества. Различни (включително в жанрово отношение) разкази са представяли тези различни модели, но са били единни в способността си да изразяват идеята, че важен е този мъж, който умее да съгражда и да руши, да опазва статуквото и да внася промени, да бъде егоистичен и всеотдаен, с други думи – да може всичко, което оказва влияние върху заобикалящия го свят. (Неслучайно много трикстер-истории във фолклора на взаимно отдалечени народи от Африка, Азия, Северна и Южна Америка представляват легенди с етиологичен характер; те разказват за произхода на различни неща и явления.) Ако приемем, че именно този случай е приложим към сагата за Давид, ще можем да кажем, че библейският разказвач е преработил и обединил истории за мъже (измислени и реални) с различни характери, като повествователни фрагменти, от които постепенно е моделирал (по принципа на налепването) епическата фигура на най-великия мъж. В по-късното си развитие западната цивилизация е подбрала (и още повече интерпретирала в подходяща посока) онези моменти, които са илюстрирали собствените ѝ възгледи за достойнствата на мъжа.

За да разберем втория случай, ще се наложи да забравим за малко обичайната си логика на съвременни хора и да се опитаме да мислим в противоречие с всичко, което казахме до този момент. Може би в древния свят изобщо не е съществувала някаква констелация от различни модели на значимото мъжко присъствие; може би самият принцип на моделирането – и още по-общо, на диференцирането – да не е работел според нашите представи и правила? Нека опитаме да си представим, че всички мъжки черти и роли не са били възприети според някакъв ред на обществените приоритети, а са били разположени в една обща оценъчна перспектива, съществували са едновременно и безбурно в общ, хетерогенен, поли-топичен

(с извратената си логика на съвременни хора бихме казали „хаотичен“), не-йерархичен, „не-модел“ на полиморфна мъжественост. Този не-модел на човешкото изобщо не се е опитвал да раздели високото от ниското, доброто от лошото, съзидателното от разрушителното, сериозното от комичното... Всички тези качества на човешкото битие не са били диференцирани според тяхната обществена стойност, а типовете мъжественост съответно не са били формирани според обобщените особености на някакви комбинации между тях. Простичко казано, мъжът не е бил нито само герой, нито само подлец и мошеник, нито само юнак или само страхливец... Мъжът на архаичния свят е можел да бъде и смел, и хитър; предан на Бога, но и на своите интереси; умен, но и способен да изгуби всякакъв разум в подходящия екстатичен миг; склонен към добродетели, но и рушител на правилата в установения ред.

Тази полиморфна архаична мъжественост има един естествен модел, който всеки човек познава, независимо от епохата, в която се е родил: ранното детско чувство за всемогъщество, фантазната реалност, която отглежда предсоциалните качества на човешкия индивид. Ако ви се стори обаче, че с тези термини разчитам твърде много на европейца Фройд, тогава ще се обърна за пример към една фигура, която владее библейския свят – Бог. От първата до последната страница на Еврейската Библия Бог присъства по всички възможни начини на представите за човек; „божественото“ не се състои в някакви необичайни, невероятни и немислими качества, а именно в способността на една-единствена (преобладаващо мъжка) фигура да бъде цялата съвкупност от черти и форми на поведение, която може да си представи въображението на неговия разказвач. В резултат на това Бог, разбира се, изглежда точно толкова антисоциален, колкото и всяко малко дете. Едва ли можем да се учудим, че идеалният мъж трябва да прилича на Бог. Не на последно място защото и Бог е моделиран според представите за идеалния мъж.

THE GIANT AND THE BOY

Milena Kirova

The study is based on one of the most popular texts of the Hebrew Bible – the story of the battle between David and Goliath from The Second Book of Samuel. It is very popular in the Western culture due to the fact that this culture has succeeded – in the course of centuries – to adapt the ancient story to its own necessities and patterns of masculine heroic identity, rather than to some inbuilt in the story capacity to present a matrix of Western moral itself. The focus of the study is on the differences in meaning and impact, which the story used to execute upon the ancient Israeli readers and now executes on modern Westerners. The approach is interdisciplinary: it amalgamates History of Ancient Israel, philological analysis of the Hebrew text, and contemporary Masculinity Studies.

МАРГИНАЛНОСТ, ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТ, ПАРАТЕКСТУАЛНОСТ В БЪЛГАРСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА КНИЖНИНА

Анисава Милтенова (София)

Съдържанието на понятията “маргинално” и “маргиналност” по отношение на късноантичната и средновековната писмена култура се различава съществено от това в модерната и пост-модерната литература. Различията произтичат от разликите в културния модел и специфичните му характеристики. Делението на “студени” и “горещи” култури, предложено от Клод Леви-Строс¹, до голяма степен отразява тези различия: “студените” (към които принадлежат културите, интересувани ни тук) се стремят да следват канона (архетипа); те могат да се определят като култури (съответно литератури, които възпроизвеждат модела (“матрични култури”). Най-опростено казано, с “маргиналност” биха могли да се характеризират онези писмено засвидетелствани текстове, които функционират извън християнския канон (или на границата му) поради наличието на елементи, нарушаващи нормативността (или липса на характеристиките на нормативността). От друга страна съществува и друго разбиране на “маргиналните” текстове – както показва Жерар Женет², съществуват многобройни “паратекстове” по отношение на произведението, които ни дават указания как би трябвало да се възприема то; парадоксът е, че изключенията от нормата всъщност до голяма степен определят тази норма.

Проучванията на средновековните славянски текстове в това проблемно поле са ориентирани най-общо в следните насоки:

1. Маргиналност по отношение съдържанието на текста (елементи от него го отправят *извън*, в периферията). Трябва да се направи уговорката, че “център” и “периферия” на културата през древността често сменят местата си, както това блестящо показва Юрий Лотман със своята концепция за семиосферата³, а също така теорията за метаезика през Средновековието на Борис Успенски⁴. У нас проблемът “център” и “периферия” получи ново осветление от Хр. Трендафилов⁵, като авторът достига до следния извод: “Може да се приеме, че до голяма степен в старобългарската литература и преди всичко в нейните преславски текстове от края на IX - нач. на X в., подобно на

¹ Levi-Strauss 1973: 41–43.

² Culler 1980: 13. Понятието “паратекстуалност” еволюира в творчеството на Женет: във “Въведение в архитектурата” (1979), той определя “паратекстуалността” като междутекстови връзки (привеждайки като пример пастиша и пародията), които “основно се свеждат до подражание и трансформация” (т. 2, с. 339). По-късно авторът е по-склонен да означи тези явления с понятието “хипертекстуалност”. Анализ на терминологията вж. по-нататък.

³ Лотман 2000; Lotman 2001. Според определението на учения “семиосфера” е семиотично пространство, хетерогенно по своята същност, в което функционират редица други семиотични пространства, взаимодействайки по между си.

⁴ Успенски 1965: 58–59.

⁵ Трендафилов 2006: 409–419; [LiterNet, 12.10.2009, № 10 (119)].

средновековната иконография, "периферните" текстове в различните свои типове представят друг битиен подход, в тях книжовникът е по-свободен, по-историчен и по-оригинален".

1.1. Маргиналност на текста в системата на християнския канон. Тъй като създаването на канона е динамичен исторически процес, в съвременното литературознание опозицията канонична / неканонична литература и понятията "апокрифност", "апокрифна книжнина" се разглеждат според културния контекст и конкретната епоха. Тук се отнася и въпросът за псевдоепиграфите и за т.нар. "фалшификати", за индекса на забранените книги, неговите преработки и разпространение. При анализа трябва да се отчита специфичната характеристика на апокрифния наратив – А. Гуревич⁶ подчертава, че за него е присъщо *снемане* на богословско-философската енигматичност на каноничния текст (на това, което е трудно постижимо за необразования ум в тях) чрез пластичност, картинност, буквалност на изображението и внушението на идеите. Тази насока в изследванията е набелязана от А. Наумов, който предлага за пръв път класификация на славянските апокрифни текстове според функционален и рецептивен признак⁷.

1.2. Не по-малко важен е социо-културният аспект на "маргиналността" и концепцията за т. нар. "народна" литература. В продължение на десетилетия в западноевропейската медиевистика господства тридялбата, въведена от К. Крумбахер⁸: богословска литература на "чист" език; светска литература на "чист" език; народна (низова) литература (Vulgärgriechische Literatur); Значителен принос в обогатяване на проблематиката имат Х. Г. Бек⁹ и А. Гуревич¹⁰. През миналия век се разви също така дискусия за разпространението и значението на т. нар. *Biblia pauperum*¹¹, предназначена за широкия (безписмен) слой от населението. Води се дебат за обема и характера на явлението. За разлика от някои български учени от средата на миналия век (В. Велчев, Е. Георгиев и др.), Сергей Аверинцев основателно поставя византийските апокрифи със съответствия в каноничните книги и гностическите текстове извън кръга на "народната" литература¹². Като отделен тип текстове се определят апокрифните молитви и заклинанията, използвани като амулети, както и гадателните книги, които несъмнено пазят езически вярвания¹³.

Относно старобългарската литература трябва да изтъкнем, че през цялото ѝ съществуване опозицията „народна“ / „ненародна“ литература не е валидна. За нея са неприсъщи (непродуктивни) творбите от византийската литература със

⁶ Гуревич 1984; Гуревич 1990.

⁷ Naumow 1976.

⁸ Krumbacher 1897: 787–910.

⁹ Beck 1971.

¹⁰ Гуревич 1990.

¹¹ *Biblia Pauperum* 1988. За аналогии със славянски текстове вж. Архангелски 1889: 180.

¹² Тезата за народната литература в България (включваща преди всичко апокрифите) като опозиция на християнската църква през Средновековието (господстващ през 50-те и 60 години на XX в.) няма да бъде разглеждана тук. Вж. Аверинцев 1974: 152–191.

¹³ Ангусева 2009а: 218–221.

светски характер (повести, новели и др.), а определени византийски жанрове (като любовната лирика, епическата поема, сатирата, епиграмата), остават напълно незасвидетелствани. Не са развити и жанровете, свързани с дворцовите ритуали в Константинопол (похвалата за владетели – на цар Симеон и на цар Иван Александър – е изключение). Старата българска литература се различава много и от книжовната традиция на народен език в Западна Европа – у нас не са известни нито романите в стихове, нито пародиите на литургически текстове, нито жанровете на светската градска сатира (примерно фаблю), които са пласт, различен от „високата“ литература. По-специален случай представляват т.нар. „народни“ жития, оригинални български съчинения, които битуват с това определение в научната литература (напр. *Народно житие на св. Иван Рилски*). Неоднократно е изтъквано от учените, че това название е условно и е възникнало, тъй като в текстовете има нарушение на нормативните елементи, но то не е следствие появата им в друг социо-културен пласт – те отново възникват в манастирска среда. Отдалечаването от образците на култовата литература, насищането на текста с народно-легендарни предания става през периоди, в които санкцията на църковните институции липсва или е ограничена.

1.3. В периферията на литературния процес през Средновековието се оказват текстовете с теми и сюжети с античен и източен произход, с други думи, *ориентализмът* (чрез имена или сюжети) придава „маргиналност“ на текста. Текстовете с елементи от античен и източен произход не са обект на съзнателно култивиране в старобългарската литература. Те имат преводен характер и проникват спорадично. Бихме могли да допуснем даже, че те заемат мястото на т. нар. „нисък литературен пласт“ в старобългарската литература¹⁴, но не малко от тях се разпространяват и в средите на елита (както във Византия, така и в България). Установено е, че някои, напр. повестта „Стефанит и Ихнилат“ служат като един вид „княжеско огледало“ – ръководство за възпитание на владетеля и на представителите на елита¹⁵. Независимо от това светските повествователни съчинения не представляват продуктивен клон в старобългарската литературна система¹⁶.

2. Маргиналност по отношение формата на текста – тя се осъществява чрез допълнения по отношение на основния текст – глоси (различни видове), интерполации, маргинални бележки, приписки и пр. Елементите от украсата на ръкописа също се включват от изследователите към маргиналните феномени и анализът на отношението им към текста дава извънредно интересни резултати¹⁷.

Каноничност и маргиналност

Водеща роля в оразличаването на „маргиналните“ текстове в древността има схващането за авторитета на писмено засвидетелствания документ или на автора. Още късноантичните книжовници добре различават авторитетните

¹⁴ Йонова 1992: 51; Уопова 2004: 141–147.

¹⁵ Николова 1996; Каждан, Елстейн 2001: 206.

¹⁶ Йонова 1992: 67.

¹⁷ Коцева 1983: 187–192; Коцева 1991: 99–112.

текстове и т. нар. псевдоепиграфи, които според тях се появяват поради стремежа да се приписват анонимни текстове на автори, които имат високо признание¹⁸. Причините за възникване на подобни „фалшификати“ (или мистификации) през епохата на елинизма (между 323 и 30 г. пр. н. е.) и Късната античност (I–IV в.) са различни: попълване на библиотеките със съчиненията на известни автори или тяхното изучаване и подражание, доказване истинността на твърдения чрез несъществуваща кореспонденция, имитация на стилове и на водещи школи, но също така – механични грешки при преписване, смесване и наслагване на имена на автори.

Ако се върнем още по-назад към египетската литература, ще видим, че явлението псевдоавторство е налице още в този отдалечен период. Антонио Лоприено характеризира този процес по отношение на египетската мъдростловна (сентенциозна) литература по следния начин: “An essential characteristic, which Egyptian literature shares with similar genres in other cultures of Ancient Near East, is pseudepigraphy. i. e. the tendency for authors not to “assert” their composition, but rather to attribute it to prestigious antecedent. The author’s dialogue with the past yields a twofold result: on the one side it creates a set of canonic models of functionality; on the other it conveys the expectations of contemporary ideology”¹⁹. Както се вижда понятието “маргиналност”, отнесено към нея, носи отпечатъка на известна условност.

Силен гласък на “фалшификатите” дава разпространението на оракулите и пророческите предсказания в елинистичния и ранно-християнския свят, които често се съставят поради политически и/или дидактични цели²⁰. Тук не на последно място трябва да се обърне внимание на редица “маргинални” текстове от Късната античност, които получават много широко разпространение – пророчествата на Сибила, астрологическите съчинения с името на Хермес Трисмегист и др. По-специално пророчествата на Сибила (Сивила) (които проникват и в България), представляват конгломерат, извлечен от древни езически пророчества, отнасящ се за различни народи, страни и градове. Те са снабдени със съответните дидактични елементи в духа на християнската етика, а също така – им се приписва съответен авторитет, напр. в някои текстове се казва, че Сибила е снаха на Ной (а в българския вариант е произлязла от семето на Давид), т. е. те имат стойност на предсказания за истински събития, които неминуемо ще се случат в бъдеще. Смята се, че далечен първообраз на гадателните книги са вавилонските и асирийските таблици с прогностични сентенции. В епохата на елинизма обаче, както отбелязва А. Ангушева, се

¹⁸ Напр. още Аристотел се съмнява, дали Орфей е написал т. нар. “орфически трактати”; Гален описва (може би) пръв явлението, а Серапион го отнася вече към някои евангелски текстове. Гален предполага, че то е свързано със снабдяването на библиотеките в Александрия и Пергам със съчиненията на прочути автори, които не са запазени. Вж. Metzger 1972: 3–24, по-специално с. 5: “The formation of the two great public libraries of antiquity, that in the Museum of Alexandria, founded by Ptolemy Philadelphus (283–246 B.C.), and that of Pergamum, founded by Eumenes II (197–159 B.C.), created a great demand for copies of the works of famous authors”.

¹⁹ Loprieno 1996: 39–58 (по-специално с. 53).

²⁰ Parke, Wormell 1956: xxi.

оформя един тип гадателна книга, възникнала “въз основа на халдейско-египетската традиция, която заедно с гръцката астрономия, етруските предвещателни способности и римския жречески институт представлява нов културен феномен”²¹. Представители на тази традиция са паметниците с името на Йоан Лидийски²², които, преминавайки през византийската книжнина, дават началото и на славянската прогностична литература²³. В славянската традиция гадателните книги (*Гръмник*, *Коледник*, *Лунник*, *Зодиак*, *Предсказания за добри и лоши дни*, за дните от седмицата, *Съновник* и др.) през целия период на Средновековието са смятани за “богоотметни” книги, включват се в забранителните списъци, но продължават да се преписват. Както отбелязва А. Ангушева, “на прогностичните съчинения можем да гледаме като на *маргинален жанр*, непридлежащ нито изцяло към апокрифната, нито към неофициалната извънкултова литература”²⁴.

Авторитетът на текста като водещ принцип е изтъкнат от Емануел Тов в анализа на библейските текстове със самаритански произход, подчертавайки, че те се определят условно като “апокрифи”, тъй като в произведенията се включват нови елементи, които не могат да се смятат за принадлежащи към авторитетната традиция²⁵. Явлението е особено характерно при трансмисията на съчиненията на християнските патристични автори от IV в. насетне. Така напр. към творчеството на изключително популярния през Средновековието Йоан Златоуст се причисляват над 900 текста²⁶, а към творчеството на Ефрем Сирий – повече от 200. Голяма част от тези текстове получават санкцията на авторитетни текстове на Запад: напр. учебниците и коментарите на отец Беда по време на Каролингската епоха представляват антология на най-известните и приложими в образованието текстове, сред които множество псевдоепиграфи²⁷.

Терминът *апокриф* (от грц. прилагателно *ἀπόκρυφος* – таен, скрит, съхраняван в потайно място) е зает в юдеохристиянската литература от езическата традиция. Жреците на езическите народи са съхранявали тайно знание в „апокрифни“ книги, чийто произход се е смятал за божествен. В християнската книжнина отделянето на определен кръг текстове като „апокрифи“ става във връзка с изграждането на християнския канон – един многовековен процес. Терминът (едва след IV–V в.) започва да означава онези текстове, които са извън истинната библейска традиция и извън признатите творения на отците на църквата. През първите векове на християнството, а и по-късно, има колебание кое съчинение е канонично,

²¹ Ангушева-Тиханова 1996: 16 и посочената там литература.

²² Joannis Lydi 1828.

²³ Андреева 1930–1932; Андреева 1933.

²⁴ Ангушева-Тиханова 1996: 14.

²⁵ Tov 2008 (<http://www.emanuel tov.info/docs/papers/06.rewritMSS.2008.pdf>).

²⁶ Quasten 1960: 470: “According to one reckoning of Chrysostom’s works, about 900 sermons (300 printed, the rest in manuscript) have been falsely attributed to that Father”.

²⁷ Jones 1939. Вж. и Lehmann 1927, който анализира голям брой съчинения, приписвани на видни и популярни автори.

позволено за четене и преписване, и кое не е, ето защо към апокрифната литература съществува нееднозначно отношение.

Както е известно, старозаветните текстове, които остават извън канона, са възникнали в юдейските и юдеохристиянските общини през периода II в. пр. Хр. – II в. сл. Хр., където в средата на есеи, терапевти, кумрани и сред привържениците на гностицизма се създава богата литература. Най-старите образци от тези текстове, чийто оригинали са били написани на арамейски език, са намерени в пещерите около Хирбет-Кумран, недалеч от Мъртво море (от 1947 г. насам), под формата на свитъци. Сред кумранските текстове са разчетени части от *Премъдрост на Иисус, син Сирахов*, *Книга на Енох* (1, 2, 3), *книга Юбилеи*, *Завециания на дванадесетте патриарси* и др. През III – II в. пр. Хр. някои от тях са намерили място в Септуагинта²⁸, а след това и във Вулгата²⁹; сред тях са: *Премъдрост Соломонова*, *Товит*, *Юдит*, двете книги *Макавеи*, както и отделни части от *Книга на пророк Даниил*, от книгата *Паралипоменон* и др.³⁰. Внесени в пълния превод на Свещеното писание, тези книги и откъси се оценяват наравно с каноничните, превеждат се и се разпространяват официално, но се наричат *девтороканонични* книги. В славянските библейски сводове те са включени от новгородския архиепископ Генадий (ок. 1499 г.).

Новозаветните апокрифи възникват между I и IV в., паралелно с оформянето на Новия завет и неговата постепенна канонизация. Едно от важните свидетелства в тази насока е т. нар. *Canon Muratori* (списък на християнските книги), съставен около края на II в. в Рим, в който са включени четирите евангелия (на Матей, Марко, Лука и Йоан), *Деянията на апостолите* в една книга (авторът отхвърля хожденията на апостолите), апостолските послания (сред които отсъстват *Второ послание на ап. Петър*, *Послание на ап. Павел към евреите*, *Послание на ап. Яков* и трите на ап. Йоан), както и Откровение на Йоан Богослов. Сред новозаветните апокрифи, възникнали на гръцки език, са: *Пастир на Ерм*, *Евангелие на ап. Петър*, *Евангелие на ап. Тома*, *Апокалипсис на ап. Петър*, *Детство Иисусово*, *апокалипсис на ап. Павел*, *Деяния на Пилат Понтийски*, *Апокалипсис на Богородица* и др. След приемането на християнството като официална религия от Константин Велики (274–337 г.), Евсевий Кесарийски (264–340 г.) съставя списък на каноничните книги. Санкцията извежда извън канона редица текстове, които са били широко

²⁸ Гръцки превод на Стария завет, лат. *Interpretatio Septuaginta Seniorum* – “преводът на седемдесет и двамата мъдреци” (LXXII — “седемдесет и двамата”), съставен за нуждите на Александрийската библиотека по времето на египетския владетел Птолемей II Филадельф. Вж. **Добрев** 2003: 69–71.

²⁹ Латински превод на Библията, направен от св. Йероним през IV в., широко разпространен и приет от Църквата. Вж. **Коцева** 2003: 211.

³⁰ **Buchanan** 1951. Според хронологията на Бучанън книгите на *пророк Амос*, *Осия*, *Исайя* и *Михей* принадлежат към периода VIII в. пр. Хр., но множество пасажи от *Книга на пророк Исайя* са инкорпорирани по-късно. Книгите на *пророците Захария*, *Наум*, *Авакум* и *Йеремия* са създадени през VII в. пр. Хр.; “*The following are classified as postexilic apocalypists: (1) Joel; (2) Deutero-Zechariah, chapters 9–14, dated between 333 B.C. and 217 B.C.; (3) The Apocalypse of Isaiah 24–27; and (4) Daniel.*” (17; 54, 148. 134–140).

разпространени, напр. *Откровение Варухово*, *Книги на Енох*, *Паралипомена Йеремиева* и др. Индексите на забранените книги са част от решенията на църковните събори³¹. Атанасий Александрийски през втората половина на IV в. за пръв път набелязва няколко групи християнски книги: в *39-то Послание за празниците* той говори за канонични, за неканонизирани, но позволени за четене текстове и за апокрифи, „писани от еретици“. В енцикликата на папа Геласий на събора в Рим (496 г.) броят на отречените и еретически книги нараства – сред тях са включени заклинанията и апокрифните молитви.

Развитие на научната терминология

Мнозина автори още в края на XIX и началото на XX в. подчертават, че трябва да се прави разлика между апокрифи и псевдоепиграфи. Терминът „аросгурна“ е свързан с историята на канона и далеч не е синоним на „pseudepigrapha“. Вместо обичайното разделение на средновековната литература на апокрифна книжнина и псевдоепиграфи, е по-добре (както предлага Чарлз Торей³²), терминът „аросгурнон“ да включва всички извънканонични текстове, а „pseudepigraphon“ да се използва като литературна категория, свързана с авторството, независимо дали произведението е извън канона или е признато от него.

Терминологията за означаване на „маргиналните“ текстове през Средновековието варира в изследванията и отразява неустановеността на понятието. Геза Вермеш в средата на 80-те години на XX в. дефинира извънканоничните „маргинални“ текстове като „пренаписващи Библията текстове“: *“a narrative that follows Scripture but includes a substantial amount of supplements and interpretive developments”*³³. Филип Александър допълва: *“Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential, chronological order. Their framework is an account of events, and so they may be described broadly as histories... They are... free standing compositions which replicate the form of biblical books on which they based. Though they make constant use of the words of Scripture, they integrate these into a smooth seamless retelling of the biblical story.”*³⁴, а по-късно, уточнявайки, ги нарича „преказващи Библията“ („retelling the Bible“)³⁵. „Пренаписването“ на библейските текстове съставя същността и на термина „пренаписване / пресъздаване“ на Священото писание („rewriting the Scripture“). Есенцията на термина е формулирана от Джордж Брук в неговите студии върху Стария завет и текстовете от Кумранските свитъци³⁶. В същото време Емануел Тов, Джеймс Вандеркам и други автори предпочитат определението

³¹ Кожухаров 1995: 114–115; Милтенова 2003: 219–220.

³² Torrey 1975.

³³ Vermes 1986: 326.

³⁴ Alexander 1988: 116.

³⁵ Alexander 1988: 116–118.

³⁶ Brooke 2002a; Brooke 2002b.

“парабиблейска литература”³⁷. Този термин е възприет от съставителите на раздела, посветен на таксономията на жанровете и жанровите форми в поредицата “Discoveries in the Judean Desert”³⁸, като е формулиран по следния начин: “...*parabiblical literature should not be understood as a pseudoepigraphic phenomenon, i. e. the ascription of a literary work to a biblical author, but as a form of scriptural revelation, comparable to the phenomenon of literary prophecy. For this purpose, the authors of the parabiblical literature used different genres: rewritten Bible, new stories or novellas created on the basis of biblical items or topics, different types of apocalypses, and testaments.*”³⁹. Няколко години по-късно Армин Ланге предлага термина “паратекстуалност” и “паратекстуална литература”⁴⁰. Базирайки се на теорията на Жерар Женет за архитектата и паратекста⁴¹, той изтъква, че този термин по-същностно отговаря на съдържанието на проучваните текстове, бидейки, от една страна, “литература от втора степен” (“literature in the second degree”) и, от друга отчитайки, че през I – III в. не е съществувала концепцията за “Библия” в съвременния смисъл, но апокрифите са били налице по това време (“*that the concept of “Bible” did not exist until the first or even second century CE, but apocrypha at that time is a fact*”⁴²).

Употребата на всеки един от изброените термини без изключение търпи критика, тъй че те създават допълнителни проблеми. Необходимостта от изясняването на проблематиката предизвика разглеждането ѝ в няколко интердисциплинарни проекта през последните години. Цялостната система на терминологията и нейните употреби, характеристиката и групирането на текстовете, останали извън канона, беше подробно анализирано на международната конференция, организирана от Института за юдейски изследвания към Виенския университет: “Palimpsests: An International Symposium on Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures and Its Reflections in Medieval Literature (25–27 февруари, 2007). Проектът бе продължен с международни конференции в Университета на Ан Екс Прованс, Франция (2008) и в Университета в Кобленц, Германия (2009). Резултатите от първата конференция във Виена са публикувани в сборник (в която са включени студии на много от споменатите учени) с обширен предговор от Армин Ланге⁴³. В него е представен задълбочен обзор на състоянието на изследванията в последните десетилетия, техните резултати и актуалните проблеми, които предстоят да бъдат разработвани. Тъй като не е възможно да обхвана всички включени в книгата студии, ще отбележа, че за настоящата тема са особено

³⁷ **Тов** 2002; Армин Ланге посочва, че терминът е употребен за пръв път от Harold L. Ginsberg, в рецензията на книгата: **J. A. Fitzmyer**. The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary. – Theological Studies, 28, 1967, p. 574–577 (изданието не ми е достъпно).

³⁸ **Lange, Mittmann-Richert** 2002.

³⁹ **Lange, Mittmann-Richert** 2002: 117–118.

⁴⁰ **Lange** 2006. Определението е възприето от А. Милтенова, вж. **Miltanova** 2010.

⁴¹ **Genette** 1992: 82.

⁴² **Lange, Mittmann-Richert** 2002: 118.

⁴³ In the Second **Degree** 2010.

важни анализите на Джордж Брук⁴⁴, който поставя в кавички термина “парабиблейска” литература и аргументира своята теза, че Кумранските паметници поради тяхната мозаична структура свидетелстват за *хипертекстуалност*, разбираана като стремеж към антологизиране на отделни теми, идеи и стилове, и на Джейкъб Ван Рутен, който обосновава термина *паратекстуална* литература, като подчертава не само процеса на пренаписване на авторитетния текст, но и внасянето в него на нови елементи, подчиняването му на нови идейни тенденции.

По отношение на палеославистиката съществен принос за обогатяване на проблематиката в контекста на нови теоретични и методологични перспективи имаха двете поредни международни конференции, организирани от Катедрата за южнославянски проучвания (Department of Southern Slavic Studies) в Университета на Лодз (Полша): *Biblia Slavorum Apocryphorum. I. Vetus Testamentum* (2006) и *Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum* (2009). Материалите и от двете конференции са публикувани⁴⁵. Особено ценен за настоящата тема е вторият сборник, в който е обнародвана дискусията на кръглата маса на тема: “Старославянские апокрифы: терминология, типология, жанры”.

Проекции на “маргиналното” в старите славянски литератури

Мнозина изследователи смятат, че таксономията на “маргиналните” средновековни текстове може да се осветли чрез изучаване на индексите на забранените книги. Както е известно, най-ранният славянски индекс на забранените книги е преводен и е поместен в *Първия Симеонов сборник (Изборник от 1073 г.)*. В сборника са поместени три статии за истинните и „лъжливи“ книги – на Йоан Дамаскин, на Исидор и на Григорий Богослов. В индекса са отбелязани 24 апокрифа, но не всички са били известни в България по времето, когато е преведен текстът (края на IX – нач. на X в.). Първата славянска редакция на индекса, в която са включени апокрифи, възникнали и разпространени в българската книжнина, е създадена около втората половина на X – нач. на XI в. Тя е известна по най-ранен препис от XIV в. и е включена в т. нар. *Погодинов номоканон*. Между отречените книги (повече от 30) тук влизат и произведенията на *поп Йеремия*, старобългарски книжовник от X в., както и апокрифи с богомилски елементи. По-късно славянският индекс търпи нови изменения и допълнения, което се вижда от редакцията, дело на българския книжовник и всеруски митрополит Киприан (1390–1406 г.). В него са добавени сведения за някои еретически обичаи, между които – използването на гадателните книги *Гръмник*, *Коледник*, *Зодиак* и др. Индексът е достигнал до нас общо в над 200 преписа⁴⁶.

Учените класифицират старобългарските апокрифи според различни признаци. Най-показателен белег за тяхната рецепция е функцията им, според

⁴⁴ Brooke 2010: 43–64.

⁴⁵ *Biblia Slavorum I* 2007; *Biblia Slavorum II* 2009.

⁴⁶ Кобяк 1997: 88–103.

която се определят като квазиканонични, неканонични и антиканонични текстове⁴⁷. Квазиканоничните апокрифи се включват в църковния ритуал, четат се като проповеди и жития по време на богослужението на съответния празник и съществуват в общото съзнание наравно с християнската култова литература. Апокрифността на тези текстове, които са преводни, е въпрос за техния произход в контекста на християнската книжнина изобщо, а не за възприемането им в България. Те се разпространяват в състава на богослужебните чети-минеи сборници още от най-ранна епоха. Два от най-старите преписи на старозаветни апокрифи – *Паралипомена Йеремиева* и *Видение Исаяево*, са поместени в известния Успенски сборник от XII – XIII в.⁴⁸. В него е включено и апокрифното *Хождение на Агапий до рая*. В *Хомилиара на Миханович* от XIII в. е включено *Никодимово евангелие* (Acta Pilati), която е предназначена за петък или събота от Страстната седмица⁴⁹. В състава на т. нар. *Ягичев Златоуст* от началото на XIV в. са преписани *Първоевангелието на Яков* и част от *Никодимовото евангелие*. В българския *Германов сборник от 1358–1359 г.* са поместени част от *Първоевангелието на Яков*, апокрифните деяния на апостолите Филип и Тома, хомилията на Епифаний Кипърски за слизането в ада и др. В богослужебни сборници от XIV в. са запазени *Сказанието на Афродитиан*, предназначено за празника Рождество Богородично, *Деянията на ап. Тома в Индия* (6 октомври), *Никодимовото евангелие* (Велики четвъртък, 16 октомври) и др. Снабдени със съответните формули, те не противоречат на църковния канон. Някои от тях запазват статута си дори при новата редакция на среднобългарските календарни сборници по времето на патриарх Евтимий.

Друга голяма група апокрифни произведения (както оригинални, така и преводни) са достигнали до нас, защото техните образи, композиционни и стилови особености са се приспособили към традиционните изисквания на официалната догма. Те противоречат на канона единствено с пластичното си изображение и с многобройните детайли в тях, които липсват в Священото писание, често играят ролята на допълнителни четива за празниците. *Повестта за кръстното дърво* на презвитер Йеремия разказва за произхода и съдбата на трите дървета, които се преплитат и образуват кръстното дърво. Въпреки споменаването на съчинението в индексите, в някои ръкописи апокрифен текст за кръстното дърво е поместен под 14 септември (празникът на Въздвижение на честния кръст). В богослужебни ръкописи се преписват дори текстове с очевидни противопоставяния на канона, например *Детство Иисусово* (в препис от края на XIV в.) е четиво за Рождество Христово, апокрифният *Апокалипсис на Йоан Богослов* – за празника на ап. Йоан (8 май), а *Апокалипсисът на Авраам* се свързва с неделята преди Рождество Христово, т. е. Неделята на праотците (в преписи от XIII и от XIV в.). Неканоничните апокрифи могат да се определят

⁴⁷ Naumov 1976; Наумов 1980: 71–74.

⁴⁸ Текстовете са отнесени съответно към 1 май (паметта на пророк Йеремия) и 8 май (вм. 9 май, паметта на пророк Исая), тъй като сборникът в началната си част представлява чети-минеи за месец май. *Видение Исаяево* се включва в други чети-минеи на датата 9 май (Иванова 2008: 531).

⁴⁹ Иванова 2008: 171.

като своеобразна *Biblia pauperum* – като достъпно изображение и обяснение на библейските символи. Някои от тях имат паралели в сирийската, коптската, етоипската и арабската книжовност.

Трета, най-малобройна група текстове (оригинални и преводни) са запазили еретически (главно дуалистични) схващания. Те са били подложени на системно унищожаване от църквата. Предполага се, че част от тях са били четени и преписвани в богомилска среда. Преобладаващи са дуалистични представи, които разкриват сътрудничеството на Бога и дявола в сътворението на света и на човека, борбата между Бога и неговите архангели със Сатанаил и победата им над злите сили. Тук към преводните съчинения се причисляват *Слово за Адам и Ева*, *Видение Варухово*, *Видение Исаяево* (поради дуалистичните елементи в него), *Прение на Христос с дявола*, а към оригиналните – *Тайната книга на богомилите* (известна само в латински преписи), *апокрифите за Тивериадското море*, за борбата на архангел Михаил със Сатанаил (известен е близък по съдържание гръцки текст) и др. Съществува мнението, че дуалистичните елементи в тях имат манихейски произход⁵⁰.

Старобългарските апокрифи не могат да се определят като еднородна категория – те обхващат почти всички известни жанрове на каноничната литература, като дублират тяхната композиция и стилистика: евангелия, деяния, откровения (апокалипсиси), жития, разкази, апокрифни послания, апокрифна поезия, апокрифни молитви (евхемни текстове), апокрифна въпросо-ответна литература.

Гадателните книги (както посочихме по-горе) представляват отделен тип текстове със специфични особености. Те в най-голяма степен могат да се характеризират като „маргинални“ спрямо канона, тъй като пазят езически представи. В тях според календарни, астрологически, климатични и психосоматични белези се предсказват бъдещи политически събития, състояние на реколтата, природни явления и съдбата на човека⁵¹. Предсказанията в тях се правят по т. нар. *omina oblata* (знаци, които се проявяват без човешка намеса – като гърма, фазите на луната) и поради това някои автори ги определят като *omen books*⁵². Най-рано засвидетелствани са гадателните приписки в *Бичковския псалтир от XI в.* и кирилските таблици със „зли“ дни в календара на глаголическото *Асеманиево евангелие* (X–XI в.), допълнени към основния текст през XII в. от книжовник, който ги е разположил срещу съответния месец с памети на светци, като ги е оформил в свитъци и табели⁵³. В индексите гадателните книги са наречени „богоотметни книги“ (в *Киприановия индекс*), като са поставени сред еретическите писания. А. Ангушева отбелязва, че това означава, че българският читател ги е възприемал именно като истинни, с

⁵⁰ Стоянов 2006.

⁵¹ Цялостен обзор и класификация в: Ангушева-Тиханова 1996.

⁵² Mathiesen 1995, 160–177.

⁵³ Сперански 1932, 42–53; Тодоров 1993, 197; Бояджиев 1998: 62.

авторитет на тайно знание, което съхранява езическата сакралност и така се противопоставя на официалния християнски култ⁵⁴.

Средновековният литературен процес в България и на Балканите представлява единство между канонично, квазиканонично и неканонично. Книжовниците, които превеждат и съставят неканонични и антиканонични творби, не само са добре школовани, но често принадлежат към елитарни кръгове на българското общество. Предполага се, че през X – XI в. са били преведени следните апокрифи: *Завети на дванадесетте патриарси*, *Първоевангелие на Яков*, *Повест на Афродитиан*, *Никодимово евангелие*, *Житие на ап. Петър*, *Житие на Павел и Текла*, *Детство Иисусово*, *Деяния на ап. Йоан Богослов*, *Деяния на ап. Андрей и Матей*, *Житие на ап. Йоан Богослов* от Псевдо-Прохор, *Епистолия за неделята*, *Паралипомена Йеремиева*, *Апокалипсис на Псевдо-Йоан Богослов*, *Откровение Авраамово*, *Ходене (Апокалипсис) на Богородица по мъките*, *Книга на Енох* (кратка и пространна редакции), *Видение Исайево*, *Видение Варухово*, *Видение Павлово*, *Видение Данишилово*, *Откровение на Псевдо-Методий Патарски* и др.

През епохата на византийското владичество българската литература се обогатява с апокрифните цикли за Авраам, Давид и Соломон, превеждат се много нови текстове от въпросо-ответната и от апокалиптичната литература. През периода XI – XII в. чрез преработка на гръцки източници се създават и редица оригинални произведения, сред които са *Сказание за Сивила*, *Разумник-Указ*, както и циклите от историко-апокалиптични съчинения с имената на пророк Даниил и пророк Исая. Именно през този период възникват съчинения с дуалистични елементи, като *разказите за Тивериадското море* и за *борбата на архангел Михаил със Сатанаил*. Те възхождат към един по-широк пласт популярна литература, която очевидно не е създавана в средата на крайни противници на официалната догма, каквито са били „посветените“ богомили. Съставят се цели сборници, в които преобладават апокрифи и апокрифни цикли. През XIII – XIV в. апокрифната книжнина се обогатява с нови преводи, например с разказите за кръчмарката Теофана и за библейския Самсон, за Александър от Трояда и др. По-ранните цикли се преработват, композицията им става по-стройна, текстовете се разчленяват на нови цялости или към тях се добавят нови елементи. През късното средновековие (XV – XVII в.) апокрифите се превръщат в популярна литература. Те се поместват в т. нар. сборници със смесено съдържание, в които преобладават кратки наративни жанрове (патерични разкази и легендарни повествования), ограничен брой жития, летописни съчинения, гадателни книги, въпросо-ответни статии, рецепти и др. В тези късносредновековни сборници дуалистичните елементи все по-редовно се срещат *смесени* с народни вярвания и предания, с други думи – те са загубили напълно своята еретическа характеристика. Дори и тези от текстовете, които пазят старинната си форма и съдържание, тъй като са проникнали от

⁵⁴ Ангушева-Тиханова 1996: 12.

Византия или са създадени в много по-ранна епоха (например преводният апокриф *Прение на Христос с дявола*), в обкръжението на останалите материали в сборниците имат по-скоро дидактична и познавателна насоченост, отколкото да представляват еретическа опозиция на канона⁵⁵.

Апокрифите проникват в старобългарската литература напълно закономерно, след като са имали широко разпространение в Близкия изток, Грузия, византийските провинции в Мала Азия и Южна Италия. Старобългарската литература е посредница на преминаването им от Византия към всички православни славянски литератури, а по отношение на някои текстове-образци с дуалистичен характер – и в Западна Европа⁵⁶. „Парабиблейската“ или „паратекстуалната“ литература векове наред притежава не по-малък авторитет от каноничните текстове. Въпреки препоръчителните списъци (индекси) и решенията на църковните събори (които са се превеждали от гръцки и са се преписвали за една доста ограничена аудитория), апокрифната книжнина в България е изключително популярна. Някои автори дори допускат, че тя е изиграла оплодотворяваща роля в ранната старобългарска традиция⁵⁷, например по отношение на творчеството на св. Климент Охридски и на Черноризец Храбър⁵⁸.

„Маргинални“ през Средновековието освен апокрифите често се оказват повествователните небогослужебни творби, най-често определяни като разказ, повест или роман; за разлика от агиографията и химнографията те притежават хетерогенни жанрови характеристики. Известно е, че по-обемните повествователни текстове в славянската традиция мигрират към един или друг тип прозаични жанрове според функционален или тематичен принцип. Така например романът за Александър Велики, наречен „*Александрия*“, се възприема като историческо произведение и се помества в сборници с исторически съчинения⁵⁹, а повестта „*Варлаам и Йоасаф*“ се отнася към жанра на житията⁶⁰. Според друга систематизация на средновековните жанрове повествователните съчинения, включващи сбирки от нравоучителни примери, притчи и сентенции, се отнасят към паренетичната (поучителната) литература в широкия смисъл на термина⁶¹. Причисляването на кратките повествователни произведения именно към учителната (назидателната) литература „реабилитира“ до голяма степен „маргиналните“ текстове в българската книжовна традиция, в която едни и същи текстове – ориентирани преди всичко към „душевната полза“ – се четат и се преписват както за монаси и духовници, така и за нуждите на светските среди⁶². Повествователните съчинения често съдържат няколко първични жанра, които влизат един в друг или се допълват: дидактичен разказ (*αλόφθεγμα*), басня

⁵⁵ Милтенова 1986.

⁵⁶ Петканова 1992а.

⁵⁷ Вълчанов 1998.

⁵⁸ Петканова 1991: 11–21; Петканова 1992б.

⁵⁹ Уопова 2004: 141–147.

⁶⁰ Bolton 1958: 359–366.

⁶¹ Gammie 1990: 46–48.

⁶² Милтенова 2009б.

(μύθος), загадка (αίνιγμα), сентенция (παροιμία, γνώμη), притча (παραβολή), беседа (διατριβή), нравоучителен пример (παράδειγμα) и др.⁶³. Съществува тенденцията тези първични жанрове (голяма част от които имат предхристиянски произход и дълга традиция на употреба) да се откъсват от композицията на по-големите произведения и да съществуват самостоятелно, като се включват в нови тематични цикли⁶⁴.

Сред кратките повествователни форми едни от най-популярните са нравоучителните примери, означавани с термина *екземплум*⁶⁵. Образците на този жанр се коренят в Свещеното писание и преди всичко в евангелския текст – в който се съдържат устойчиви модели, основани на прости аналогии, предназначени да илюстрират определена дидактична максима. В българските сборници със смесено съдържание, достигнали до нас от XIV – XVII в. в преобладаваща степен се съдържат кратки наративни форми, които се свеждат най-често до притча и легендарен разказ. В заглавието си те най-често носят определението *съказъ, съказание, повѣсть, слово, притѣча*. Текстовете, в чието заглавие се съдържа определението “притча” (притча за овошката, притча за тялото и душата и др.), представляват кратък иносказателен пример, снабден с разяснение, и са предназначени да илюстрират определена християнска идея – за Божията милост, за опрощението на греховете, за живота след смъртта и пр.⁶⁶. Кратките наративни текстове, озаглавени “слово” (към които най-често се отнасят и т. нар. патерични разкази), имат по-различен характер. В тях сюжетът е развит без специален увод и без формулирана дидактична поанта в края. Често пъти разказът остава отворен, с намерението читателят (или слушателят) да проникне сам в неговия смисъл и да го свърже с други произведения, разположени в близост с него. Тези наративни форми изпълняват прагматична поучителна функция и са адресирани към широка аудитория.

Преодоляване на маргиналността

От направения преглед се вижда, че съществува трайна тенденция “маргиналните” по съдържание текстове да се преоценяват и да се нареждат сред авторитетните текстове, т. е. техните маргинални признаци се размиват, те не само губят своето значение, но понякога напълно се заличават. Кои са причините за това явление и неговите механизми?

А. Екстралитературни фактори

- отслабване на институционалния контрол през определени периоди;
- смяна на литературно-историческия контекст и размиване на границите между канонична и неканонична литература;
- политическите употреби на средновековния текст;
- мултикултурализъм, наслагване и взаимно проникване на различни културни влияния на Балканите.

⁶³ Яус 1998: 150–159.

⁶⁴ Милтенова 2009в, 468–476.

⁶⁵ Lenhoff 1987: 109–118.

⁶⁶ Петканова 1973: 291–298; Милтенова 1994; Милтенова 2009а: 401.

Б. Интертекстуални трансформации

- двойствена жанрова определеност; хибридность; промяна в жанровата система (разпадането на канона);
- интертекстуалност и паратекстуалност; внасяне на елементи от “маргиналните” текстове в текстове с друга функция;

В. Макрожанрови специфики – принципът на „бриколажа“ в средновековните сборници.

Политическите употреби на текста са сред най-резултатните фактори за преоценка на “маргиналността”. Ярък пример в това отношение са историко-апокалиптичните съчинения, които през последното десетилетие заеха трайно място както в литературните обзори, така и в прегледите на средновековната историопис, а ролята им за старобългарската политическа мисъл системно се подчертава както от български, така и от чуждестранни автори⁶⁷. Те се определят като уникално явление в средновековна България, което по своята продуктивност няма аналог в другите славянски литератури. Най-често носейки имената на пророците Даниил и Исая, те се идентифицират с жанра на пророческите “откровения” и “видения” или с тълкуванията към тях, принадлежащи както към “високата”, така и към “низовата” литература. Впечатляващо е разнообразието на жанрови форми, които обхващат не само наративни произведения с вплетени една в друга историческа и апокалиптична част, но също така и летописи, диалози под формата на въпроси и отговори, предсказания, близки по форма до гръко-римските оракули и др.⁶⁸. Историческите апокалипсиси функционират чрез специфичен модус, който представлява сплав между библейски модел, апокалиптична образност и вплитане на актуални събития от съвременната действителност на автора. Като израз на историческото съзнание на средновековния човек едни и същи историко-апокалиптични текстове се преосмислят многократно в контекста на различни епохи и събития. Във византийската хронография текстовете от типа на *Откровение на Псевдо-Методий Патарски*, *Видение на пророк Даниил за последните времена* или *Апокалипсис на Андрей Юродиви* несъмнено се характеризират с “маргиналност”, докато в българската традиция тяхното възприемане се отличава с висок авторитет. Те се насищат с топоними и лични имена на владетели (или алюзии за тях) от българската история и представляват ценен домашен извор. Интерполациите (които първоначално вероятно са представлявали глоси към превода) заемат важно място в текста, а в компилациите, възникнали на българска почва, се разширяват до цели епизоди⁶⁹. Южнославянските книжовници обединяват историко-апокалиптичните текстове в тематични цикли, поместени в сборници с разнообразно съдържание (напр.

⁶⁷ Търкова-Займова 1987; Иванов 1991:20, 131–136; Каймакамова 1990: 124–151; Търкова-Займова, Miltenova 2011; Николов 1997; Podskalsky 2000: 284, 478, 479, 483–484; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 141–143; Степанов 2002: 122, 126, 127, 128–129; Каймакамова 2004 и др.

⁶⁸ Търкова-Займова, Miltenova 2011: 17–18, 52–57.

⁶⁹ Иванов 1989: 70–77; Николов 2006: 206–207, 209, 211–212.

известният *Драголов сборник* от третата четвърт на XIII в.⁷⁰) или ги поместват в непосредствена близост с други есхатологични съчинения (напр. в т.нар. *Кичевски сборник* от XVII в., съдържащ препис на *Български апокрифен летопис*⁷¹). С други думи, политическата употреба на текста повишава неговия авторитет на всички равнища – от структурата му до макрорамката в средновековните сборници.

Повечето средновековни жанрове се оказват хибридни образувания и често включват разнородни елементи⁷². Както е известно, компилацията е основна форма на текстопораждането през Средновековието и това оказва влияние и върху признака „маргиналност“. Средновековният книжовник включва в творбите си пасажки, заети от различни по вид произведения, като по този начин разколебава жанровата хомогенност на текста – превръща го в хибрид. Тази хибридность се появява още в късната античност, когато някои от съществуващите словесни форми поемат нови социални и литературни функции. Ф. Янг посочва, че християнската апология от II в. се вписва в най-различни типове текст⁷³. Х. Р. Яус подчертава, че както за книжовника, така и за средновековния читател и слушател „е конститутивен не характерът на произведение, който текстът притежава, а **интертекстуалността**: читателят трябва да отрече на отделния текст характера на произведение, за да изпита изцяло очарованието на започналата преди това игра с познати правила“⁷⁴. Това е характерно особено за кратките нарративни жанрове, било апокрифи или екземплуми.

Макрорамката на сборниците и циклите също влияе в посока на преоценка на маргиналността. Структурата на текстовете на микроравнище често се преформулира по аналогия с заобикалящите ги произведения – напр. *Физиолога* - сбирка от кратки описания на животни, растения и камъни (между 48 и 50), който има няколко превода в старобългарската литература⁷⁵, безспорно оказва влияние върху околните съчинения. Почти всяко „слово“ започва с препратка към библейски цитат, а в края е прибавено паренетично тълкуване, което отнася свойствата на животното (растението, камъка) към различни догматични или етически въпроси на християнството – Христовото възплъщение, Възкресението, смисъла на кръста и християнските норми на живот. Тази триделна структура се пренася върху други кратки разкази, обкръжаващите *Физиолога*. Сред тях са душеполезни (патерични) разкази, притчи с кратки тълкувания, антологии от мъдри изречения и др. Те (както посочих) са сведени до пределно опростена алегорична форма, с достъпно поднесени поуки, подчинени на общата дидактична насоченост на сборниците. Друг пример е мъдрословната литература, която налага своя модел над различни по структура

⁷⁰ Милтенова 1991: 135–144.

⁷¹ Турилов 1995: 2–39.

⁷² Ангушева 2009б: 19.

⁷³ Young 1999: 81–104.

⁷⁴ Яус 1998: 119.

⁷⁵ Стойкова 1994.

съчинения. Надмощието на опростения дидактичен коментар над традиционната екзегеза е особено характерно за периода XV – XVIII в.

Принципът на “бриколажа” личи в композирането на сбирките от въпроси и отговори, които са особено популярни в средновековните сборници⁷⁶. Поради факта, че произходът им е свързан с тълкуването на един авторитетен текст чрез задаване на въпроси към него, кратките въпроси и отговори абсорбират различни близки до тях микрожанрови форми, водещо място сред които заемат апокрифите. Те отговарят на необходимостта от образователни текстове, чрез които да се получават и да упражняват знания за библейската история и основните християнски догми. Както отбелязва В. Гюзелев, сборниците с въпросо-ответни съчинения са били използвани за придобиване на знания за устройството на света (за напредналите в образованието, след усвояване на грамотност), за разширяване на кръгозора в духа на християнския мироглед⁷⁷. Те са се използвали както от елита, така и в монашеските общности за „тестване“ на познания за библейската история. С квази-историческата си тъкан те представляват обединителен център в сборниците, един вид “каталог” на имена, събития и сюжети. Не на последно място през цялото Средновековие будната публика, четяща и слушаща, питаща и отговаряща, непрекъснато се стреми към декодиране на пророчествата (които традиционно са в енигматична форма), към аргументи, които да очертаят историческата перспектива⁷⁸. По този начин, чрез инкорпориране на елементи от “маргиналните” текстове в такива с дидактична функция те се изравняват по не само по своята рецепция, но и по значение с тях, различията между канонично и неканонично напълно се заличават. Механизмите на интертекстуалността през българското (а и изобщо славянското) Средновековие и господството на дидактичната струя са по-мощни и по-трайни от разпознаването на маргиналността и оразличаването на текстовете спрямо каноничен / неканоничен, престижен или социо-културен признак.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Alexander 1988: *Alexander P. S.* Retelling the Old Testament. – In: It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honor of Barnabas Lindars. Ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson; Cambridge, 1988, p. 99–121
- Beck 1959: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich" (= Handbuch der Altertumswissenschaft. 12. Abtlg., 2. Teil., 1. Bd.), München 1959, ²1977
- Beck 1971: *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. (Handbuch der Altertumswissenschaft 12). München, Beck, 1971
- Biblia Pauperum 1988: Biblia Pauperum. Ed. by Avril Henry. Ithaca (NY). 1988
- Biblia Slavorum I 2009: Biblia Slavorum Apocryphorum. I. Vetus Testamentum. [Fundamenta Europaea, 4, z. VI/VII], Gniezno, 2007

⁷⁶ Милтенова 2004: 349–352.

⁷⁷ Гюзелев 1985: 45–47.

⁷⁸ Николов 2002: 156–157.

- Biblia Slavorum II 2009: *Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum*. Red. G. Minczew, M. Skowronek, I. Petrov. Łódź, 2009
- Bolton 1958: **Bolton W. F.** Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat. – *Traditio*, 14, 1958, p. 359–366
- Brooke 2002a: **Brooke G. J.** The Rewritten Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible." – In: *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, ed. E.D. Herbert, E. Tov. Oak Knoll Press, The Scriptorium Center for Christian Antiquities, 2002, p. 31–40
- Brooke 2002b: **Brooke G. J.** Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process." – In: *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran: Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Inst for Advanced Studies Research Group on Qumran*, ed. E. G. Chazon, D. Dimant, R. A. Clements, Brill, 2002, p. 85–104
- Brooke 2010: **Brooke G. J.** Hypertextuality and the "Parabiblical" Dead Sea Scrolls. – In the *Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*. Ed. by: P. Alexander, A. Lange and R. Pillingner. Brill, 2010, 43–64
- Buchanan 1951: **Buchanan H. A.** The Day of the Lord: A Study of Judgment and Redemption in Biblical Teachings. Unpublished doctoral dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1951
- Culler 1980: **Culler J.** Foreword. – In: *Genette G. Narrative Discourse*, Ithaca (NY), Cornell UP, 1980; Rpt. 1983
- Gammie 1990: **Gammie J. J.** Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre. – *Semeia*, 50, 1990, p. 41–77
- Genette 1922: **Genette G.** The Architext: An Introduction (transl. J. E. Lewin). Quantum books, Berkeley, California, 1992
- In the Second Degree 2010: *In the Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*. Ed. by: P. Alexander, A. Lange and R. Pillingner. Leiden–Boston, Brill, 2010
- Joannis Lydi 1828: **Joannis L.** Liber de ostentis quae supersunt, ed. C. B. Hase. *Bibl. classica II*, Parisiis, 1828
- Jones 1939: **Jones C. W.** Bedae pseudepigrapha: Scientific Writings Falsely Attributed to Bede Ithaca, Cornell University, 1939
- Krumbacher 1897: **Krumbacher K., A. Ehrhard, H. Gelzer.** Geschichte der byzantinischen ... Geschichte der byzantinischen Litteratur (Literatur) von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453). [= Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft, Band IX/1]. 2. Auflage, München, Beck, 1897
- Lange 2006: **Lange A.** Pre-maccabean literature from the Qumran library and the Hebrew Bible. – *Dead Sea Discoveries*, 13, 2006, No 3, p. 277–305
- Lange, Mittmann-Richert 2002: **Lange A., U. Mittmann-Richert.** Annotated list of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and Genre." – In: *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the "Discoveries in the Judaean Desert" Series*. Ed. E. Tov. *Discoveries in the Judean Desert*, 39, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 115–164
- Lehmann 1927: **Lehmann P.** Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters. Leipzig, Teubner, 1927.
- Lenhoff 1987: **Lenhoff G.** Problems of Medieval Narrative Typology: the Exemplum. – In: *Gattung und Narration in den ältslavischen Literaturen*. Ed. Seemann, Kl.-D. Wiesbaden, Harrassowitz, Berlin, 1987, S. 109–118

- Levi-Strauss 1973: **Levi-Strauss C.** Anthropologie structurale deux. Paris, Plon, 1973
- Loprieno 1996: **Loprieno A.** Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories. – Ancient Egyptian Literature: History and Forms. Ed. A. Loprieno. Probleme der Ägyptologie, vol. 10. Leiden, E. J. Brill, 1996, S. 39–58
- Lotman 2001: **Lotman Y.** Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture. Transl. by Ann Shukman, introduction by Umberto Eco. London & New York, I. B. Tauris & Co Ltd., 2001
- Mathiesen 1995: **Mathiesen R.** “Magic in *Slavia Orthodoxa*: The Written Tradition.” – In: Byzantine Magic, ed. by H. Maguire. Washington, 1995, p. 160–177
- Metzger 1972: **Metzger B. M.** Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha. – Journal of Biblical Literature, Vol. 91, No. 1 (Mar., 1972), [Society of Biblical Literature], p. 3–24
- Miltenova 2010: **Miltenova A.** Paratextual Literature In Action: Historical Apocalypses with the Names of Daniel and Isaiah in Byzantine and Old Bulgarian Tradition (11th–13th Centuries). – In: In the Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature. Ed. by: P. S. Alexander, A. Lange and R. J. Pillinger. Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 267–284
- Naumow 1976: **Naumow A. E.** Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej. [Prace Komisji Słowianoznawstwa, Nr 36], Wrocław etc., Ossolineum, 1976
- Parke, Wormell 1956: **Parke H. W., D. E. W. Wormell.** The Delphic Oracle, 2. 2d ed.; Oxford, Clarendon, 1956
- Podskalsky 2000: **Podskalsky G.** Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459. München, Beck, 2000
- Quasten 1960: **Quasten J.** Patrology. Vol. 3. Westminster, Md.: Newman Press, 1960
- Tapkova-Zaimova, Miltenova 2011: **Tapkova-Zaimova V., A. Miltenova.** Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. Sofia, Iztok-Zapad, 2011
- Torrey 1975: **Torrey C. C.** The Apocryphal Literature: A Brief Introduction. New Haven, 1975
- Tov 2002: **Tov E.** Foreword. – In: Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical texts. Part 1. Ed. H. Attridge et al. Discoveries in the Judean Desert, 39, 2002, p. 115–164
- Tov 2008: **Tov E.** Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention Paid to the Samaritan Pentateuch. (Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays.) http://www.emanueltov.info/docs/papers/06_rewritMSS.2008.pdf
- Vermes 1986: **Vermes G.** Biblical Midrash. – In: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, by Emil Schürer (rev. and ed. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, vol. 3); Edingurgh: 1986
- Yonova 2004: **Yonova M.** La recepción de la literatura narrativa bizantina en la literatura medieval de la Slavia ortodoxa. – Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, 13, 2004, p. 141–147
- Young 1999: **Young F.** Greek Apologists of the Second Century. – In: Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians. Eds. Mark Edwards Martin Goodman and Simon Price. Oxford, 1999, p. 81–104
- Аверинцев 1974: **Аверинцев С.** Западно-восточный генезис литературных канонов Византийского Средневековья. – В: Типология взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. Москва, 1974, с. 152–191
- Ангушева 2009а: **Ангушева А.** Гадателни книги. Амулети. – В: История на българската средновековна литература. София, 2009

- Ангушева 2009б: *Ангушева А.* Старобългарската литература (същност, характер, специфични особености). Старобългарската литература и християнството. – В: История на българската средновековна литература. София, 2009, с. 15–35
- Ангушева-Тиханова 1996: *Ангушева-Тиханова А.* Гадателните книги в старобългарската литература. София, Време, 1996
- Андреева 1930–1932: *Андреева М. А.* Политическият и обществен елемент византийско-славянских гадательных книг. – *Byzantinoslavica* II, 1, 1930, с. 30–73; 2, 1930, с. 395–415; *Byzantinoslavica* III, 2, 1931, с. 430–61; *Byzantinoslavica* V, 1, 1932, с. 65–68
- Андреева 1933: *Андреева М.* К истории византийско-славянских гадательных книг. *Byzantinoslavica* V, 1933, с. 120–161
- Архангелски 1889: *Архангелский А. С.* Вопросы и Ответы Афанасия к кн. Антиоху. (Творения отцов церкви в древне-русской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. I–II). Казань, 1889
- Бояджиев 1998: *Бояджиев А.* “Добрият, средният и лошият час.” – В: Безсмъртната вселена. Сборник, посветен на 90-годишнината на Клод Леви-Строс. София, 1998, с. 62–64
- Вълчанов 1998: *Вълчанов С.* Следи от апокрифни елементи в Кирило-Методиевската традиция на средновековна България. – В: Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова. София, 1998, с. 195–210
- Гуревич 1984: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. Москва, 1984
- Гуревич 1990: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. Москва, 1990
- Гюзелев 1985: *Гюзелев В.* Училища, скриптории, библиотеки и знания в България през XIII–XIV век. София, 1985
- Добрев 2003: *Добрев И.* Библия. – Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, с. 69–71
- Иванов 1989: *Иванов С. А.* “Болгарская апокрифическая летопись” как памятник этнического самосознания болгар. – В: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. Москва, 1989, с. 70–77
- Иванов 1991: *Иванов С. А.* К вопросу об элементах этнополитического сознания в Болгарской апокрифической летописи. – *Studia Balcanica*, 1991, 20, с. 131–136
- Йонова 1992: *Йонова М.* Белетристиката в системата на старата българска литература. София, 1992
- Иванова 2008: *Иванова К.* *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008
- Каждан, Епстейн 2001: *Каждан А. П., А. У. Епстейн.* Византийската култура XI–XII в. Промени и тенденции. Велико Търново, 2001
- Каймакамова 1990: *Каймакамова М.* Българска средновековна историопис. София, 1990, с. 124–151
- Каймакамова 2004: *Каймакамова М.* Историографската стойност на “Български апокрифен летопис”. – В: *Civitas Divino-Humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov*. София, 2004, с. 417–441
- Кобяк 1977: *Кобяк Н. А.* Чудовская и Оксфордская редакции индекса ложных книг приписываемого митрополитам Киприану и Зосиме. – *Palaeobulgarica*, 1997, № 4, с. 88–103
- Кожухаров 1995: *Кожухаров С.* Индекс на забранените книги. – Кирило-Методиевска енциклопедия, т. II, София, 1995, с. 114–115

- Коцева 1983: **Коцева Е.** Към въпроса за палеографските особености на кирилските ръкописи от X–XIII в. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. София, 1983, с. 187–192
- Коцева 1991: **Коцева Е.** Към палеографската характеристика на Изборника от 1073 г. – В: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Изследвания и текст. София, 1991, с. 99–112
- Коцева 2003: **Коцева Е.** Иероним. – Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, с. 211
- Лотман 2000: **Лотман Ю. М.** Семиосфера. Санкт Петербург, 2000
- Милтенова 1986: **Милтенова А.** Към въпроса за сборниците със смесено съдържание в българската книжнина от XV–XVII век. – В: Литература, общество, идеи. София, 1986, с. 66–87
- Милтенова 1991: **Милтенова А.** Цикълът от историко-апокалиптични творби в Драголювия сборник – произход, източници, композиция. – Старобългарска литература, 25–26, 1991, с. 135–144
- Милтенова 1994: **Милтенова А.** Цикъл разкази за злите жени в сборниците със смесено съдържание през Средновековието. – Старобългарска литература, 28–29, 1994, с. 131–136
- Милтенова 2003: **Милтенова А.** Индекси. – Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, с. 219–220
- Милтенова 2004: **Милтенова А.** Egotarokriseis. Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004
- Милтенова 2009а: **Милтенова А.** Към историята на средновековния екземплум: «Как жена осъди Ефрем». – В: Сред текстовете и емоциите на Българското възраждане. София, 2009, с. 401–410
- Милтенова 2009б: **Милтенова А.** Неизвестно паренетично съчинение под формата на азбучен акростих (предварително проучване) – В: Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова. [Кирило-Методиевски студии, 18], 2009, с. 352–367
- Милтенова 2009в: **Милтенова А.** Повествователни съчинения през XIII–XIV век. – История на българската средновековна литература. София, 2009, с. 468–476
- Наумов 1980: **Наумов А.** Апокрифите в системата на старата славянска литература. – Palaeobulgarica, 4, 1980, № 2, с. 71–74
- Николов 1997: **Николов А.** Наблюдения върху цикъла историко-апокалиптични творби от X–XI в. – Palaeobulgarica, XXI, 1997, № 1, с. 91–107
- Николов 2002: **Николов А.** Българските политически идеи 864–971 г. Докторска дисертация. София, 2002
- Николов 2006: **Николов А.** Политическата мисъл в ранносредновековна България (средата на IX–края на X век). София, 2006
- Николова 1996: **Николова С.** Стефанит и Ихнилат. Старобългарска преводна повест от XIII век. София, 1996
- Петканова 1982: **Петканова Д.** Богомилството и апокрифната литература. – Palaeobulgarica, 6, 1982, № 3, с. 143–153
- Петканова 1991: **Петканова Д.** Апокрифни мотиви в творчеството на Климент Охридски. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. София, 1991, с. 11–21
- Петканова 1992а: **Петканова Д.** Културното значение на апокрифите. – В: Приемственост и развитие. Студии по старобългарска литература. София, Български писател, 1992, с. 7–22

- Петканова 1992б: **Петканова Д.** Апокрифната литература и личното творчество на старобългарските писатели. – В: Приемственост и развитие. Студии по старобългарска литература. София, 1992, с. 23–47
- Петканова 1973: **Петканова Д.** Притчата в средновековната литература. – В: Славянска филология. Т. 13. София, 1973, с. 291–298
- Сперански 1932: **Сперанский М. Н.** “‘Злые дни’ в приписках Асеманова кодекса.” – Македонски преглед, 8, 1932, с. 42–53
- Степанов 2002: **Степанов Ц.** Универсално - регионално - локално в историко-апокалиптичната книжнина в средновековна България. – В: Международна конференция “Византийското културно наследство и Балканите”, септември, 6–8, 2001, Пловдив. Пловдив, 2002, с. 122–129
- Стойкова 1994: **Стойкова А.** Физиологът в южнославянските литератури. София, 1994
- Стойков 2006: **Стойков Ю.** Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. София, 2006
- Тодоров 1993: **Тодоров А.** Гадателните приписки на Бичковския псалтир. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993, с. 197–197
- Трендафилов 2006: **Трендафилов Х.** *Център и периферия* като метаезикови универсалии в средновековните преславски текстове. – В Проф. д.и.н. Тотю Тотев и столицата Велики Преслав. (Сборник, посветен на 75 години от рождението на проф. дин Тотю Тотев). София, 2006, с. 409–419; [LiterNet, 12.10.2009, № 10 (119)]
- Турилов 1995: **Турилов А. А.** Кичевский сборник с “Болгарской апокрифической летописью” (Датировка, состав и история рукописи). – Palaeobulgarica, XIX, 1995, № 4, с. 2–39
- Тъпкова-Заимова 1987: **Тъпкова-Заимова В.** Византийская и болгарская государственная идеология в эсхатологической литературе и пророчествах. – In: Typologie raně feudálních slovanských států : sborník příspěvků z mezinárodní konference k tématu "Vznik a rozvoj slovanských raně feudálních států a národností ve střední a jihovýchodní Evropě", konané ve dnech 18.-20. listopadu 1986 v Praze. [Ed. Josef Žemlička.] Praha, Československá akademie věd, Ústav československých a světových dějin, 1987, p. 147–173
- Успенски 1965: **Успенский Б. А.** Структурная типология языков. Москва, 1965
- Флоря, Турилов, Иванов 2000: **Флоря Б. Н., А. А. Турилов, С. А. Иванов.** Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт Петербург, 2000, с. 141–143
- Яус 1998: **Яус Х. Р.** Исторически опит и литературна херменевтика. София, 1998

**MARGINALITY, INTERTEXTUALITY, PARATEXTUALITY IN
MEDIEVAL BULGARIAN LITERATURE**

Anissava Miltenova

The author makes a comprehensive survey of problems of marginality in the context of intertextuality and paratextuality of medieval texts and relevant terminology.

The topics are: 1) marginality in respect to the contents of the text (elements in it send it outside, in the periphery); 2) marginality of the text in the system of Christian canon: canonicity and marginality; 3) the social and cultural aspect of 'marginality' and the concept of the so-called 'popular/vulgar' literature; 4) marginality as a result of so called 'orientalism' of the texts (texts with subjects and story lines of ancient and eastern origin found themselves at the periphery on the literary process in the Middle Ages). Most important characteristic of marginality in Old Slavonic Literatures (9th–17th cc.) are examined. The process of overcoming and transforming the marginality is traced back.

ТРЕТА КНИГА ЦАРСТВА В СЪСТАВА НА АРХИВНИЯ ХРОНОГРАФ (ПРЕДВАРИТЕЛНИ НАБЛЮДЕНИЯ)*

Татяна Славова (София)

В Архивния хронограф (руски ръкопис от РГАДА, Москва, ф. 181, № 279/658, края на XV в., 540 л., по-нататък *Арх*) *Книги Царства* заемат листове 210а–283с (до 4Цар 23:30) и заедно с *Осмокнижието*, *Книга на пророк Даниил*, части от *книгите на пророците Исаия и Иеремия*, *книга Йов* и откъси от Евангелието формират обширна библейска компилация. Тя е била част от неоцелелия старобългарски архетип, съставен към началото на 921 г. според списъка на византийските императори, завършващ с коронацията на Роман Лакапин и жена му Теодора (17 декември 920 г.), но не включващ коронацията на сина им Христофор (май 921 г.)¹. *Книги Царства* са изначален източник за състава на *Арх*, защото са налице и в останалите преписи на хронографския сборник – Вилнюски (Централна библиотека на Литовската академия на науките, Вилнюс № 109/147, руски, среда на XVI или XVII в., по-нататък *Вилн*) и Варшавски (Национална библиотека на Полша, Варшава, BOZ сім 83, руски, XV–XVI в., по-нататък *Варш*)², а също и защото без тях не би могла да се осъществи основната цел на хронографа – представянето на всемирната история от сътворението на света. В *Арх* (*Вилн*) старозаветната книга е разположена след V книга от *Хрониката на Йоан Малала* (л. 199а–210а), предхождана от известната бележка с името на презвитер Григорий (л. 199а)³ и текста на *Осмокнижието*. Специален интерес към паметника проявява Хр. Трендафилов, посвещавайки му екскурс с археографски сведения и описание на най-важните компоненти на хронографа с оглед на тяхната историософска концептуалност (Трендафилов 2010:57–76).

Въпреки наличието на критическо издание на четирите книги *Царства* по извънхронографски ръкописи (Dunkov 1995, 42; Dunkov 1995, 45; Dunkov 1996, 47; Dunkov 1996, 48) и отделни проучвания⁴ все още текстологичната история на библейската книга не е установена окончателно.

* Тази статия е осъществена по проект “История и историзъм в православния славянски свят. Изследване на идеите за история”, финансиран от Националния фонд за научни изследвания.

¹ Вж. л. 481а: константинъ. съ матерію лѣ • з • съ константинъ вѣнча на цѣтѣ романа и ѿеѡръ женоу еѡ. На този факт специално внимание обърна Димитров 1990.

² Четвърти руски препис (РНБ, Соф. № 1454) от XVI в. е запазен твърде фрагментарно. И четирите преписа на хронографския сборник възхождат към общ протограф от 1262 г., както сочи руска глоса за Совий и литовското езичество (*Арх* л. 26d, *Вилн* л. 27v, *Варш* л. 56а).

³ Книгы завѣта бжїа ветха казующе образы новаго завѣта истинны соущы. предложеныя ѡ греска языка в словенскыи. при книзи възгартѣ снмеоне снѣ воршнн. григоріе презвѣтерѡ мннхѡ. всѣ црквнн възгартскы црквнн повелѣнїе того кннлюца кнса семѡ истиннѣ рѣцїи волюца (*Вилн* л. 242а, *Варш* л. 666а).

⁴ Преглед на проучванията върху *Книги Царства* с библиография вж. у Thomson 1998:754–767.

Липсва и изследване на *Книги Царства* от състава на *Арх*, поставено в контекста на славянската ръкописна традиция. Тук ще изложи някои предварителни лингвистичнотекстологични наблюдения, които биха могли да хвърлят допълнителна светлина по въпроса колко архаичен е славянският превод на *Книги Царства* в *Арх*, респ. *Вилн*⁵. Ще се ограничи до текста на *Трета книга Царства* (*Арх* л. 247b–266b, *Вилн* л. 339b–375b), която ще разгледам в съпоставка със седем славянски ръкописа – три южнославянски⁶ и четири руски⁷, както и с *Генадиевата* (по-нататък *ГБ*) и *Острожката* (по-нататък *ОБ*) библия и *Септуагинта* (Janger 1839; Tischendorf 1856; Swete 1887; Brooke, McLean, Thackeray 1927; Rahlfs 1962). От *Трета книга Царства* в *Арх* (респ. *Вилн*) липсват стихове 4:13 (среда)–19, 22–24, 31–33 (*Арх* л. 251cd) и 14:1–20 (*Арх* л. 260d). Пропуснати са изцяло и глави 17–19, тъй като влизат в *Паримейника*, както сочи оставената бележка след 3Цар 17:1 и се же писана выша въ паремьи и прочаа по семъ (*Арх* л. 263a, 31– 263b, 18; *Вилн* л. 369b). След края на глава 14 (14:31) е интерполиран неидентифициран досега фрагмент от *Хрониката на Георги Амартол* с начало По соломонъ цѣрѣвова Ровамъ сынъ • ѿ толика жены снъ его и край и копѣа злата • и златыа щиты ѿ нѣже выша нѣи мѣдани (*Арх* л. 251ab, *Вилн* л. 366a; Истрин 1922:212). Фрагментът визира царуването на Ровоам и библейските събития по 3Цар 14: 21, 13, 16, 20, 21, 22, 25, 26 и може би е бил вмъкнат, за да запълни липсата на библейския текст 3Цар 14:1–20. Интерполирани откъси от *Хрониката на Георги Амартол* има и на други места в *Арх* (л. 27, 41, 246–247, 280–281 289–301 и др.) – те са посочени от Истрин (Истрин 1893:329, 333–336), но цитираният фрагмент не е сред тях. Славянският му превод съвпада с превода в извънхронографските ръкописи на *Хрониката*, като най-големи са различията с *Троицкия* препис (вж. Истрин 1920:153).

Към старинен превод на *Трета книга Царства* в *Арх* (*Вилн*) насочват някои грешки при предаването на числата, които нямат първообраз в критическите издания на *Септуагинта*, *Вулгата* или еврейския текст, и биха

⁵ Варшавският хронограф е без край и свършва с 2Цар 17:13.

⁶ Използвани са следните ръкописи: 1. РГБ, ф. 87, Григ. № 1/М 1684 (по-нататък *Г*). Среднобългарски (със сръбски черти) препис на *Осмъкнижие* и 1–4 *Царства*, първа половина на XVI в., 373 л. По дигитални копия. 2. РГБ, ф. 256, Рум. № 29 (по-нататък *Р*). Среднобългарски ръкопис (молдавска редакция) на *Осмъкнижие* и 1–4 *Царства*, 1537 г., 278 л. По Dunkov 1996, 47. 3. РГБ, ф. 178, Муз. 3750. Среднобългарски ръкопис (молдавска редакция) на *Книги Царства*, XV в. (по-нататък *М*). По Dunkov 1996, 47.

⁷ Използвани са следните ръкописи: 1. РГБ, ф. 304.I № 728, Хронограф с *книгите Исус Навин, Съдиш, Рут*, 1–4 *Царства* и хронографски статии, XIV в., 392 л. (по-нататък *Т*). По www.stsl.ru/manuscripts. 2. РГБ, ф. 173, МДА № 12, *Осмъкнижие*, 1–4 *Царства, Естер*, 1470–1490 г., 621 л. (по-нататък *Д*). По www.stsl.ru/manuscripts. 3. РНБ, Сол. 75/75, XV в. (по-нататък *С*). По Dunkov 1996: 47. 4. РГБ, ф. 310, Унд. № 1, *Осмъкнижие*, 1–4 *Царства, Естер*, втора половина на XV в. (1480 г.), 476 л. (по-нататък *У*) - по Dunkov 1996: 47.

могли да са последица от кирилска транслитерация на първоначален глаголически превод. Напр. в 3Цар 2:11 годините на Давидовото царуване в Йерусалим правилно са посочени като 33 в *Арх* л. 239а •л̣• и три лѣта и *Вилн* л. 342б •л̣• и •Г̣• лѣта (τριάκοντατρία, τριάκοντα καὶ τρία, triginta tres), но във всички извънхронографски ръкописи на *Царства* цифрата е дъзва десѣти и три (Dunkov 1996, 47:39), което може да е резултат от “отместване” на стойността [30] към [20] поради разликата в цифровите стойности на глаголицата и кирилицата. Същата грешка 25 вм. 35 (τριάκοντα καὶ πέντε, *P M* тридесѣте и пѣтъ, Г̣лѣ, Г̣-е лѣто *T U D S*, *ОБ* лѣ) е налице и в 3Цар 16:28а, но този път в *Арх* л. 263а и цѣтковати нача ѿсофѣтъ снѣ ѿсинѣ •к̣• и •ѣ• лѣ и *Вилн* л. 369а •к̣• и •ѣ• лѣ. Тук обаче може да има влияние на *Вулгата*, срв. viginti quinque. Според 3Цар 5:11 дадените от Соломон на Хирам крини пшеница са 20 000 (дъзва [•ѣ•] десѣти тѣсѣщѣ *T U D S*, εἴκόσι χιλιάδας, viginti), които в *P M Арх Вилн* са посочени като 200 000 (*Арх* л. 252а, *Вилн* л. 348а •ѣ• тѣсѣщѣ). Разминаването 200 вм. 20 може да се дължи на объркване на глаголическо Ѣ [20] с огледалната ѣ по графика буква ꙗ [200], транскрибирана с кирилско с [20]. Разбира се, тези примери не са достатъчни да се твърди категорично, че първоначалният превод на *Трета книга Царства* е бил глаголически, необходимо е проучване и на останалите *Книги Царства*, но хипотезата не може и да се отхвърли.

Някои специфични грешки, резултат от неправилно разбран гръцки текст, сочат общ архетип на извънхронографските (*P M T U D S*) и хронографските (*Арх Вилн*) ръкописи на *Трета книга Царства*. Напр. 3Цар 4:29 гръц. τῆς ὑσσώπου (ὑσσώπος ‘исоп, благовонно растение’, ad hyssopum) е преведено правилно до ꙗсопа само в препис Г, докато във всички останали преписи стои неправилното до ꙗсопи (*Арх* л. 251d до ꙗсопи, *Вилн* л. 348а до пѣтъ) – явно τῆς ὑσσώπου е било възприето за τῆς ὁδοῦ (от ὁδός ‘път’) още в първоначалния превод. Вж. и 3Цар 10:12νάβλας καὶ κινύρας τοῖς ᾠδοῖς ‘набли (струнни инструменти, гусли) и кинюри (струнни инструменти) за певците’, където τοῖς ᾠδοῖς се предава с пѣтънѣ (*Арх* л. 256с сопели и гоꙗсли ꙗсопныѣ, *Вилн* л. 357б ꙗсопныѣ, *T U D S* пѣтныѣ, *P M* пѣтнѣж) вместо с пѣвцѣмѣ, както е в *ОБ*, или ꙗсопѣимѣ Г (и във *Вулгата* cantoribus). И тук гръцката лексема ᾠδός ‘певец’ е била възприета за ὁδός ‘път’ и оттам пѣтънѣ. Трети подобен пример може да се види в 3Цар 12:11 *Арх* л. 258с и азъ во покажю расоточюѣ и ἐν скорπίοις, *Вилн* л. 361а расоточюѣ и (така и всички извънхронографски преписи); 3Цар 12:14 *Арх* л.

258с кажу вы рѣсточеніемъ ἐν скорпіοις, *Вилн* л. 361б рѣсточеніе (така и всички преписи извънхронографски); *3Цар* 12: 24г *Арх* л. 259с аз же казнити имамъ рѣсточеніемъ ἐν скорпіοις (така и всички извънхронографски преписи). Явно старобългарският преводач е възприел гръц. скорπίος ‘скорпион’⁸ като скорπισμός ‘разпръскване, разсейване’ и затова го е превел с рѣсточение, което се е запазило в *ГБ* и *ОБ*. Можем да предположим, че в приведените случаи гръцкият текст е бил произнасян на глас (диктуван или резултат от самодиктовка на преводача) – тогава по-лесно биха могли да се объркат близкозвучните τῆς ὑσσώλου и τῆς ὀδοῦ, τοῖς ῥδοῖς и τοῖς ὀδοῖς, ἐν скорπισμοῖς и ἐν скорπίοις. Тези и други подобни примери (вж. още у Дунков 1991:36–37) в текста на *Трета книга Царства* подсказват недобро владеене на гръцкия език от страна на преводача. Вж. и *3Цар* 12:31 *Арх* л. 260а и сътвори ксефъ великъ оѣкоуcъ ἐφ’ ὑψηλῶν ‘домове на високо’, *Вилн* 364а коуcефъ (*Р М* икоуcефъ *взисокъ*, *T U D S* ксефѣ *взисокъ*, *ГБ* ксеофѣ *высокъ*, *ОБ* капица на *взисокихъ*), където гръцкото съчетание от съществително и предлог (οἴκουcъ ἐφ’) е възприето за една дума, оставена непреведена. Някои неточности в славянския текст насочват към общ протограф за *Арх Вилн* и руските преписи (*T U D S*) на *Царства*, срв. еднаквата им грешка в *3Цар* 20 (21):26 *Арх* л. 264а ѡмрази си тѣло, *Вилн* л. 371а ѡмрази тѣло (така и *T U D S*) вместо ѡмрази са зѣло ἐβδελύχθη σφόδρα *Р М*. Сред индивидуалните за *Арх* грешки ще посоча няколко случая, в които преписвачът не е разбрал текста или го е разчел неправилно, опитвайки се все пак да го впише в контекста. Срв. *3Цар* 3:15 *Арх* л. 251а и сѣдѣ со немъ *вм.* и се бѣ сѣньнъ καὶ ἰδοὺ ἐν ὑπνιον (*Вилн* л. 346б и се бѣ соненъ, така всички ръкописи, *Г* се сѣнѣ), *3Цар* 4:8 *Арх* л. 251с сѣмена *вм.* се имена ταῦτα τὰ ὀνόματα (*Вилн* л. 347б имена их бѣша, така всички ръкописи), *3Цар* 2:46е *Арх* л. 250с •ѣ• телець дѣка (*Вилн* л. 345б •ѣ• телець, така всички ръкописи).

Впечатляват и някои морфосинтактични особености в старобългарския текст на *Трета книга Царства*. В един случай можем да визираме употреба на показателно местоимение в постпозиция в ролята на определителен член без подкрепа в гръцкия текст, срв. *3Цар* 8:9 *Арх* л. 254б скрѣжалъ же те бѣста зѣвѣта ‘скрижалите на Завета’ πλάκες τῆς διαθήκης, *Вилн* л. 353а скрѣжали же тѣ

⁸ Със скорпиони се заканва да накаже десетте северни племена цар Ровоам – син на цар Соломон и първият цар на Юдея като самостоятелно царство.

бѣста зѣвѣта. В този вид е фразата и в *P M T U D S*⁹ (но *ОБ* скрижали зѣвѣта), което показва, че определителната употреба на местоимението е била налице още в първоначалния превод. В този превод изключително добре е засвидетелствано консонантното *-nt-* склонение, включително и в мн. ч., където обикновено то се преструктурира в по-продуктивното *-jo-* и смекчено *-o-* склонение, срв. агна ἄρνιον (*3Цар* 1:9 агната *Арх* л. 247с, *Вилн* л. 339б агната, така и *P M T U*, агньца *D S ОБ*), мышта ἡμίονιον ‘муленце’ (*3Цар* 1:33, 38, 44 мѣца *Арх* л. 248аб, мышча, *Вилн* л. 341аб мѣца, мѣца *P M T U D S ОБ*; *3Цар* 10:28 *Арх* л. 257а мѣцата, *Вилн* л. 358б мѣцата), коура ὀρνίθιον ‘пиленце’ (*3Цар* 2:46е *Арх* л. 250с коураѣтъ, *Вилн* л. 345б коураѣтъ, така и *P M T U D S*), към които ще трябва да добавим и незасвидетелстваното в лексикографските справочници сръна δорκάς ‘сърненце’ (*3Цар* 2:46е *Арх* л. 250с сернаѣтъ, *Вилн* л. 345б сернаѣтъ, така и *P M T U D S*, срънь *ГБ ОБ*). В общия протограф на *Арх* и *Вилн* се открива една употреба на относително местоимение с разширение *-то* (ижето), срв. *3Цар* 5:16 *Арх* л. 252а иѣто вѣахъ нѣ дѣломъ епѣ тѣв ѣрѣвон, *Вилн* л. 348б ижето вѣахъ нѣ дѣлѣ (вѣв всички останали извънхронографски преписи иже вѣахѣ, иже вѣахъ). Този пример допълва известните досега 51 подобни случая от преславски паметници¹⁰ и косвено свързва архетипа на *Арх* с източни старобългарски краища, в които процесът на настаняването на усилващата частица *-то* (от стар деиктичен местоименен корен) след относителните местоимения е бил доста напреднал (Славова 2005:69).

От лексикална гледна точка текстът на *Трета книга Царства* в *Арх* (*Вилн*) съдържа множество архаични и редки лексеми, *hарах* *legomena*, *прабългаризми*, сред които *кзнигъчии* (*3Цар* 2:46h *Арх* л. 250с *книгочи*, *Вилн* л. 345б *книгочи*, *P M* *книгъчии*, *T U D S ОБ* *книгчиа*; *3Цар* 4:3 *Арх* 251б *книгочиа*, *Вилн* л. 347а *книгочѣа*), *чинъ* (*3Цар* 4:21 *Арх* л. 251с *чинъ*, *Вилн* л. 347б *чинъ*, така всички ръкописи без *Г* *сѣчиненѣс*), *кръчагъ* (*3Цар* 5:11 *Арх* л. 252а *кръчагъ*, *Вилн* л. 348б *корчагъ*, така всички ръкописи без *P* *мѣръ*), *хорѣгъ* ‘коляно’ (*3Цар* 11:13 *Арх* л. 257б *хорѣгъ*, *Вилн* л. 359а *хорѣгъ*, така всички ръкописи без *Г* *скуптро*; *3Цар* 12:20

⁹ Вж. Библия 1871 *двѣ-тѣ каменны плочи*.

¹⁰ Четиридесет в *Шестоднева* на Йоан Екзарх, един в *Супрасълския сборник*, два в *Беседата против богомилите* на Презвитер Козма, четири в *Златоструя от XII в.* и четири в *Словото за Антихриста* на Иполит, папа Римски.

Арх л. 258d *χορσγвию*, *Вилн* л. 359a *χοροуγвию*; *3Цар* 11:31, 32, 35 *Арх* л. 257б *χορσговъ*, *χοροуγви*, *Вилн* л. 360a *χοροуговъ*, *χερσгви*, *χορσговъ*, така всички ръкописи без *Г* *скуптръ*, *скуптръ*). Сред германските заемки са *къвьль* ‘мярка за зърнени храни; крина’ (*3Цар* 5:11 *Арх* л. 252a *къвелъ* *пышеница* *κόρους*, *Вилн* л. 348a *къвелъ*, *ОБ* *мъръ*) и *шестаръ* ‘название на определен съд’ (*3Цар* 12:24h, *3Цар* 12:24i *Арх* л. 259a и *шестаръ* *медоу* *στάμνον*, *Вилн* л. 362б *шестаръ*, така всички ръкописи без *ОБ* *сѡсѡдъ*)¹¹. Употребата на *шестаръ* не е последователна, тъй като в *3Цар* 12:24i *στάμνος* се предава с *кръчагъ* (*Арх* л. 264с *корчагъ*, *Вилн* л. 362б *корчѡ*, *Р* *съсѡдъ*, *Г* *стомнѡ*) – за сравнение в *Осмокнижието* от състава на *Арх* (*Иzx* 16:33) *гръц.* *στάμνος* се превежда с *рѣчька* (л. 98с *рѣчкоу* *златоу*).

Съществена част са гърцизмите, които явно са затруднили славянският преводач и той ги е оставил непреведени, срв. *3Цар* 2:35f *акрσгъ* *ἄκραν* ‘горен край на стена, най-високата част на нещо’ (*Арх* л. 250с, *Вилн* л. 344a *ѡкрσгъ*, *Р* *М* *акрѡ*, *Г* *краи*, *ОБ* *олтаръ*), *3Цар* 5:11 *махаъ* *μαχίρ*, *μαχειρ*, *μαχαλ* ‘храна, продукти’ (*Арх* л. 252a *махаа*, *Вилн* л. 348б *махаа*, *Р* *М* *махаа*, *Г* *маχίρωμ*, *ОБ* *пищѡ*), *3Цар* 6:17, 18, 20 *давиръ*, *довиръ* *δαβίρ*, *δαβειρ* ‘Светая Светих на храма’ (*Арх* л. 252с *до* *довира*, *прѣ* *лицемъ* *давира*, *противоу* *давирови*, *Вилн* л. 349б *довира*, *давира*, *давирови*)¹², *3Цар* 6:31 *фиалъ* *вм.* *φλιαлъ* *φλιά*, *φλίη* ‘входна стойка, стълб (каса) за врата’ (*Арх* л. 252с *фиалы* *патеры*, *Вилн* л. 350a *фиалы* *патеры*, така и *МТ* *UDS*, *прагы* *ОБ*, *подвои* *Р*), *3Цар* 12:24f *χарака* *χάραξ* ‘1. градско укрепление, оградено място, укрепен лагер; 2. подпора, кол(че), прът, вършина’¹³ (*Арх* л. 259a *създа* *тоу* *ерокамъ* *χаракоу*, *Вилн* л. 362б *χаракъ*, така всички ръкописи без *Г* *огражденіа*, *ОБ* *оградъ*) – за сравнение във *Вмз* 20:19 *преводът* на *χάραξ* е *заврало* (*Арх* л. 160a *въ* *заврала* *εἰς τὸν χάρακα*), *3Цар* 21:40 *енѣдра* *ἐνέδρα* ‘засада’ (*Арх*

¹¹ *Шестаръ* е засвидетелствано в *Прохоровото сказание за живота и деянията на Йоан Богослов* по ръкопис от XV в. (Срезневский 3:1588) и в сръбския ръкопис на *Осмокнижието* и *Царства* от Крушедолския манастир (*3Цар* 12:24 *шестаръ* *медѡ*, Miklosich 1862–1865:1132). Заето чрез ствиснем. *sêhstâri* ‘мярка за силни тела’ или пряко от лат. *sextarius* ‘мярка, 1/6 част от мярка’ (Фасмер 4:433).

¹² В Светая светих – помещение с форма на куб, отделено с кипарисови врати, където веднъж годишно е влизал само първосвещеникът в Деня на очищението (умилостивяването).

¹³ Явно това второ значение е имал предвид преводачът по-нататък (*3Цар* 21:12), превеждайки *χάραξ* с *лѣствица*, срв. *Арх* л. 264с *приставите* *лѣствица* *градъ* и останалите ръкописи без *Г* *огражденіе*.

л. 265а се и ενερωϋ τὰ ἐνεδρα при мнѣ оуби, *Вилн* л. 373а енерϋ, *Р М* инедраѣ, *ОБ* сздъ) – в *Архивното Осмокнижие* срещу гръц. ἐνέδρα стоят славянските съответствия *застава*, *присада*, *развои*¹⁴, *3Цар* 21:41 *τελαμωνъ τελαμών* ‘превръзка, лента (за рана или на главата)’ (*Арх* л. 265а *ѡѡа* теломона ѡ очино его, *Вилн* л. 373а *ѡѡа* тѣло мое, така всички ръкописи без *ОБ* прахъ). Повечето запазени гърцизми са из областта на строителството (най-вече на Соломоновия храм), напр. *акроуѣгъ* ‘край на стена’, *давиръ* ‘вътрешното помещение, Светая Светих на Соломоновия храм’, *фмалъ* ‘стълб за врата, входна стойка’ или термини за укрепителни съоръжения (*харакъ* ‘оградено място, укрепление’) и военни действия (*енедра* ‘засада’). Други гърцизми са битови реалии, свързани с прехраната (*махалъ*) или аксесоари от облеклото (*теламонъ*). В някои случаи се забелязва различие в отделните книги на *Царства* в *Арх Вилн* по отношение на гърцизмите, напр. в *Първа книга Царства* гръц. ἄλσος, ἄλσωμα, ἄλσών ‘1. гора, дъбрава; 2. свещена гора, свято място, светилище’¹⁵ остава непреведено¹⁶, докато в *Трета книга Царства* е със славянско съответствие *мръзъкъ*¹⁷. В същото време обаче в текста на *Осмोकнижието* от *Арх* съответствието на гръц. ἄλσος, ἄλσωμα, ἄλσών е *сдъ* (веднѣж *дѣбрава*)¹⁸.

Старобългарският превод на *Трета книга Царства* изобилства с редки лексеми и *hарах legomena*, често пъти формирани по добре познати и продуктивни словообразователни модели. Напр. В *3Цар* 7:26 (40), 31 (45) щипците (клевещите), с които ковачите хващали нагорешения метал (гръц. θερμαστρίς), са назовани *теплици* (*Арх* л. 253с, *Вилн* л. 351б *тѡплица*, *теплица*, така всички ръкописи без *Р* *оу*кропыница, Библия 1871 *лопаты-тѣ*) по

¹⁴ ИНав 8:2 *Арх* л. 172с *заставъ*, ИНав 8:14 *Арх* л. 172d *заставъ*, ИНав 8:18 *Арх* л. 172d *застава*, ИНав 8:19 *Арх* л. 173а *застави*, Съд 9:25 *Арх* л. 189d *развоа*, Съд 20:29 *Арх* л. 197а *присадоу*.

¹⁵ В повечето от случаите става въпрос за езическата богиня на плодородието, любовта и войната Астарот (Астарта) и нейното светилище.

¹⁶ Срв. *1Цар* 7:3, 4 *Арх* л. 213d *алесы*, *алесы астарофовы* τὰ ἄλση, така всички ръкописи без *Г* *нетъканна*, *ОБ* *ган*; *1Цар* 12:10 *Арх* л. 216d *альсомъ тоїс ἄλσεσιν*, така и всички ръкописи, но с глоса *рекше мѣдномъ капищемъ*.

¹⁷ Срв. *3Цар* 15:13 *Арх* л. 261d *сътвори съворъ w мръзѣемъ ἐν τῷ ἄλσει*, *Вилн* л. 366б *мерзecemъ*, така всички ръкописи без *Г* *праздникъ храмоу мръзѣсти*, *ОБ* *капицъ*; *3Цар* 14:23 *Арх* л. 260d *сздаша ... ѡбразы мръскыа τὰ ἄлση*, така всички ръкописи без *Г* *ОБ* *капица*; *3Цар* 16:33 *Арх* л. 263а *мръзѣе ἄλσος*, *Вилн* л. 369б *мерзѣе*, така всички ръкописи без *Г* *тревнице*.

¹⁸ Срв. *Исх* 34:13 *Арх* л. 108б *сдды τὰ ἄлση*, *Вмз* 7:5 *Арх* л. 152б *доуѣравы τὰ ἄлση*, *Вмз* 12:3 *Арх* л. 155б *сдды τὰ ἄлση*, *Вмз* 16:21 *Арх* л. 158а *сддоуѣ ἄλσος*, *Съд* 3:7 *Арх* л. 185а *сддоуѣ тоїс ἄλσεσιν*, *Съд* 6:25 *Арх* л. 187б *сддъ ἄλσος*, *Съд* 6:28 *Арх* л. 187б *сддъ ἄλσος*, *Съд* 6:30 *Арх* л. 187б *сддъ ἄλσος*.

мотивиращото прилагателно *теплъ/топлъ* (гръц. θερμός, θερμή ‘топлина’) в съчетание със суфикс *-ица*. Така *теплица/топлица* се вписва в кръга на многобройните старобългарски съществителни от ж. р., носители на свойството или качеството на изходното прилагателно. А доколкото в средновековните текстове лексемата е позната само със семантика ‘топъл източник’ (Срезневский 3:948; Mikosich 1862–1865:997), в значение ‘щипци, клещи’ тя е семантичен *hapaх legomenon*. С наставката *-ица* е образувана и друга архаична лексема в старобългарския превод на Трета книга Царства – *веденица* ‘законна, главна жена’ (на цар Соломон) за гръц. γυνή ἄρχουσα, срв. 3Цар 11:3 *Арх* л. 257а *въ емоу женъ ведениць •џ• сотъ*, *Вилн* л. 358б *ведениць*, така и *Р М, Г* пропуск, *T U D S* *ведовиць*, *ГБ* *вдовиць*, *ОБ* *женъи начални*¹⁹. Обикновено мотивиращата дума, след която се прибавя суфикс *-ица*, е прилагателно (напр. *старица* < *старыць* < *старъ*, *горьница* < *горьнъ*) или съществително име (напр. *львица* < *львъ*, *грълица* < *гръло*, *дъщица* < *дъска*), рядко глагол (*оумъзвальница* < *оумъзвати*). Мотивиращата основа обаче е могла да бъде и причастие, напр. *небръгомница* ‘нелюбима жена’ (< сег. страд. прич. *небръгомъ* < *небръци*) във *Вмз* 21:15, 16 (*Арх* л. 160с *неверегомица*, *неверегомица*), към която ще трябва да добавим и *веденица* < мин. страд. прич. *веденъ* < *вести*, откъдето и значението ‘жена, която води, т. е. главна, законна’. Този архаичен словообразователен модел още в старобългарски е бил непродуктивен – неслучайно в руските преписи на *Книги Царства* от XIV–XVI в. *вм.* *ведениць* стоят преосмислените форми *ведовиць*, *вдовиць*, а в Библия 1871 *жены княгыни*. С друга обичайна наставка *-ъце* (в случая с умалително значение) е образувана лексемата *очъце* за гръц. ροιά, ροιή ‘нар’, назоваваща украшенията във формата на нар, които са покривали двете мрежи върху стълбовете на Соломоновия храм, срв. 3Цар 7:28 (42) *Арх* л. 253с *очець же баше* (*Вилн* л. 351б *вчець*, *ГБ* *очець*, *Г* *звннъць*, *ОБ* *шипковъ мѣданъхъ*, Библия 1871 *нарове*). Лексемата е семантичен *hapaх legomenon* – извън *Книги Царства* *очъце*, но в значение ‘змийско оченце’ (пръстенъ с *очъемъ змаевем*), е познато на сръбски паметник от 1442 г. (Miklosich 1858:№ 341; Miklosich 1862–1865: 548;

¹⁹ *Веденица* и в руски ръкопис на *Книги Царства* от 1538 г. (Срезневский 1:232; СРЯ 2:45–46) и в сръбски ръкопис от Крушелолския манастир от XVI в. (Miklosich 1862–1865:59), *ведовица* в ръкопис от XVI в. (Срезневский 1:232; СРЯ 2:45–46). Лексемата *веденица* е позната още на *Песен на песните* по български ръкопис от XVII в. и на *Переславло-Суздальската летопис* (Miklosich 1862–1865:59).

Срезневский 2: 859; СРЯ 14:105)²⁰. Гръц. ῥοιά, ῥοιή ‘нар’ се среща и в текста на *Осмъкнижнето*, включително и от състава на *Арх*, но там винаги се превежда със шипъка²¹ и никога с оцьце, което издава различни преводачески похвати. В старобългарски със суфикс -ло от глаголни основи се образуват съществителни от ср. р., означаващи оръдие на действието – този словообразователен модел е засвидетелстан в хапакса²² от 3Цар 7:49 οὔσαццало ‘щипка за гасене’ (*Арх* л. 253d свѣща и οὔсаццала злата, *Вилн* л. 352a οὔсаццала) с рядко срещания мотивиращ глагол οὔсацати ‘гася’ (Срезневский 3:1301). Както и при предходните два случая, лексемата е част от различните принадлежности, украсяващи Соломоновия храм. В случая обаче първообразът не е *Септуагинта*, където съответствието е ἐλαρυστρὶς ‘съд за преливане на течности или наливане на масло в лампа’, а латинският текст на *Вулгата*, срв. forcipēs aureos ‘златни щипки’ (‘щипки, клещи’ и в еврейския текст²³; Библия 1871 *клеци-тѣ отъ злато*). *Нарах legomenon* е прилагателното голѣмынъ, голѣмыни, определящо град Гаваон с оброчището и жертвеника, където Соломон се покланя след възцаряването си, срв. 3Цар 3:4 градъ его и големнѣи μεγάλη Γ (л. 334a) *U D S*, преосмислен неправилно в *Арх* л. 250d като грѣ галелѣи и във *Вилн* л. 346a като градъ галиленскы (*Библия* 1871 *голѣмо-то и високо мѣсто*). Суфиксът -нъ е изключително продуктивен в старобългарски, но не толкова често образуванието с него прилагателни имат за мотивираща дума прилагателно име. Според Brodowska-Honowska 1960:96–97 в класическите старобългарски паметници те са 26, напр. младънъ – от младъ, свободънъ – от свободъ, различънъ – от различъ и т. н., към които можем да причислим и голѣмынъ < голѣмъ.

Сред редките лексеми ще посоча възтръ ‘занаятчия, майстор’ за гръц. τέκτων, вж. 3Цар 7:2 (14), където възтръ мѣдъныи τέκτων χαλκοῦ ‘майстор

²⁰ Гръц. ῥοιά, ῥοιή - ‘нар’ се среща и няколко стиха по-напред (3Цар 7:6), но там старобългарският преводач не го е превел, срв. *Арх* л. 153a, *Вилн* л. 350b, *два попорѣ мѣданѣ δύο στίχοι роῶν χαλκῶν* (всички ръкописи без Г два чина цвѣтѣвъ мѣднѣиѣ, *ОБ* *два строки солѣаннѣиѣ мѣданѣи*).

²¹ Срв. *Изм* 28:33 (*Арх* л. 104c цвѣтѣща шипка), *Чис* 13:24 (*Арх* л. 135a ѿ шипокъ), *Чис* 20:5 (*Арх* л. 138c ни шипци), *Вмз* 8:8 (*Арх* л. 153a шипци) – така и в извънхронографските ръкописи на *Осмъкнижнето* (Срезневский 3:1593–1594) и в *Диалозите на Псевдо-Кесарий* (Милтенов 2006:238).

²² Лексемата не е зафиксирана в средновековни паметници, словоформа οὔсаццальница има само в *Книга на пророк Захария* по ръкописи с бележката на Упир Лихий (Miklosich 1862–1865: 1073; Срезневский 3: 1301; СЦРЯ 1874, 4:359).

²³ Вж. www.bibleist.ru

медникар²⁴ е бащата на Хирам²⁵ – според библейския разказ Хирам бил нает да наблюдава работата по храма на Соломон. Извън *Книги Царства* лексемата възтръ се среща още само в два ранни преводни паметника – *Шестоднева* в превод на Йоан Екзарх и *Беседите върху Евангелието* на Григорий Велики папа Римски, чийто славянски превод (от латински оригинал) е със западен чехо-моравски произход и възхожда към XI в.²⁶ (Миклошич 1862–1865:113; Срезневский 1:434; СРЯ 3:73; Slovník 7:352). С рядка употреба е инфинитивът затагнѣти²⁷ ‘затворя, заключа; склопя’ συσχεθῆναι (3Цар 8:35 *Арх* л. 254d *вънегда затагноути са ꙗвси*, *Вилн* л. 354a *затагнѣти са*, така и всички ръкописи без *Г оудръжати се*, Библия 1871 *когато ся небе-то затвори*), засвидетелстван с една фиксация в сръбски пролог (Миклошич 1862–1865:219) при наличието на непрефигираните форми *затазати*, *затазвати* в *Пандектите на Антиох* от XI в. (Миклошич 1862–1865:219; Срезневский 1:955; СРЯ 5:328).

Прави впечатление, че срещу едни и същи гръцки съответствия в *Трета книга Царства*, от една страна, и в *Осмокнижието* от *Арх Вилн*, от друга, стоят различни славянски преводи, срв.:

3Цар 12:24l στάμνος *корчагъ* (*Арх* л. 264c *корчагъ*, *Вилн* л. 362б *корчѧ*)
срещу Изх 16:33 στάμνος *ржчъка* (*Арх* л. 98c *рвчкоу*);

3Цар 12:24f χάραξ ‘оградено място, укрепен лагер’ *харакка* (*Арх* л. 259a *харакоу*, *Вилн* л. 362б *харакъ*)
срещу Втз 20:19 χάραξ *заврало* (*Арх* л. 160a *въ заврала εἰς τὸν χάρακα*);

3Цар 21:40 ἐνέδρα ‘засада’ *енедра* (*Арх* л. 265a *енероу*, *Вилн* л. 373a *енеръ*)
срещу *Осмокнижие* ἐνέδρα *застава*, *присада*, *разбой*;

1Цар 7:3, 4; 1Цар 12:10 ἄλσος, ἄλσωμα, ἄλσών ‘гора, дъбрава; светилище’ *альсъ* (*Арх* л. 213d *алесы*, *алсы астарофовы*, *Арх* л. 216d *альсомъ*), 3Цар 15:13, 3Цар 14:23, 3Цар 16:33 ἄλσος *мръзъкъ* (срв. *Арх* л. 261d *ω мръзѣемъ*, *Вилн*

²⁴ Вътръ мѣдънии във всички извънхронографски преписи, включително и в ръкопис от Крушедолския манастир от XVI в. (Miklosich 1862–1865:113) без *Арх* л. 253a *коузнецъ мѣдънии*, *Вилн* л. 350б *кззнецъ мѣдънии*, *Г дѣлатель мѣдъи*.

²⁵ Хирам е цар на Тир по времето на царете Давид и Соломон.

²⁶ Най-ранният оцелял препис е руски от XIII в. (РНБ, Пог. 70).

²⁷ С една фиксация в сръбски пролог (Miklosich 1862–1865:219) при наличието на непрефигираните форми *затазати*, *затазвати* в *Пандектите на Антиох* от XI в. (Miklosich 1862–1865:219; Срезневский 1:955; СРЯ 5:328).

л. 366б мерзецемь; *Арх* л. 26од мръскыа, *Арх* л. 263а мръз'кое, *Вилн* л. 369б мерзкое) срещу *Осмокнижие* ἄλσος, ἄλσωμα, ἄλσών = садъ (веднъж дѣбрава);

3*Цар* 7:28 (42) ροιά, ροιή 'нар' очець (*Арх* л. 253с очець, *Вилн* л. 351б вчець) срещу *Осмокнижие* ροιά, ροιή 'нар' шипъка.

Тези, а и други подобни съответствия водят до предположението, че първите осем старозаветни книги и *Книги Царства* в *Арх* (*Вилн Вари*) представят различни преводи (редакции, текстови версии) и вероятно възхождат към два различни източника, от които са били заети при съставянето на архетипа на хронографския сборник.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- | | |
|-----------------------|---|
| Библия 1871 | Библия сиречь Священного Писание на Ветхий и Новый Завет.
Цариград: В книгопечатницѣ-тѣ на А. Х. Боджияна, 1871 |
| Димитров 1990 | <i>Димитров П.</i> Изборниците на цар Симеон. – Литературна мисъл, 1990, № 7, с. 3–16 |
| Дунков 1991 | <i>Дунков Д.</i> Среднобългарският препис на книгите Царства от XIV в. – Die Slawischen Sprachen. Bd. 28, 1991, S. 27–41 |
| Истрин 1893 | <i>Истрин В.</i> Александрия русских хронографов. Москва, 1893 |
| Истрин 1920 | <i>Истрин В.</i> Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1. Текст. Петроград, 1920 |
| Истрин 1922 | <i>Истрин В.</i> Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2. Греческий текст “Продолжения Хроники Георгия Амартола по Ватиканскому списку”. Петроград, 1922 |
| Милтенов 2006 | <i>Милтенов Я.</i> Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006 |
| Славова 2005 | <i>Славова Т.</i> Старобългарските релативи в исторически аспект. – Palaeobulgica/Старобългаристика, 2005, 4, с. 64–74 |
| СВПЯ 1998, 2005, 2006 | Словарь возрожденного прусского языка: прусско-русский, русско-прусский, 1998, 2005, 2006 (http://languages.garshin.ru) |
| Срезневский 1–3 | <i>Срезневский И.</i> Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 1–3. Санкт Петербург, 1893–1903 |
| СРЯ 1–26 | Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 1–26. Москва, 1975–2002 |
| СЦРЯ 1847 | Словарь церковно-славянскаго и русскаго языка, Сост. Втором отделением Императорской Академии Наук. Санкт Петербург, 1874 |
| Трендафилов 2010 | <i>Трендафилов Х.</i> Младостта на цар Симеон. София, 2010 |
| Фасмер 1–4 | <i>Фасмер М.</i> Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. Москва, 1986–1987 |

- Brodowska-Honowska 1960 *Brodowska-Honowska M.* Słowotwórstwo przymiotnika w języku starocerkiewno-słowiańskim. Kraków-Wrocław-Warszawa, 1960
- Brooke, McLean, Thackeray 1927 *Brooke A., N. McLean, H. Thackeray.* The Old Testament in Greek, according to the text of Codex Vaticanus. Vol. 2. Cambridge, 1927
- Dunkov 1995, 42 *Dunkov D.* Die Methodbibel. Die Bücher der Könige. Das erste Buch Samuel. – Die Slawischen Sprachen. Band 42, 1995
- Dunkov 1995, 45 *Dunkov D.* Die Bücher der Könige. Das zweite Buch Samuel. – Die Slawischen Sprachen. Band 45, 1995
- Dunkov 1996, 47 *Dunkov D.* Die Bücher der Könige. Das erste Buch der Könige. – Die Slawischen Sprachen. Band 47, 1996
- Dunkov 1996, 48 *Dunkov D.* Die Bücher der Könige. Das zweite Buch der Könige.– Die Slawischen Sprachen. Band 48, 1996
- Janger 1839 *Janger J. N.* Vetus Testamentum Graecum Juxta Septuaginta Interpretes. Parissis, 1839
- Miklosich 1858 *Miklosich Fr.* Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii. Viennae, 1858
- Miklosich 1862–1865 *Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico - graeco - latinum. Vindobonae, 1862–1865
- Miklosich 1886 *Miklosich Fr.* Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen. Wien, 1886
- Rahlfs 1962 *Rahlfs A.* Septuaginta sacra, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart, 1962
- Slovník 1–52 *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae.* Hl. red. J. Kurz. Praha, 1958–1996
- Swete 1887 *Swete H. B.* The Old Testament in Greek, according to the Septuagint. Vol. 1. Cambridge, 1887
- Tischendorf 1856 *Tischendorf C.* Vetus Testamentum Graece. Vol. 1. Lipsae, 1856
- Thomson 1998 *Thomson F.* The Slavonic Translation of the Old Testament. – In: Interpretation of the Bible. Ljubljana, 1998, p. 605–920

Съкращения:

Втз	Пета книга Моисеева – Второзаконие
гръц.	гръцки
Изх	Втора книга Моисеева – Изход
ИНав	Книга Иисус Навин
МДА	Московская духовная академия
РГБ	Российская государственная библиотека, Москва
РНБ	Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург
ствиснем.	старовисоконемски
Съд	Книга Съдии
Цар	Книга Царства
Чис	Четвърта книга Мойсеева –Числа

**THE FIRST BOOK OF KINGS AS PART OF THE ARCHIVAL
CHRONOGRAPH (PRELIMINARY OBSERVATIONS)**

Tatyana Slavova

The article studies the *First Book of Kings* as part of *The Archival Chronograph* – a Russian manuscript from the 15th century (RGADA, Moscow, f. 181, № 279/658). The text of this biblical book, which was undoubtedly part of *The Archival Chronograph*, is analyzed in comparison both with the Greek text and the Slavonic copies which go beyond the content of *The Archival Chronograph*. Some preliminary observations are made concerning the dating of the Slavonic translation. The article explores the following features: mistaken numbers due to Cyrillic transcription of original Glagolitic translation, mistaken meaning of a Greek text, a rare lexeme (взтръ τέκτων, веденица γυνή ἄρχουσα, затагнѣти συσχεθῆναι), lexical and semantic hapax legomena (ουσαцало forcipis, голѣмьнъ μέγας, теплица θερμαστρίς, очьце ροιά, ροιή), proto-Bulgarian words (кзнигъчии, чинъ, кръчагъ, хоръгъ), German borrowings (кзбѣль κόρος, шестарь στάμνος), untranslated Greek words (ακρογъ ακραῖος, давиръ, довиръ δαβιρ, δαβειр, φλιαлъ φλιή, χαρκα χάραξ, енедра ἐνέδρα, τελαмонъ τελαμών). The most prominent morphosyntactic features include the usage of the demonstrative pronoun as a definite article (кырижалѣ же те вѣста завѣта πλάκες τῆς διαθήκης), the consistent use of declension *-nt-* (агна ἄρνιον, мьшта ἡμιόνιον, когъра ὀρνίθιον and the unknown so far сьна дорκάς), as well as the relative pronoun ending in *-то* (ижего).

КНИГА ИЗХОД ОТ ЦАР СИМЕОНОВИЯ (ГРИГОРИЕВ) ИСТОРИЧЕСКИ
СБОРНИК (текстологични особености по Архивски препис от XV век)

Грета Стоянова (Шумен)

Съвременната представа за книжовния разцвет на България през епохата на т. нар. *Златен век* не би била пълна без *Архивския хронограф* (=Арх.) или *Цар Симеоновия исторически сборник*¹. В настоящото изложение ще се коментират частично някои текстологични особености в кн. *Изход* (=Изх.) от този сборник по руския препис от XV век (РГАДА, Москва, ф. 181, № 279/658, XV в., 540 л., руски ръкопис, писан с полуустав в две колони по 40 реда²).

Наблюдават се разлики в текста на Архивския препис на кн. *Изход* спрямо съвременната ни представа за този библейски текст, например според българския Синодален превод (=Синод.): промяна в поредността на глави и стихове; повторение на някои отрязъци и изпускане на други части с различен обем (от цели глави до отделни стихове и думи); промени на определени думи и изрази. Всички тези особености в текста на кн. *Изход* могат да се определят като редакторска намеса. Сред текстологичните особености на Архивския препис на кн. *Изход*, поместена от л. 89об до л. 111, могат да се открият няколко по-интересни.

Текстът следва поредността на днешния библейски, но се наблюдават някои **непоследователности и повторения на фрагменти** в Архивския препис на кн. *Изх.*, чиято поредност е следната:

- на л. 109 започва гл. 36 от кн. *Изход* и текстът свършва до средата на стих 8, (съдържанието представя организирането на работата на Веселиил и Аголиав, и всички мъдри мъже по изграждането на първия храм);

- продължава с *Изх.* 39:1 до *Изх.* 39:31 на л. 109об (съдържанието включва описание на облеклото на първосвещеника Аарон: материалите за изработка, ефода, нагръдника, 12-те камъка, връхната риза на ефода, хитона, кидара, пояса, плочицата венец за кидара);

- на л. 109об текстът се връща към втората половина от прекъснатия стих 8 от 36 глава, продължава до 36:9, следва текст от *Изх.* 36:10, където обаче се забелязва по-свободно предаване на съдържанието - със съкращения

¹ По-подробни археографски данни за четирите преписа на Цар Симеоновия исторически сборник (ф. 181, № 279/658; Варшавски, Народна библиотека, BOZ sim. 83, края на XV в.; Вилнюски, Библиотека на Литовската академия на науките, Ф. 19 N 109, XVII в.; Петербургски, РНБ, № 1454, XVI в.) и за изследователския интерес, както и историософската концептуалност на сборника, виж: *Трендафилов Х.* Екскурс I. Хронографът от 921 г.: юдейски, римски, български или цар-Симеонов? – В: *Трендафилов Х.* Младостта на цар Симеон. София, 2010, с. 57-76.

² Археографските данни се цитират по: *Славова Т.* Библейското Осмокнижие в състава на Архивния хронограф. - *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, 34, 2010, 3, с. 26.

и редакции (съдържанието представя изграждането на покривалата на скиинята, гредите за скиинята, завесата);

- текстът продължава с повторно изписване на *Иzx.* 35:33 до *Иzx.* 36:8 на л. 110, (съдържанието отново е за заповяданото на Веселиил и Аголиав и организирането на работата по изграждането на храма);

- следва повторно връщане към *Иzx.* 39:1 (на л. 110) до *Иzx.* 39:31 (тук в повторения стих 39:6 на л. 110 се забелязват разночетения, например употребено е „*смарагдови*” вместо „*ониксови*”, както е в първоначалното изписване на същия текст от 39:6 на л. 109) (съдържанието е вече познато - за свещените дрехи на Аарон);

- след това е поместен текст, продължаващ от втората половина на 8 стих на *Иzx.* 36:8 (л. 110об) до *Иzx.* 36:11 (за покривалата на Скиинята);

- следващият текст започва от средата на *Иzx.* 38:26 до *Иzx.* 38:29, (където става въпрос за част от изчисляването на употребения метал в скиинята);

- а след това продължава със съкратен вариант на текста на *Иzx.* 39:32-43 (за това как Моисей разглежда и благославя извършената работа по скиинята);

- и завършва с 40:38 на кн. *Иzx.* (описва се издигането на скиинята и освещаването ѝ).

Може да се предположи, че повторените части свидетелстват за паралелно използване на два първообраза за съставянето на Арх. препис. Възможно е да се допусне и преднамерено повторно изписване. Това би означавало, че съставителят явно е акцентирал върху три момента от кн. *Изход*: върху работата по организирането на изграждането на храма, върху количеството на употребения материал при неговото изграждане и върху описанието на свещеническите дрехи на Аарон. Тези акценти обаче не хармонират идеологически с други характеристики на Арх. препис на кн. *Иzx.*, а именно с пропуските. Невключените части от библейския текст насочват към преднамерено изпускане, вероятно също идеологически мотивирано. Интересно е да се проследи съдържанието на липсващите части, защото те могат да представят възгледите и предпочитанията на съставителя на Арх. препис на Цар Симеоновия исторически сборник.

От пълния библейски текст на кн. *Изход* са забелязани следните пропуски, които са описани в по-голямата си част и от първите изследователи по полетата на самия Арх. ръкопис:

- липсва 8:17 (повтаря съдържанието на предходния стих, където Господ казва чрез Моисей на Аарон да простре ръката си и да удари с тоягата си земята, за да се появят мушици по цялата Египетска земя);

- началото на 8:28 (фараонът обещава да пусне евреите в пустинята, за да принесат жертва на Господ);

- липсва почти целия 10:26, от който присъства само началото (евреите искат да вземат със себе си в пустинята и стадата си, за да принесат от тях жертва на Господ);

- липсва 18:14 (Иотор, тъстът на Моисей, се чуди какво прави Моисей с народа и защо само той е седнал);

- липсва 21:17, чието съдържание в Синод. е „който хули баща си и майка си непременно да се умъртви”;

- от 21:24 липсва следната част: „зъб за зъб”;

- липсва 22:12, чието съдържание според Синод. е: „ако ли го откраднат от него, длъжен е да заплати на стопанина му”;

- липсва втората половина на 22:23;

- липсва от 22:24-31, където става въпрос за това, че Господ ще разпали гнева си срещу престъпниците наредбите му. Липсващото съдържание представя и част от наредбите, които Бог дава за наказанията на различни престъпления спрямо бедните, за отношението към началниците и съдиите, за навременното поднасяне на даровете за Господ и завършва със забраната на Господ да се яде месо, разкъсано от звяр;

- липсва 23:22 („Но ако слушаш внимателно гласа му, и вършиш всичко каквото говоря, тогава аз ще бъда неприятел на твоите неприятели и противник на твоите противници.”);

- липсва 25:34-35 – за устройството на светилника;

- липсва 28:23-28 - за изработката на нагръдника за свещеника;

- липсва 32:9 – където Господ казва на Моисей, че народът му е твърдоглав;

- от 35 глава липсва 8 стих (за маслото за осветление, ароматите, мирото, каденето);

- липсва 35:16-18 стих (= както е в Септ.) - за олтара и коловете на скинията;

- липсва цялата 37 глава, в която се описва направата на ковчегата на Завета (37:1-5), умилостивилището (37:6-9), масата за присъствените хлябове (37:10-16), златният светилник и принадлежностите му (37:17-24), кадилният олтар (37:25-28), маслото за помазване и тамянът (37:29);

- липсва и 38:1-25, където се описва направата на медния жертвеник и на двора;

- липсва 40:7-8 – за умивалника и покривалото на входа;

- липсва 40:11 – за помазването на умивалника;

- липсва 40:20 – за окачването на покривалото на входа на скинията;

- липсва 40:30-32 – за умивалника и за измиването в него.

Явно е, че представената поредност на текста и предимно пропуските може да са в резултат на целенасочена редакторска намеса в съдържанието. Някои изпускания могат да се обяснят с факта, че на определени места текстът в *Библията* се повтаря и чрез изпускането на такива моменти се избягва тавтологията и библейският разказ става по-последователен. Особено симптоматично, обаче, е **невключването на цялата 37 глава с информацията в нея за устройството на кивота, съхраняващ най-важните материални свидетелства за Господ**. Повторенията може да се дължат на обркъани листи в

първообраза на преписването, но тъй като отрязъците са с различна големина и обем, по-вероятно е това да е в резултат на **едновременното използване на два източника/първообраза** при преписването на Арх. За това, обаче, може да се съди със сигурност след сравнение с останалите преписи, с които в момента не разполагам.

На пръв поглед между повторно включените откъси се наблюдават и някои разлики, чието подробно изследване може да разкрие още факти от технологията на преписването и съставянето на Арх. сборник. Например от гл. 10 стих 22 е изписан два пъти един след друг - на л. 94об: **и простре роуцѣ свои Моисей на нѣбо и въ тма и мъгла по всеи земли египетстѣи всежемаа тма. простерѣ Моисей роуцѣ на нѣбо и въ тма и мъгла и дымъ по всеи земли египетстѣи, три дни**. Подчертаното посочва разликите, които също могат да насочат към едновременно използване на два различни източника. По-видими са тези разлики например в повторения откъс от 39 глава и в частност на *Иzx.* 39:10-13 в рамките на два съседни листа – 109об и 110. Неговото съдържание включва изброяването на 12-те камъка, които се поставят върху нагръдника на първосвещеника като символ на 12-те еврейски племена. За илюстрация се цитира само този кратък текст (спазени са редовете в ръкописа) като във втория откъс са подчертани разликите за по-голяма нагледност:

Иzx. 39:10-13, Арх., л. 109b-109c	Иzx. 39:10-13, Арх., л. 110b
... и съшиша с ни ^м .// шъвенѣ по камыкоу• чѣтырми рѣды рѣдъ камыка сардишъ• мазишнъ• имарагдъ• сими единъ рѣдъ• рѣдъ втории андракосъ• спифиросъ• насисъ• рѣдъ же третии• сими лоугиришнъ• ахити• амефоустисъ• рѣдъ же четвѣртын• хроуосолифисъ• вилиришнъ• нихишно• во съшиша с нимъ• <u>швенѣ</u> по камыкоу• чѣтырми рѣды• рѣдъ камыка сардишнъ• мазнано• зморагдъ• съ сими единъ рѣдъ• рѣдъ же втории анфѣракъ• поуфрови• снаспи• рѣдъ же третѣи• сими лигоуришнъ• ахити• амефоустъ• рѣдъ же четвѣртынъ• хросолифосъ• вилиришнъ• шнихишнъ• ...

За сравнение названията на камъните в същият текст според Вулгата (=Вулг) и Септуагинта (=Септ.), където съответният текст е поместен в *Иzx.* 36:17-20, изглеждат така:

Вулг. ³ , Exodi, 39:10-13	Септ. Изх. 36:17-20	Иzx. 39:10-13, Арх., л. 109b-109c	Иzx. 39:10-13, Арх., л. 110b
sardius	σάρδιον	сардишъ	сардишнъ
topazius	τοπάζιον	мазишнъ	мазнано
zmaragdus	σμάραγδος	имарагдъ	зморагдъ

³ Biblia Sacra iuxtaVulgatam versionem. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.

carbunculus sapphyrus iaspis	ἀνδραξ σάπφειρος ἰασπις	андракосъ спифиросъ насиисъ	анфѣраксъ поѣфрови снаспи
ligyrius achates amethystus	λιγύριον ἀχάτης ἀμέθυστος	логѣриωνъ ахити амѣфоустисъ	лигоѣриωνъ ахити амѣфоустъ
chrysolitus onychinus berillus	χρυσόλιθος βηρύλλιον ὄνυχιον	хроѣсолифисъ внириωνъ нихиωно	хросолифосъ внириωνъ внихиωνъ

Разликите в названията на скъпоценните камъни е интересна и тя може да отведе към направеното вече предположение за едновременното използване на два източника от различни редакции или езици при съставянето или при преписването на *Арх.* Това, разбира се, е само работна теза, която в предстоящи изследвания може да се потвърди или отхвърли.

Коментираният откъс може да се съпостави с откъса на Епифаний за 12 камъка в Симеоновия избоник от 1073, където е спазен същият ред на изброяването на камъните и се наблюдават различни варианти на имената им. Предаването на имената на 12-те камъка потвърждава общото наблюдение, че всъщност имената като цяло, както личните, така и нарицателните в *Арх.*, и въобще в различни ръкописи и издания на *Библията*, се срещат в много варианти⁴ и се влияят в различна степен от съответния първоизточник.

Повторно изписаните текстове (все пак не трябва да се изключва и възможността за преднамереност) дават основание да се предположи паралелно използван друг източник при създаването на *Арх. сборник*. Засага не може да се определи точно дали това е станало още през X век в България или е следствие от работата на руския книжовник през XV век.

Посочените особености на *Арх. препис* може да са показателни за текста, от който е направен *Арх. препис*, за разпределението на текста върху листите на първоизточника и т. н. Посочените повторения могат да са в помощ при предпочитането на един измежду няколко възможни прототипа на *Арх. препис* и при изясняване стемата на поява и на разпространение на преписите. Тези факти трябва да се имат предвид и да се коментират в контекста на особеностите на целия *Арх. сборник* или в частност - само в превода на *Осмокнижието*.

В 19-та глава на кн. *Изход*, където се описва как Моисей се възкачва на Синайската планина, за да говори с Господ, се открива **промяна** в библейския текст, която може би трябва да се свърже и с други подобни в *Арх. препис* на *Цар Симеоновия исторически сборник*. На л. 99об в *Арх. препис*, в рамките на *Изх.*

⁴ Така например особено характерно за *Арх. препис* е предаването в много случаи на името на първожреца Аарон като **Аרון**.

19:3, Господ извиква Моисей от **небето**, докато в познатия ни текст на *Синод.*, *Септ.* и *Вулг.* – Господ призовава Моисей от **планината**.

Кн. Изх., Арх., Л. 99d	Кн. Изх., Септ. ⁵	Кн. Изх., Вулг. ⁶	Кн. Изх., Синод.
19:3: Моисѣ же възлезе на гороу вѣѣю• и възва ѣ бгѣ ѿ небсе глѣ• се глн домоу ѡковлю• и повѣжъ снѡмъ инлѣвымъ,	19:3 καὶ Μωϋσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ. καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ὄρους λέγων Τάδε ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ἰακωβ καὶ ἀναγγελεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ.	19:3 Moses autem ascendit ad Deum vocavitque eum Dominus <u>de monte</u> et ait haec dices domui Iacob et adnuntiabis filiis Israhel	19:3 А Моисей възлезе при Бога (на планината), и Господ извика към него <u>от планината</u> , думайки: тъй кажи на Иакововия дом и възвести на Израилевите синове:

Цитираната разлика може да се стори незначителна, но тя би могла да отпрати към по-различно внушение на стиха, а оттам и на библейския текст, и на старозаветната представа за Господ - а именно, че Господ не е слизал на земята (на планината), а е разговарял с Моисей от небето. Като че ли се подчертава дистанцираността или липсата на контакт между Моисей и Бог и липсата на контакт между Бога и земята. Това разбира се може да се отнесе към схващанията на дуалистични учения, които проповядват, че Бог не трябва да се свързва със земното, а само с небесното царство, т. е. внушава се разграничаването на божественото от земното. Тази особеност на текста кореспондира с пропуската на цялата 37-ма глава от кн. *Изход* в *Арх.*, където се говори за изграждането на кивота, съхраняващ най-важните материални свидетелства за Господ: двете плочи с десетте Божии заповеди, жезъла на Аарон и златна стомна с манна, с която евреите са се хранели по време на пътуването си към Обетованата земя. Значението на кивота за еврейския народ е огромно и поради силата му, която се оказва мощно оръжие. В *Библията* обаче, както е известно, се дава противоречива информация за изработването на кивота: в *Изх.* 37:1, се казва, че Веселеил е изработил ковчега, а във *Втор.* 10:1-4 се говори за ковчега, който е изработен от Моисей. Ковчегът на Завета се приема за божии престол, на който Бог пребивава (4 *Цар.* 19:15; 1 *Парал.* 13:6) и се явява (*Лев.* 16:2). Тук Господ известява и Своята воля (*Чис.* 7:89). Невключването на този емблематичен текст в *Арх.* всъщност премълчава най-важните свидетелства за евреите относно Божието пребиваване на земята и е симптоматично за възгледите на съставителя на сборника, които в случая могат да се определят и като антиюдейски. В рамките на останалите промени в текста в по-общ план тези

⁵ Текстът на *Септуагинтата* се цитира по: Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 1979.

⁶ Biblia sacra iuxta Vulgatam ...

внушения отвеща към характерните за дуалистичните възгледи противопоставяния между материално/земно и нематериално/божествено и напомнят за схващанията на богомилите, за които е характерен негативизмът към старозаветния Бог.

Към тези разсъждения може да се добави и още една особеност на *Арх.* в *Изх.* 34:10, където е пропусната думата „чудеса” като определяща делата на Господ: л. 108, *Изх.* 34:10 : и рече **ГБ** кѣ **Моисею**• се азъ полагаю **товѣ** завѣтътъ **прѣ** всеми людми своими• сътворю велика и преславнаа (?) **яко же не бѣ**аше по всеи земли• ни во **всѣ** странѣ• и **оузр**атъ вси людие в нихъ же ты еси делеса **гнѣ**, **яко чюд**на сѣтъ• **яже азъ** сътворю **товѣ**. Изпускането на думата, най-вероятно „чудеса” според синодалния вариант на *Библията*, може да е съвсем случайна, но може и да насочи преднамерения читател към възможно дуалистично/богомилско внушение. Това предположение трябва да се подкрепи от още факти, които вероятно ще се открият в други библейски книги от *Арх. сборник*.

Още една промяна в текста - *Изх.* 34:28-29, *Арх.*, л. 108об - води към разколебането на представата за слизането на Бог на земята и „развенчаването” на старозаветния Бог, както и на произхода на 10-те заповеди върху плочите. Според текста в *Арх.* плочите са написани от Моисей, а не от Господ, както е в *Синод.* Интересното е, че в *Септ.* и *Вулг.* всъщност не е подчертано точно кой е написал тези заповеди, а там само се подразбира. В *Синод.* изписването на Декалога е представено несъмнено като дело на Господ. В кн. *Изход* от *Арх.*, обаче, написването на заповедите на двете плочи съвсем ясно е представено като дело на Моисей. Това явно разколебава от една страна божествения произход на заповедите, от друга подсказва, че Бог е дистанциран от земното и поради това не би могъл да изпише заповедите. Ето съпоставка на коментиранияте текстове:

Арх., Л. 108об, Изх.34:28-29	Септ., Изх. 34:28-29	Вулг., Изх. 34:28-29	Синод. ⁷ , Изх.34:28-29
28. и бѣ тамо Моисѣи прѣ гнѣ • м • днѣ • и м • нощѣи • хлѣба не адъ ни воды пиѣ• и въписа Моисѣи (!) на дѣсѣтѣ словеса завѣта ѣ	(28) καὶ ἦν ἐκεῖ Μωϋσῆς ἐναντίον κυρίου τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. ἄρτον οὐκ ἔφαγεν καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπινεν. καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπὶ τῶν πλακῶν τῆς	[28] fecit ergo ibi cum Domino quadraginta dies et quadraginta noctes panem non comedit et aquam non bibit et scripsit in tabulis verba foederis decem	(28) И Моисей стоя там с Господа четиридесет дена и четиридесет нощи без да яде хляб или да пие вода. И <i>Господ</i> написа на плочите думите на завета. <i>Десетте</i> заповеди. (29) И

⁷ Библия или Священото писание на Стария и Новия завет. Вярно и точно преведена от оригинала. София, 1924.

соῦτ' слова • 29. слезе же Моисеи съ горы и ѡбѣ дъсцѣ въ роукоу Моисѣиноу • Моисѣи же не ведаше яко прославило сѧ єсть ѡбличїе лица плоти его Ѣгда глѧше к немоу Моисѣи(!)•	διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους. (29) ὡς δὲ κατέβαινε Μωυσῆς ἐκ τοῦ ὄρους, καὶ αἱ δύο πλάκες ἐπὶ τῶν χειρῶν Μωυσῆ. καταβαίνοντος δὲ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδοξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ.	[29] cumque descenderet Moses de monte Sinai tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei	като слизаше Моисей от Синайката планина, държащ двете плочи на заявлението в ръката си, при слизането си от планината Моисей не знаеше, че кожата на лицето му блестеше понеже бе говорил с Бога.
--	---	---	--

Друга съществена разлика с познатия днес библейски текст е особено впечатляваща. Става въпрос за популярния текст на Декалога, който има изключително важно място в юдейската и християнската идеологии. Всеизвестно е, че Десетте Божии заповеди имат специален статут сред всички други старозаветни закони, защото само те са "написани с Божи пръст" (Изм. 31:18) и са поставени в ковчега на Завета (Изм. 25:21)⁸. Заповедите на Декалога са уникални и за епохата си, защото свързват служенето на Бог не с обреди, а със спазването на етически норми⁹.

В Декалога по принцип се разграничават два основни момента: заповеди, които регламентират отношението Бог - човек и заповеди, които се отнасят до отношенията между хората¹⁰ - в семейството и в обществото. В *Арх.* текстът на Декалога показва някои съществени разлики. В *Изм.* 20:5 уточнението, че Бог наказва не всички, а само тези, които го мразят, **липсва**. т. е. внушението на този стих в *Арх.* препис е, че Бог наказва всички по принцип, без значение дали го мразят или не. Това *де факто* логически може да постави под въпрос справедливостта на старозаветния Бог. Не е пълен и стих 7 от Декалога - в него уточнението, че Господ няма да остави ненаказан този, който изговаря името Му напразно, също липсва. За прегледност се представят паралелно текстовете от *Арх.*, *Септ.*, *Вулг.* и *Синод.* като липсващият текст от *Арх.* се в подчертава в останалите.

Арх., л. 100, Изм.	Септ.	Вулг.	Синод.
20:2 Азъ єсмь гъ вгъ твои• изведыи	(2) Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις	[2] ego sum Dominus Deus tuus	[20:2] Аз съм Господ, Бог твой,

⁸ Виж: <http://translate.google.bg/translate?hl=bg&langpair=en|bg&u=http://en.wikipedia.org/wiki/Decalogue>

⁹ Виж електронното издание: Из "Библиологического словаря" священника Александра Меня. http://krotov.info/spravki/essays_bible/02_christ_trad_vz/zakony_dekalog.html

¹⁰ Протоиерей Александр Мень. Декалог, или Десять заповедей. <http://azbyka.ru/dictionary/08/dekalog.shtml>.

<p>τῆ γῆ ζεμλᾶ египетскыя и γῆ δομῷ ραβοτῆαγο•</p>	<p>ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας.</p>	<p>qui eduxi te de terra Aegypti de domo servitutis</p>	<p>Който те изведох от египетската земя, от дома на робството;</p>
<p>20:3 да не βουδῶτῆ βῆι ини тоλῆ• ραзвѣи мене</p>	<p>(3) οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.</p>	<p>[3] non habebis deos alienos coram me</p>	<p>[20:3] да нямаш други богове, освен Мене.</p>
<p>20:4 Не сътвори собѣ коумирѣ• ни всего ωбычаа иже на нῆси горῆ εἰκο на ζεμλι долῆ• и εἰκο вῆ водахῆ исподи подῆ ζεμлею•</p>	<p>(4) οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ ουρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασι ὑποκάτω τῆ γῆς.</p>	<p>[4] non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra</p>	<p>[20:4] Не си прави кумир и никакво изображение на онова, що е горе на небето, и що е във водата под земята;</p>
<p>20:5 да сᾶ непоклониши имῆ• ни да послоужиши имῆ• азῆ εсмῆ γῆ βῆтῆ твои и ревнительῆ• Ὡδα грῆху ωτῆ на чада до третьаго• и четвертаго рода•</p>	<p>(5) οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς. ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεός ζηλωτής ἀποδοῦν ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς <u>τοῖς μισοῦσίν με</u></p>	<p>[5] non adorabis ea neque coles ego sum Dominus <u>Deus</u> tuus fortis zelotes visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum <u>qui oderunt me</u></p>	<p>[20:5] не им се кланяй и не им служи, защото аз съм Господ, Бог твой, <u>Бог</u> ревнител, Който за греха на бащи наказвам до трета и четвърта рода децата, които <u>Ме</u> <u>мразят</u>.</p>
<p>20:6 творми мῆтῆ вῆ тысащῆ любѣщимῆ ма• и снабдѣшимῆ заповѣди моа•</p>	<p>(6) καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου.</p>	<p>[6] et faciens misericordiam in milia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea</p>	<p>[20:6] и Който показва милост до хилядно коляно към ония, които Ме обичат и пазят Моите заповеди.</p>
<p>20:7 да не приложиши мене γᾶ βῆтῆ твоего кῆ безῆмноμῆ</p>	<p>(7) οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ. οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ κύριος τὸν <u>λαμβάνοντα τὸ ὄνομα</u> <u>αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ.</u></p>	<p>[7] non adumes nomen Domini Dei tui in vanum <u>neque</u> <u>enim habebit</u> <u>insontem Dominus</u> <u>eum qui adumpserit</u> <u>nomen Domini Dei</u> <u>sui frustra</u></p>	<p>[20:7] Не изговаряй напрасно името на Господа, твоя Бог, <u>защото Господ</u> <u>няма да остави</u> <u>ненаказан оногova,</u> <u>който изговаря</u> <u>името Му напрасно.</u></p>
<p>20:8 помнῆ дῆтῆ сῆботныи• и ωсвῆщани•</p>	<p>(8) μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζειν αὐτήν.</p>	<p>[8] memento ut diem sabbati sanctifices</p>	<p>[20:8] Помни сῆботния ден, за да го светиш;</p>

<p>20:9 ШЕШТЪ ДНИ ДѢЛАЕШИ, ДА СЪТВОРИШИ ВСА ДѢЛА СВОА.</p>	<p>(9) ἐξ ἡμέρας ἐργᾶ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου:</p>	<p>[9] sex diebus operaberis et facies omnia opera tua</p>	<p>[20:9] шест дена работи и върши (в тях) всичките си работи;</p>
<p>20:10 А ВЪ ДНѢ СЕДМЫИ СЪБОТА Г҃Ъ Б҃Г҃Ъ ТВОЕМЪ ДА НЕ СЪТВОРИШИ ВСЕГО ДѢЛА ВО НЬ. ТЫ И СН҃Ъ ТВОИ И Д҃ЩИИ ТВОА. И РАБ҃Ъ ТВОИ И ВОЛ҃Ъ ТВОИ. И ВСЛА ТВОЕ. И СКОТ҃Ъ ТВОИ ПРИХОД҃Ъ ВБИГАА О҃У ТЕБЕ,</p>	<p>(10) τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυριῷ τῷ θεῷ σου. οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἴός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδική σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί.</p>	<p>[10] septimo autem die sabbati Domini Dei tui non facies omne opus tu et filius tuus et filia tua servus tuus et ancilla tua iumentum tuum et advena qui est intra portas tuas</p>	<p>[20:10] а седмият ден е събота на Господа, твоя Бог: недей върши в него никаква работа ни ти, ни син ти, ни дъщеря ти, ни робът ти, <u>ни</u> <u>робинята ти</u>, ни (волът ти, ни оселът ти, нито какъвто и да е) твой добитък, нито пришълецът ти, който се намира в жилищата ти;</p>
<p>20:11 ВЪ ШЕШТЪ ВО ДНИ СЪТВОРИ Б҃Г҃Ъ НЕБ҃О И ЗЕМЛЯЮ. И МОРЕ И ВСА НА ПОДИХ҃Ъ И ПОЧИ ВЪ СЕДМЫИ ДНѢ. СЕГО ДѢЛА БЛ҃ВИ Б҃Г҃Ъ ДНѢ СЕДМЫИ, И УСГ҃И И.</p>	<p>(11) ἐν γὰρ ἕξ ἡμέρας ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέλαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ: διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.</p>	<p>[11] sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt et requievit in die septimo idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum</p>	<p>[20:11] защото в шест дена създаде Господ небето и земята, морето и всичко, що е в тях, а в седмия ден си почина; затова Господ благослови съботния ден и го освети.</p>
<p>20:12 Ч҃ТИ ΩЦА СВОЕГО И М҃Т҃РЬ СВОЮ. ДА ТИ ДО ДОБРО ВЪДЕТЬ ДОЛГОЛѢТЕНЬ ВЪДЕШИ НА ЗЕМЛИ БЛ҃С҃ЪИ ЮЖЕ Г҃Ъ Б҃Г҃О ТВОИ ДАСТЬ ТОВАБ҃.</p>	<p>(12) τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι.</p>	<p>[12] honora patrem tuam et matrem tuam ut sis longevus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi</p>	<p>[20:12] Почитай баща си и майка си, (за да ти бъде добре и) за да живееш дълго на земята, която Господ, Бог твой, ти дава.</p>
<p>20:14 НЕ ЛЮБОВАЙ (!?) 20:13 НЕ ΟΥΒ҃И 20:15 НЕ ΟΥКРАДИ.</p>	<p>(13) οὐ μοιχεύσεις. (14) οὐ κλέψεις. (15) οὐ φονεύσεις.</p>	<p>[13] non occides [14] non moechaberis [15] non furtum facies</p>	<p>[20:13] Не убивай. [20:14] Не прелюбодействуйвай. [20:15] Не кради.</p>
<p>20:16-17 НЕ ПОСЛОУШЕСТВОУИ ЛЖИВО ДР҃УГА СВОЕГО. (!?) НИ НА СЕЛО ЕГО НИ НА</p>	<p>(16) οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. (17) οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν</p>	<p>[16] non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium [17] non concupisces</p>	<p>[20:16] Не лъжесвидетелству- вай против ближня си. [20:17] <u>Не</u></p>

<p>рабы его• ни на волъ его, ни на ωσλα его• ни на весь скотъ его• ни на вса елико оу подъръга твоего есть•</p>	<p>γυναικα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αυτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αυτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αυτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αυτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αυτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αυτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἔστιν.</p>	<p>domum proximi tui nec desiderabis uxorem eius non servum non ancillam non bovem non asinum nec omnia quae illius sunt</p>	<p>пожелавай дома на ближния си; не пожелавай жената на ближния си. (нито нивата му) нито роба му, ни робинята му, ни вола му, ни осела му, (нито никакъв негов добитък) - нищо, което е на ближния ти.</p>
---	---	--	---

В *Арх.* се наблюдава промяна в поредността на две от забраните: разменени са местата на стихове 13 и 14, вследствие на което забраната да се прелюбодейства изпреварва забраната да се убива. Едно от обясненията за тази размяна може да се потърси в историята на сегментирането на Декалога от различни авторитетни личности. Например в *Еврейската енциклопедия* по този въпрос пише: „редът на забраните срещу убийство, прелюбодеяние и кражба, както е в *Masoretic текст*, при *Йосиф Флавий*, и в *сирийската Hexapla*, не е последван от *Септуагинта*, *Кодекс Alexandrinus*, и *Ambrosianus* (където е: "убийство, кражба, изневяра"), нито от *Филон* (където е: "прелюбодеяние, убийство, кражба"), нито от *Codex Vaticanus* (който гласи, прелюбодеяние, кражба, убийство)"¹¹. Както се вижда от цитата, подредбата в *Арх.* следва тази, която се наблюдава при *Филон Александрийски*. Разбира се това поставя въпроса какъв източник е ползвал съставителят на *Арх. сборник*? Всъщност едно бегло вглеждане във философията на *Филон Александрийски*¹² може да даде логическо обяснение и на някои от другите коментирани тук промени.

Може би най-атрактивната промяна в текста на Декалога е контаминацията между 16 и 17 стих, в която е пропусната тази част, забраняваща пожелаването на чуждата жена и чуждата робиня в *Иzx.* 20:17 (в случая изпускането на робинята може да се обясни и с употребата на множествено число за роби, в което вероятно трябва да се подразбира и включването в това число и на робините). Симптоматично е, обаче, че в *Арх.*, в *Иzx.* 20:10, също е пропусната робинята. А това вече показва, че тези три промени не са случайни, а са последователно и идеологически предназначено осъществени. Част от констатираните разлики могат да се дължат и на още една вероятна причина: на сегментирането на Декалога на отделни заповеди, което е различно в Западната

¹¹ Оригиналният текст в интернет страницата е: „The order of the prohibitions against murder, adultery, and theft, as now given in the Masoretic text, in Josephus, and in the Syriac Hexapla, is not followed by the Septuagint, the Codex Alexandrinus, and Ambrosianus (which have "murder, theft, adultery"), nor by Philo (who has "adultery, murder, theft"), nor by the Codex Vaticanus (which reads adultery, theft, murder)." - <http://jewishencyclopedia.com/articles/5032-decalogue>.

¹² За възгледите му виж: <http://svyat.com>.

и в Източната традиции: „На Западе, начиная с блж. Августина, заповедь Исх 20:2-3 соединяется с Исх 20:4, а в Исх 20:17 слова «не желай жены ближнего твоего» выделены в отдельную (9-ю) заповедь. Восточная же традиция считает 20:4 (запрет изображений) особой (2-й) заповедью, а 20:17 рассматривает как единую (10-ю) заповедь.”¹³. Както може да се види – възможно е специфично западно влияние – отделянето на 9-та заповед, която в случая съвпада с липсващия текст в *Арх.*, *Исх.* 20:17, да е причина за част от наблюдаваните особености на Декалога в *Арх.* Това обаче не може да обясни изпускането на *робинята* от забранените за пожелаване неща в два стиха, което най-вероятно е търсена промяна на текста. Последователното изпускане на *робинята* и жената от забранителните заповеди, изключение от допуснатите от женски пол прави само дъщерята в стих 10 и майката, предполага, че редакцията отразява идеология, която изключва може би брака, а споменаването на семейството става без упоменаването на жената/съпругата и *робинята* – т. е. вероятните обекти на брачни и сексуални отношения. Възможно е да се предположи, че фактите насочват към аскетически тип убеждения на редактора или обратното: липсващото в забраната е позволено. В този ред на разсъждения може би трябва да се включи и липсващата забрана за пожелаването на дома на ближния, която също провокира различни въпроси и тълкувания. Така съдържанието на Декалога в *Арх.* може да се тълкува и като „разрешаващо” присвояването на чужди домове/имоти, което би оправдало своеволията на управниците.

Както се вижда, наблюдават се промени в Декалога от *Арх.* и в заповедите, които регламентират отношението между Бог и човек (конкретно в *Арх.* *Исх.* 20:5); и в останалата част, която засяга отношенията между хората (конкретно в *Арх.* *Исх.* 20:16-17). Това определено може да насочи към **преднамерена**¹⁴ редакция на текста, чиято цел все още е рано да се определя еднозначно поради частичността на изследването, но все пак трябва да се посочат приликите с богомилското учение.

Първоначалният поглед върху текстологичните особености на кн. *Исход* в *Арх.* показва наличие на следи от предполагаема редакторска намеса, в резултат на която има промяна в смисъла на определени места в текста. Други текстологични особености насочват към предположение за едновременно използване на два различни източника при съставяне на преписа. Като се имат предвид особеностите на *Арх. препис* на кн. *Исход*, може да се уточни хипотезично, че вероятно използваните два първоизточника са представлявали

¹³ Виж: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5032-decalogue>

¹⁴ Всъщност се оказва, че в някои отношения Синод. превод е по-неточен. В тази връзка може да се коментира и промяната на 22:18, *Арх.*, л. 101b - предпоследен ред: **влъхъвъ, да не живеть.** В *Синод.*: „Врачка да не се оставя жива”, в *Септ.*: φαρμακὸς οὐ περιλοιψέτε. (магьосник, отровител); и *Вулгата*: *maleficos non patieris vivere* (престъпник, злодей). Явно е, че в Синод. превод съдържанието на стиха е манипулативно променено като престъпника и злодея и са обявени като врачка – в женски род.

две различни идеологически мотивирани редакции на библейския текст, които в определени моменти са били предпочитани. Вероятно по тази причина общият вид на *Арх. препис* на кн. *Изход* не е последователно издържан в идеологическо отношение.

Разбира се този първоначален коментар на някои текстологични особености на кн. *Изход* има частичен характер и е само една провокация за по-задълбочен анализ и поставянето му в по-широкия контекст на целия *Арх. сборник* и останалите му преписи.

BOOK *EXODUS* FROM TSAR SIMON'S (GRIGORIEV) HISTORICAL COLLECTION (TEXTOLOGICAL CHARACTERISTICS FROM A COPY FROM 15th c.)

Greta Stoyanova

This article comments on some textological characteristics of the book *Exodus* from the Russian copy from the 15th century (RSAAA, Moscow, 181, № 279/658, XV c., 540 p.).

The paper points out some incoherence and repetition of parts of the text which lead to the assumption of the availability of traces of alleged editorial intervention, which has resulted into the change of meaning in some parts of the text. Other textological characteristics lead to the assumption of the simultaneous use of two sources while compiling the copy. Certainly, these initial commentaries on some of the textological characteristics of book *Exodus* are only partial and are a suggestion for a more thorough analysis and for the evaluation of its position in the wider context of the entire Archival collection.

ПРЕВОДЪТ В ИЗГРАЖДАНЕТО НА НАЦИОНАЛНИТЕ ЛИТЕРАТУРИ - БЪЛГАРО-ИСПАНСКИ УСПОРЕДИЦИ¹

Таня Лалева (Мадрид)

Създаването на национална литература е процес сложен и многостранен, в който играят роля фактори от твърде разностранен характер, но без съмнение ролята на превода в никакъв случай не е второстепенна. Когато говорим за периода на началното изграждане, именно преводните творби са тези, които определят облика на литературната продукция. Тук искам да обърна внимание на паралелните явления, съпровождащи създаването на испанската и на българската национални литератури, които, както ще видим, не са толкова малко, колкото отдалечеността по време и пространство би могла да предположи. За да навлезем в темата, първо трябва да ограничим понятието национална литература. Няма да говорим за писменост на народен, т. е. говорим език, приемаме, че съществуването ѝ е предпоставка, но в никакъв случай не е достатъчно условие за създаване на необходимия фонд от литературни творби, на престижна литературна продукция, която да може да бъде определяна като национална литература. Условието за създаването ѝ и в Испания, и в България се определят от конкретната политическа обстановка и от държавническите решения и лична съпричастност на двама средновековни владетели, чиито имена са неразделно свързани с качествено културно израстване на ръководените от тях страни. Става дума за Алфонсо X Мъдрият и за Симеон. Вече се изтъкна, че в никакъв случай тук не визираме началото на писмеността на народен или говорим език. Писменост и литературни произведения съществуват на съответните езици и преди тези владетели, но едва по време на тяхното царуване създаването на литературна продукция на един общ държавен език, се превръща в държавна политика, и то от първостепенно значение, а самата литература рязко се разнообразява по теми и съдържание и достига несъмнен културен престиж.

Между тези двама сюзерени съществуват цяла серия от общности. Алфонсо X се ражда в 1220 г., живее до 64 годишна възраст и управлява 32 г. от 1252 до 1284. Симеон живее 3 века и половина по-рано, от 864 до 927, всичко 63 г. и управлява 34 г. (893-927). Както се вижда, за онези векове продължителността на живота и на управлението им е значителна и почти еднаква. Съвпадат и много от политическите им аспирации. Амбициите и на двамата далеко не се ограничават в културното поле. Изявяват се като умели пълководци, особено в първия период от управлението си. Разширяват значително и се опитват да консолидират границите на държавите си. И двамата мечтаят за императорската корона — Алфонсо, на Западната

¹ Настоящата работа е част от проекта “Испанобългарски литературни връзки” (Ref. PR.78/02-10933, I.P.: Tania Dimitrova Láleva), субсидиран от университета Комплутенсе, Мадрид.

(Германска) империя, Симеон като много други български царе след него, на Византийската — и макар почти да я докосват, никога не я постигат. И накрая, след тях остават обеднели и разтърсвани от социални противоречия държави и отстъпващи им по размах и способности наследници.

За нас е от особен интерес приносят им за утвърждаването на кастилския и на старобългарския, съответно, като официални езици на испанската и на българската държава и създаването на тях на богат и разнообразен по тематика и функции писмен фонд. Приликите и тук са изненадващи. Общоприето е да се смята, че възкачването на Симеон на престола и приемането на славянската, т. е. на Кирилометодиевата писменост, разпространявана в България от учениците на Солунските братя, като официална писменост на Българската държава са две политически решения, обявени едновременно. Успехът на второто от тях в практически план означава окончателното преодоляване на двуезичието славянско-прабългарско в държавното управление и администрация и в кръга на аристокрацията и както свидетелстват непосредствено предхождащите събития, за това е трябвало да се преодолее естествената прабългарска опозиция. В тази светлина могат да бъдат разглеждани някои данни от известния предговор на Йоан Екзарх към превода му на Йоан-Дамаскиновото *Богословие (Небеса)*, където черноризец Докс, член от княжеското семейство, е посочен като непосредствен подбудител на превода. Така освен всичко друго се изтъква загрижеността и личният пример в подкрепа на “българското”, разбирано като българско държавно културно дело от страна на един от най-изтъкнатите прабългарски боляри.

„Но след няколко години почитеният Черноризец Дукс, когато отидох да го посетя, усърдствуваше да ми заръчва и да ме моли да превода сказанието на учителите. И назидателно ми рече: „На попа каква друга му е работата, освен да поучава. Щом като си приел тази служба, длъжност ти е това да го правиш”².

Няма съмнение, че същата идея принадлежи и на контекста на похвалите към Симеон.

Всъщност по-правилно би било да говорим за триезичие, защото старобългарският, превърнат в български държавен език, реално измества гръцкия от българската църковна християнска практика, въпреки че дипломатическата преписка с Византия, както изглежда, продължава да се води на гръцки.

Каква е ситуацията, която Алфонсо X заварва в Испания? Кастилският, език на кастилското княжество, е засвидетелстван писмено за първи път в 977 г. в т. нар. “Glosas Emilianenses”, развива се от латинския като другите романски говори, от които е в съседство с леонски, наваро-арагонски и т. н. От XI в. започва разширяването и бързото му разпространение, подпомогнато несъмнено от политическия протагонизъм, достигнат от Кастилското княжество. Първият голям литературен паметник

² Байрамова (ред.) (1995:173).

на този език е епическата поема “*Песен за моя Сид*” (*Cantar de Mio Cid*), датирана към края на XII или началото на XIII в. До към средата на XIII в. на него вече се създават произведения в проза и, макар и много по-ограничено, поезия, но навлиза само в така наречената низова литература, там където латинският няма изградени традиции. До епохата на Алфонсо X културен език в християнската част на Иберийския полуостров е латинският и не само религиозната, но и цялата историческа, юридическа, научна и т. н. литература в християнските княжества се пише на латински. Мюсюлманската част на полуострова ползва арабския. Литературната нормализация на кастилския, превръщането му в език на научната и художествена литература, в държавен и в крайна сметка в испански език се осъществява по времето и благодарение на решението и действията на този монарх. Така се дава отговор, в културен план, на експанзионистичните амбиции на Кастилско-Леонската монархия, на желанието ѝ да обедини и същевременно да сложи личния си щемпел върху своите разрастващи се територии.

Както се вижда и Симеон и Алфонсо X си били поставили за главна цел изграждането на здрава и трайна държава и двамата разбирали, че единствената сигурна основа, върху която тя би могла да се постави, била общодържавна и високопрестижна култура и че в това поле верният път към чуждото минава през своето. На ниво литература, този “десен” път се наричал превод. За да усвои държавата и претопи чуждата писмена култура и знание, без опасност от своя страна да се претопи в нея, нямало никакъв друг избор. И двамата владетели ясно го осъзнавали. Целите им били съвсем утилитарни. Пределно ясно и недвусмислено това се казва в пролога на един от Алфонсовите сборници наречен *Лapidар* т. е. *За скъпоценните камъни*: „*Нареди да се преведе от арабски на кастилски, за да го разберат по-добре хората и да знаят да се възползват от него*”³.

Не много по-различна е и Симеоновата обосновка на превода на словата на Йоан Златоуст. Независимо от съдържанието на конкретната книга, целта на подбора и превода е то да стигне до читателя, за да му принесе полза.

*Нека всеки да чете с разум,
стига само да се не лени,
и ще намери тук много полза
за душата и тялото си*⁴.

Резултат на тази утилитарна насока на преводите е многократно заявяваното от българските преводачи и несъмнено подкрепяно и изисквано от владетеля търсене на смисловия еквивалент на оригинала, а не буквалното виране в думата.

³ “mandóselo trasladar de arábigo en lenguaje castellano por que los hombres lo entendiesen mejor y se supiesen de él más aprovechar”. Цитирано по *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante, 2004, която следва Sagrario Rodríguez M. Montalvo «*Lapidario*» (*según el manuscrito escurialense H.I.15*), Madrid, Gredos, 1981. Всички преводи от испански в текста са мои.

⁴ Байрамова (ред.) (1995: 182).

*И нареди на мен, немногознаеца,
да извърши превод на речите му,
като бдя за тъждеството на мисълта.*

(Похвала за цар Симеон в “Цар Симеонов изборник“)⁵.

А ние, като предаваме по друг начин същата реч, придадохме ѝ същия съответен смисъл. Защото заради смисъла превеждаме тази книга, а не само поради еднаквите думи... (Йоан Екзарх, *Пролог към “Богословие“*)⁶.

Въпреки че в свързаните с испанския монарх текстове никъде не се упоменават принципите на превода, като имат предвид целите му, техниката на Толедската преводаческа школа и проучването на реалните резултати, изследователите изтъкват, че интересът винаги е на страната на смисъла, и само когато се превежда от латински и формата на израза може да бъде запазена на испански преводът понякога се оказва буквален⁷.

Истината е, че и двете държави достигат висок културен подем, създавайки националната си литература предимно като преводна. В изследванията на учените българисти и испанисти този факт не остава и не може да остане незабелязан. Съвпадението в съжденията им също не може да ни учуди. В резюмиран вид биха гласели така: Епохата на *съответния* владетел е една от най-значителните в изграждането на националната литература *независимо от това*, че литературната продукция е главно преводна. Сякаш този факт трябва да бъде извиняван. А той е ключът към успеха на Симеоновата и на Алфонсовата културна политика, това, което спечелва за Алфонсо X прозвището Мъдрия, и за епохата на Симеон названието Златен век на българската литература. Резултатите сами говорят за високата оценка, която струва ми се все още дължим, на превода като опорен стълб при създаването на жизнена и разностранна национална литература, нещо, което българските творци от IX-X в. прекрасно са разбирали. Можем да открием недвусмислено отразена философията на епохата в метафоричната апология на превода, която Йоан Екзарх прави в края на Пролога към *Шестоднева*:

*„А тези шест слова, господарю мой, не създадохме от себе си
<...> Така сме го съставили, като онзи, покрай когото минава владетелят. И като минава, той пожелава да му построи дом; но като няма от какво да му го направи, той ще отиде при богатите и ще поиска от тях – от един – мрамор, от друг – тухли. И така ще издигне стените и ще положи мрамора, с изпросеното от богатите. А като поиска да го покрие, а няма подходящ покрив за стените и мраморния под, той ще изплете леса и така ще покрие къщата, като положи и слама отгоре. Вратите ще изплете от пръти и тъй ще затвори входа. Така трябва да постъпи този, който няма нищо в своя дом. Така е беден и нашият ум, и*

⁵ Байрамова (ред.) (1995: 183).

⁶ Иванова К., С. Николова (съст. и ред.) (1995: 183).

⁷ Niederehe (1987: 197-201).

*като няма нищо в своя дом, с чуждото изгради тези слова, а от бедния си дом прибави, подобно на слама и пръти, свои думи. Ако владетелят се смили над него, той ще приеме всичко това като негов труд*⁸.

Оценена по достойнство културната политика на двамата владетели и централното място на превода в нея, идва време да потърсим разликите между тях. А те се предопределят от трите века, трите хиляди километра, източната или западна християнска култура, които ги делят. Оттам са различните приоритети при избора на произведенията за превод и в крайна сметка, при определяне на съдържанието на литературната продукция. Различни са така също и специфичните исторически условия, и езикът, чрез който се възприемат знанията. България е в сферата на Византийското културно влияние, преводите от гръцки език ще ѝ позволят да се докосне до знанията на античния свят, до тълкуванията на отците на църквата, ще разширят хоризонта на българската мисъл. Античните знания, но разширени и обогатени, ще станат достояние на Испанските княжества посредством преводи от арабски благодарение на богатите библиотеки на Арабските халифати, които те намират и наследяват (не унищожават) в дългия период на освобождаването на Иберийския полуостров. Затова, ако за България езикът на културата и знанието, които желае да усвои, е гръцкият, за Испания такива е ролята на арабския. Преводите от арабски на латински на Толедската преводаческа школа, която води началото си от XII в., оказват огромно културно влияние върху западния християнски свят като мост не само към източната ислямска култура, но и към произведения на гръцките и византийски автори, пътят към които в много случаи минава през арабските им преводи.

Когато след един голям обществен трус, неочаквано и за самия себе си Симеон поема държавното кормило, България е сравнително голяма и силна, но новопокръстена, още застрашително езическа и двуезична страна и възкачването му на престола цели невъзвратимото утвърждаване на новата обща за двата етноса религия, на общ държавен писмен език, на обща държавна култура. Всъщност утвърждаването на държавата му минава през изграждането на нов християнски светоглед у поданиците и приобщаването им към ценностите на християнската цивилизация. Удовлетворени вече в предходния период нуждите на християнския култ, естествено било да се обърне поглед към една “по-висока”, в този момент това ще рече не директно култова, по-разностранна, но неизменно християнска литература. Източникът, Византия, предлагал наистина главозамайващо разнообразие, а плодът, който зреел в родното поле бил предназначен изключително за църковната трапеза. Изборът не бил лесен и носел същинска историческа отговорност. В двата центъра на българската литература – в Охрид и особено в Преслав – тематичният кръг на преводите започва бързо да се разширява, естествено винаги в рамките на християнството и на християнските творци. Многократно е обръщано внимание на добре прецененото предпочитание към раннохристиянските автори като по-

⁸ Иванова К., С. Николова (съст. и ред.) (1995: 190).

близки до светогледа на новопокръстените. В избора със сигурност участват владетелят, част от владетелското семейство и културният кръг около него, към който спадат и самите преводачи. Постепенно голяма част от въпросите, които любознателният човек си задава, намират отговор в преведената литература, от създаването на света и човека и световната история до географията на далечни страни и до знаците на зодиака. При това високата византийска литература остава встрани от интересите на преводача, който съвсем целенасочено се спира на по-достъпни за неподготвения български читател (слушател) произведения. В този период преводът на готови компилации, междувпрочем многобройни и обичани и във Византия, значително преобладава, макар че се компилира и на домашна почва. Сборниците със смесено съдържание, с готови отговори, с тълкувания се превръщат в бестселери в Симеонова България. Сам Симеон е съучастник в повдигането на авторитета им, както доказват похвалите за него, поместени в *Симеоновия сборник* 1073 г. и в *Златоструя*. От тези два текста научаваме, че той събира книги, изучава ги, нарежда превода им, просветлява болярите с почерпаните знания. В приписка към молдавски ръкопис от XVII в., Симеон също е нареден сред царете книголюбци: **...а симеонъ царь българскы исписа многы книги и яко давидъ царь на златы строуи играаше и книги паче вьсего любѣаше...**⁹.

Дотук стигат сведенията, които средновековните автори ни дават за неговото участие в книжовната дейност.

По-конкретни са данните за участието на Алфонсо X Мъдрия в книжовната работа. В т. нар. *Генерална* или *Обща история* намираме следното обяснение на това какво означава изразът “кралят прави книга”: *„Кралят прави книга не защото я пише със собствените си ръце, а защото избира какво ще влезе в нея и го преглежда и го поправя, и показва как трябва да се прави, и така се пише, както той нарежда. По тази причина казваме, че той прави книгата”*¹⁰.

Ще рече, че монархът не само подкрепя и въодушевява книжовната дейност, а и участва непосредствено в нея, като лично я ръководи. Според някои от изследователите това лично участие е много по-активно през втория етап от царуването му, част от тях са убедени че лично е коригирал поне част от написаните по негова поръчка и под негово ръководство книги, така както и изрично се твърди в пролога на *Книга за фигурите на неподвижните звезди на осмото небе* (*Libro de las figuras de las estrellas fixas que son en el ochavo cielo*) начален трактат на *Книги на астрологичното знание* (*Libros del saber de astrología*). Според текста кралят не само нарежда изработката на книгата, а участва “самият той“ в терминологичната ѝ обработка и корекции (e quanto al lenguaje endereçolo él por sí)¹¹.

⁹ Милтенова (2003:231)

¹⁰ El rey faze un libro non por quel él escriva con sus manos mas porque compone las razones d'él e las emienda et yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda. Però dezimos por esta razón que el rey faze el libro. (A. Sabio, *General estoria I*, f. 216r).

¹¹ Fernández-Ordoñez I. (2004: 386).

Алфонсо X управлява при условия, които в много отношения са точно противоположните на тези от Симеонова България. Държавата му е от векове и необратимо католическа. При това християнството ѝ вече се е калило в борбата с мюсюлманите и сигурно е надраснало заплахата от тях. Победата на оръжията е довела до значително повишаване на самочувствието и историческия оптимизъм на християнското кралство, което вижда в себе си бъдещето на полуострова. Тук трябва да кажем, че на Иберийския полуостров до този момент арабите и евреите са естествените носители на това, което наричаме наука и изкуство, и то е извън обичайните за средновековния християнски свят ограничения. Поезия, математика, архитектура, астрономия, (ал)химия, много от тях възхождащи към елинистичния свят, стигат до днешните испански земи благодарение на арабското нашествие. Векове наред на полуострова арабите са синоним на висока култура и образование. От друга страна евреите, като лекари, учени и полиглоти са имали специално място в кралския двор. Преводаческата дейност по времето на Алфонсо X се осъществява предимно в Толедската преводаческа школа, която започва да действа още в XII в. По негово време се създават учебни центрове и в новоприсъединените към кралството територии — в Севиля и в Мурсия. В какво се е състояла преводаческата дейност на Толедската школа преди Алфонсо X? Знаем, че славата ѝ се е носела по цяла Европа и в Толедо “където знанията на арабите се предавали на хората” се стичали интелектуалци от различни страни, за да слушат “лекциите на най-учените философи в света” - според думите на англичанина Даниел де Морей. Тъй като културният език на християнските кралства бил латинският преводите се правели от арабски на латински. Осъществявали се в две стъпки: от арабски на кастилски (устно) и от кастилски на латински (писмено). Кастилският бил ползван като работен преходен език, тъй като преводачите от арабски, обикновено евреи или покръстени мюсюлмани, не знаели латински, а познавачите на латинския, най-често духовни лица, от своя страна не знаели арабски. С Алфонсо X идва голямата промяна. Продължават да се правят преводи от арабски, но вече на кастилски, наречен “нашия романски”, “нашия латински”, “на нашия кастилски говор”, “на говора на Испания”. Освен това за първи път се превеждат от латински на кастилски и се компилират юридически и исторически съчинения и други творби, немислими по-рано на “народен” език. Прави се и първият превод на почти пълния текст на *Библията*, известен като *Библия Алфонсина*. Трябва да подчертая, че не става въпрос за превод на текста за църковни нужди. Предишни опити да се преведат части от Библията в испанските княжества са били порицани и в 1233 г. арагонският крал Хайме забранява с едикт четенето на Свещеното писание на испански език. Преводът на Алфонсо X е повече или по-малко свободен разказ, перифразиращ библейския текст, поставяйки го според средновековната традиция (тя е не само източно християнска) в основата на компилативния исторически труд наречен *Обща* или *Генерална история* (General estoria [1270-1280]). В сравнителен план е интересно и включването в компилацията на разкази за Троя и Александър Велики, което ни кара да си спомним за състава на Симеоновия Хронограф от 921 г., който показва интерес

към същите събития и също се гради върху превод на библейския текст¹². Преводните книги, ръководени от Алфонсо X, така както ръководените от Симеон, са почти изключително компилативни. Но тематиката им е многообразна. За подчертаване е интересната липса на теологични трудове и особеният интерес на владетеля към юрисдикцията (*El Fuero Real, El Espéculo, Las Siete Partidas*) и към астрономията, която в голяма степен е астрология. В кръга на сътрудниците му са едни от най-видните астрономи на времето и не само се превежда от арабски, но се създават и оригинални съчинения, включително за астрономическите уреди и известните *Алфонсови астрономически таблици*, създадени в 1272 г. от Исаак ибн Сид и Йехуда бен Моше. Историята е представена с два големи труда, споменатата вече *Обща история*, и предхождащата я по време *История на Испания*. Но не само за интелектуалното израстване на поданиците си мислел мъдрият крал, за уреждане и приятно прекарване на свободното време, особено на стари, болни и в лошо и студено време предназначава книгата *Шах, зарове и табла*.

Създаването на разностранна литература на испански език главно чрез успешни компилативни преводи и превръщането му по този начин в език на новата държавна култура е едно от най-големите достижения на Алфонсо X. Като любопитен факт, който обаче е показателен за комплексната езикова ситуация в Испания и до ден днешен, искам да посоча, че въпреки решителния му принос за издигането на престижа на кастилския, оригиналните поетични творби на Алфонсо, X събрани в *Песни за Дева Мария (Cantigas de Santa María)* и *Песни (Cantigas Profanas)* са написана на галицийски, обичаен език на средновековната испанска поезия.

Както виждаме, създаването и на българската и на испанската национална (разбирана като държавна) литература се базира в много голяма степен върху успешния превод на най-подходящите за времето и конкретния исторически и културен момент произведения. И в двата случая разнообразието от теми удовлетворявало нуждите на любознателния средновековен читател, но имало и друг изключително важен ефект – въоръжило новия литературен език с едно рано достигнато богатство от понятия и термини и така осигурило пълноценното му функциониране. Въпреки разликите в детайлите, следваният път бил еднакъв, а резултатите не подлежат на съмнение.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Ballesteros B. A.** (1961): *Alfonso X el Sabio*, Barcelona-Madrid
García M. P. (1987): *Libro de ajedrez, dados y tablas de Alfonso X el Sabio*, Madrid
Fernández-Ordoñez I. (2004): “Alfonso X el Sabio en la historia del español”, en Rafael Cano, *Historia de la lengua española*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 381-422
Miguel Rodríguez J. C., A. Muñoz Fernández, C. Segura Graiño. (1989): *Alfonso X el Sabio, vida, obra y epoca*, Madrid
Mitre F. E. (1991): “Alfonso X: Historiografía y tradiciones compilatorias del Medievo Europeo”, *III Curso de Cultura Medieval*, Madrid, p. 107-113

¹² Тренфдафилов (2010: 60-76).

- Niederehe H.-J.** (1987): *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, Madrid
- Sanchez P. J.** (1935): *Alfonso X el Sabio. Siglo XIII*, Madrid, Aguilar.
- Байрамова М.** (ред.) (1995): “Слова на светлината”, София
- Гагова Н.** (2010): *Владетели и книги*, История и книжнина, София
- Иванова К., С. Николова.** (съст. и ред.) (1995): *Тържество на словото. Златният век на българската книжнина*. София
- Милтенова А.** (2003): “Похвали за цар Симеон“, КМЕ III, София, с. 229-232.
- Славова Т.** (2002): *Тълковната палей в контекста на старобългарската книжнина*, София
- Трендафилов Х.** (2010): *Младостта на цар Симеон*, История и книжнина, София.



Краснописци на Алфонсо X (Libro de Ajedrez, Dados y Tablas, 1283, Biblioteca de El Escorial, Sign, T-I-6)



Алфонсо X и сътрудниците му (Codice "Rico", 1255, Biblioteca de El Escorial, T.I.1)

**TRANSLATION IN THE CONSTRUCTION OF NATIONAL
LITERATURES BULGARIAN-SPANISH PARALLELS**

Tanya Laleva

The paper observes the parallel developments in the creation of the Bulgarian and the Spanish national literatures. The interest centered on the role of both medieval rulers Alfonso X and Simeon, which approves the Castilian and the Oldbulgarian as official languages of culture of their countries. Discusses the similarities in the way of management of literary production and in the general theme of translated works, and the differences arising from the distance in time and place. States the central role of translation in the creation of varied in themes and genres literary production, and in the enrichment of the linguistic and terminological wealth in both languages.

II
КИРИЛО-
МЕТОДИЕВИСТИКА

БОРЬБА О СЛАВЯНСКОЙ ЛИТУРГИИ ВО ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ И СОБЫТИЯ В БОЛГАРИИ

Владимир Вавржинек (Прага)

Я начну с тем, что начало археологических исследований в Плиске и Преславе связано с именем одного чеха - Карла Шкорпила, которого мы одновременно считаем одним из первых чешских византинистов. Ход исследовательских работ в этих местах стал предметом внимания и восхищения нескольких поколений чешских археологов. Я сам с благодарностью вспоминаю приглашение профессора Тотю Тотева, благодаря которому я мог эти места когда-то посетить в первый раз; результатом моих связей со здешними археологами стала в дальнейшем также небольшая выставка великоморавских украшений, которые мы, вместе с моими моравскими коллегами, благодаря их любезности имели возможность представить в замечательном музее в Великом Преславе. Это произошло шесть лет назад в связи с симпозиумом, который мы здесь, в стенах шуменского университета, организовали вместе с моим другом, профессором Христо Трендафиловым по случаю годовщины смерти архиепископа Мефодия. Однако этот симпозиум был также лишь одним из этапов в продолжительной традиции сотрудничества чешских славистов, многих из них из нашего Славянского института в Праге, с местными славистами. Я хотел бы напомнить, кроме прочих, хотя бы такие имена, как Венцеслава Бехинёва, Зоэ Гауптова и Эмилия Благова, которые принимали участие в организованных здесь литературоведческих симпозиумах. Большую честь, которую вы мне оказываете присвоением звания почётного доктора, я поэтому принимаю с покорностью, так как воспринимаю ее также как общее признание и высокую оценку сотрудничества чешских палеославистов и византинистов с болгарскими коллегами здесь, в Шумене. Именно с учётом этой традиции я хочу в своём сегодняшнем докладе сосредоточить внимание на одном аспекте болгарско-чешских, или, точнее, болгарско-моравских отношений в прошлом, на том, как спор между папским престолом и константинопольским патриархатом о церковной юрисдикции над Болгарией оказывал влияние на судьбу кирилло-мефодиевской миссии в Великой Моравии.

Самой яркой характеристикой деятельности кирилло-мефодиевской миссии в Моравии было создание славянской письменности и введение богослужения на славянском языке. Это был эпохальный поступок, не имевший себе равных во всей тогдашней Европе. От традиционного представления, что византийские церковные миссии последовательно использовали и в литургии местные языки народов, к которым они были

направлены, научная литература уже в основном отказалась. Процесс возникновения национальных литератур, использующих собственные алфавиты вместе с богослужением, совершаемым на местном языке, и у народов, живущих на территории римской империи, как напр. копты в Египте, сирийцы и другие, и у народов за ее пределами, как напр. в Армении или Грузии, происходил в раннехристианский период поздней античности и был преимущественно результатом естественного, длительного развития домашних культурных традиций, и лишь в исключительных случаях делом отдельных лиц, как напр. армянин Месроп Маштоц. Никогда он, однако, не был результатом официальной политики римского правительства или патриархов в Константинополе. Тем не менее императорские правящие круги проводили такую политику в период высшего могущества византийской империи. Ученые как Игорь Шевченко или Дмитрий Оболенский уже много лет назад верно показали, что характерной чертой византийских интеллектуалов этого периода была уверенность в абсолютном превосходстве византийской цивилизации и высокомерное презрение ко всему негреческому. Также византийская церковь была в то время уже полностью и вполне однозначно эллинизированной. Когда были славянские племена, поселившиеся на территории Греции, на рубеже VIII и IX веков вновь подчинены византийской государственной власти, сопровождалась их христианизация также последовательной эллинизацией. Миссионеры, которых патриарх Фотий отправил в шестидесятые годы IX в. в Болгарию, а позже также на Русь, были одни греки, также его преемник Игнатий несколько позже направил в Болгарию греческого архиепископа, а также другие епископы и священники были греки. Нет ни малейшего намёка на то, чтобы они пытались переводить книги на местные языки, тем более совершать на них богослужение.

Идея перевести на славянский язык книги Священного Писания, создать славянскую письменность, опирающуюся на собственный алфавит, и наконец петь литургию на славянском языке, возникла по инициативе самого Константина Философа. Возникает, однако, вопрос, что его к ней привело, откуда она произошла. Основной предпосылкой для её осуществления был, несомненно, факт, что он сам, так же, как и его брат Мефодий, были с детства билингвами, не важно, принимаем ли утверждение, что их мать была славянкой, или просто исходим из факта, что в Салониках того времени был славянский диалект еще распространённым разговорным языком наряду с господствующим греческим. Константин был, однако, очень талантливым, наверное можно сказать даже гениальным филологом, о чём можно судить по информации о его интересе к семитским языкам, по его рассуждениям о технике перевода, которые находим в т. наз. «кириллическом листке Гильфердинга», но, прежде всего, по его собственной переводческой и творческой деятельности, в которой, как уже было не раз сказано, достиг новый, созданный Константином славянский язык с самого начала такого совершенства, которому последующие поколения авторов, пишущих на нём,

лишь с трудом пытались подражать. Интерес к семитским языкам, по-всей вероятности, привёл Константина к более глубокому познанию культуры восточных христианских народов, использующих свой родной язык не только в литературном творчестве, но и в литургии, и это, очевидно, навело его на мысль, применить то же самое также у славян, которые были ему близки ещё в родных Салониках. Кажется правдоподобным, что свою роль здесь сыграли также дискуссии в кружке учеников Фотия, к которым молодой Константин принадлежал. В своих комментариях к *Первому посланию к Коринфянам* святого апостола Павла Фотий занимался вопросом понятности слова, необходимостью давать толкование так, чтобы слушатели не только слышали его, но также правильно понимали. Фотий, естественно, имел в виду только греческий язык, который считал единственным языком, подходящим для выражения всех философских нюансов, языком, избранным Божественным провидением для проповедования Божьего послания. Константин, однако, в своих размышлениях пошёл дальше своего учителя. Пришёл к заключению, что если надо Слово Божье действительно проповедовать языческим варварам, если они должны его понять и принять его послание, то его необходимо проповедовать на понятном им, на их родном языке.

Возможность применить эту идею на практике, а, может быть, вообще формулировать ее, дало ему лишь направление в Моравию. Константин, воспитанный в книжной культуре и всю жизнь посвятивший изучению книг, считал приобретение книг на языке народа, к которому его направили, необходимой предпосылкой и даже условием успеха своей миссии. Это не было реакцией на мнимый запрос моравского князя, как часто выводится на основе слов его письма, приведенного в четырнадцатой главе Жития Константина. Находящаяся там формулировка выражает скорее собственную культурную программу Константина, чем дословный текст письма Ростислава. Моравскому князю, несомненно не умевшему ни читать, ни писать, ни в коем случае не был нужен человек для создания национальной культуры; ему требовался епископ и учреждение самостоятельной епархии, независимой от франкского епископата. Однако Константин и Мефодий руководствовались идеей, что настоящей самостоятельности может добиться лишь народ, который имеет и творчески развивает свою собственную культуру на своём языке.

Опять же встаёт вопрос, почему император Михаил и патриарх Фотий пошли навстречу требованию Константина и дали согласие на деятельность, которая на территории византийской империи вообще не принималась во внимание и которая не проводилась ни миссиями, направляемыми в соседние области. Здесь нам приходится довольствоваться гипотетическими спекуляциями. Я сам не нахожу другого объяснения, чем то, что Константин и Мефодий были направлены в страну, находящуюся далеко за пределами империи, полностью вне сферы непосредственных византийских властных интересов, и поэтому им был этот новаторский эксперимент, на котором они так настаивали, разрешён. Мы не знаем точно, что было их первоначальным

замыслом, каким именно было содержание одобренного полномочия. По данному месту в *Житии Константина* можно прийти к выводу, что они начали переводить *aprakos*, то есть отрывки из Священного Писания, которые читают при богослужении. Значит это, однако, что они еще в Константинополе задумали перевести на славянский язык также литургию и остальные богослужебные тексты? На этот вопрос нельзя дать однозначный ответ. Правда, по данным из *Жития Константина* (глава пятнадцатая) оба брата полностью развернули свою переводческую деятельность лишь в Моравии, где они закончили полный перевод четырех евангелий и апостольских посланий, и где они перевели литургические тексты, сначала, наверное, по византийскому ритуалу, по которому они совершали богослужение сначала на греческом, потом на славянском языке.

Это, конечно, сталкивалось с сильным сопротивлением западных миссионеров, находившихся в Моравии ещё до их прихода. Биограф Константина говорит, что это были „**латиньстїи и фряжестїи архiereи съ крєи и оученици**“ – то есть восточнофранкские миссионеры, подчинённые Пассаускому епископу, который где-то после 830 г. создал в Моравии миссионерскую организацию во главе с им установленным архипресвитером; «латинские» священники – это, по всей вероятности, были священнослужители из Аквилейского патриархата, которые вместе с баварскими миссионерами принимали участие в христианизации Паннонии после ее захвата войсками Карла Великого и вместе с ними потом приходили на славянские земли на север от Дуная. В приглашении византийской миссии видел моравский князь средство достичь независимости от баварского епископата и добиться самостоятельности своей страны также в церковном отношении. Византийский император, однако, не прислал ему требуемого епископа, а после поражения войсками Людовика Немецкого в августе 864 года пришлось Ростиславу далее терпеть в стране франкских священников во главе с Пассауским архипресвитером. Те не хотели мириться с деятельностью византийских миссионеров. И, несмотря на то, что их нападки были направлены прежде всего против новшества – использования славянского языка при богослужении, настоящей сущностью спора была церковная юрисдикция над Моравией.

Хотя Ростислав своим обращением в Константинополь осуществления своего намерения не добился, деятельность византийских миссионеров он поддерживал и доверил им целый ряд местных учеников, чтобы они выучили их славянской письменности. Мы не знаем, какова была численность группы друзей Константина, которые прибыли с ним и с его братом из Византии в Моравию. Возможно, что их было больше пяти, на что могла бы указывать более поздняя болгарская традиция «седмочисленников», некоторые из них, несомненно, были священниками, однако среди них не было епископа. Сам Константин был лишь священником, а Мефодий даже простым монахом, не *hieromonachos*, монах, посвящённый в духовный сан. Поэтому, несмотря на то, что они несомненно достигли больших успехов и

просветили целый ряд местных учеников, не могли никого из них посвятить в священники, которые могли бы по их уходе продолжить их деятельность.

Весной 867 г. поэтому Константин и Мефодий двинулись в их сопровождении в путь из Моравии, чтобы достичь этой цели. Где они собирались её достичь, не совсем ясно. Они сами, по всей вероятности, хотели наконец вернуться на родину, со временем они, бесспорно, поняли, что осуществление намерения Ростислава – установить самостоятельную моравскую церковную провинцию в рамках константинопольского патриархата – не будет возможно. По дороге на юг по старому янтарному пути, по которой они три года назад путешествовали в Моравию, они остановились в городище паннонского князя Коцела (в нынешнем Залаваре), который, по словам автора жития, доверил им пятьдесят местных учеников, чтобы они выучили их по славянским книгам. Несмотря на то, что это числительное, как и другие числовые данные в обоих Житиях, нельзя принимать дословно, их, несомненно, было много, а с такой задачей невозможно было справиться в течение нескольких дней или недель, их пребывание скорее длилось несколько месяцев. Кажется также, что это событие не было случайным, что это скорее была часть более крупного продуманного замысла, который должен был осуществиться на основе сотрудничества обоих славянских правителей – Ростислава и Коцела. В этот момент, однако, вмешался Папа Николай I.

Пока византийские миссионеры развивали свою деятельность в Моравии, папа римский не принимал её во внимание; Моравия была миссионерской областью Пассауского епископа и лишь от него зависело, каковы будут условия в его епархии. Однако когда братья из Салоников расширили свою деятельность также в Паннонию и начали вводить новшество и там, Николай I считал это угрозой своим собственным интересам. Летом 867 г. его споры с патриархом Фотием завершились взаимным отлучением от церкви. Несмотря на то, в чём они обвиняли друг друга, сущностью этого спора были притязания папского престола на церковную юрисдикцию над Иллириком, которую Византия отказывалась признать. В конце 866 г. болгарский хан Борис-Михаил, принявший лишь за год до этого крещение из Византии, подчинился Риму и выгнал греческих священнослужителей из своей страны. Николай направил туда двух своих епископов со священниками и дьяконами и заставил Пассауского епископа Германариха с его миссионерами покинуть эту страну. А сейчас, прямо на болгарской границе, появились новые византийские миссионеры, которые к тому же вводили такое нелепое новшество, как богослужение, совершаемое на местном славянском языке, на который они переводили также книги Священного Писания, и всё это без предварительного согласия папы римского. Поэтому он отправил им письмо, в котором приказал им прийти *ad limina apostolorum* и дать ему отчёт в своей деятельности.

Мы не знаем, где братьев настигло папское приглашение, ещё в Паннонии или только в Венеции, куда они продолжали свой путь. Однако,

если они надеялись, что там, или уже раньше в Аквилее, им удастся добиться посвящения в сан их учеников, то они были разочарованы. Местное латинское духовенство резко выступило против их усилия поднять славянский язык и Константину пришлось свою деятельность упорно отстаивать. Обоим братьям осталась единственная возможность – обратиться в Рим. Возможно, что в их решении сыграл роль также факт, что 23-ьего сентября произошёл в Византии государственный переворот, при котором был убит Михаил III, а патриарх Фотий был на следующий день свергнут и сослан в ссылку. Новый император Василий I отправил своих посланцев с этим известием в Рим лишь 11-ого декабря, то есть, примерно в то время, когда братья покидали Венецию, но не исключено, что известие о таком знаменательном событии могло дойти в Венецию всё таки уже раньше. Венеция была византийским владением и между ней и византийским портом Дирахий поддерживалась регулярная морская связь.

Зато в Риме Константину неожиданно пошли навстречу. Новый папа римский Адриан II, который тем временем заменил скончавшегося Николая I, его переводы на славянский язык одобрил и дал приказ, чтобы богосужение на славянском языке проводилось в четырёх главных римских церквях. Важную роль в этом его решении безусловно сыграл факт, что Константин принёс с собой предполагаемые останки св. Климента, четвёртого римского епископа, которые он обнаружил в Крыму во время своей дипломатической поездки к Хазарам. Это произошло в самом начале 868 г., но в течение всего года в этом деле больше ничего не происходило. Адриан II, наверное, надеялся, что предсавители нового режима в Константинополе будут готовы принять в отношении Болгарии *status quo* и признать римскую церковную юрисдикцию над Иллириком. В этом, однако, ни Василий I, ни вновь возведённый патриарх Игнатий нисколько не собирались отступить и переговоры двух церковных держав затягивались.

Поэтому где-то весной или в начале лета 869 г., то есть уже после смерти Константина, направил Адриан II Мефодия, назначенного апостольским легатом для славянских земель, к Коцелу вести от его имени переговоры об установлении архиепископства, включающего не только Паннонию, но и – так как его письмо адресовано также Ростиславу и Святополку, который был, по-видимому, удельным князем в Нитре и соправителем Ростислава – Моравское государство. Такой акт, конечно, входил, с юридической точки зрения, в папскую компетенцию, но соглашение с правителями, территории которых она касалась, было необходимым. Коцел принял папское предложение с восторгом и отправил к нему Мефодия в сопровождении двадцати вельможей, по некоторым сведениям, с требованием посвятить его в сан епископа «на престол св. Андроника, одного из семидесяти», то есть в Сирмиуме. Биограф приписывает этот запрос самому Коцелу, но это скорее проявление общей тенденции произведения, по которому Мефодий всегда выполнял просьбы или побуждения славянских правителей, всегда, однако, в их пользу.

В действительности этот план, скорее всего, возник в папской канцелярии. Выбор Сирмиума в качестве митрополитского престола был хорошо продуманным. Баварским епископам, предъявляющим требования на Паннонию как на миссионную территорию, давали таким образом понять, что здесь идёт речь лишь об обновлении бывшей церковной провинции, которая, несмотря на почти трёхсотлетний период вакантного престола, по каноническому праву никогда не перестала существовать и судьбу которой может решить лишь папа римский. Сирмиум был тогда уже под властью болгар, и поэтому Мефодий никак не мог вступить там в свою должность. Папские отношения с ханом Борисом были тогда, несмотря на сердечные формулировки в адресованных ему письмах, очевидно, довольно напряжёнными. Он под разными предлогами отказался назначить болгарским архиепископом двух человек, которых Борис выбрал – Формоза из Порто и Марина – и, несмотря на все свои обещания, очевидно отдалял учреждение болгарского архиепископства. Создание славянского паннонско-моравского архиепископства, для которого был Мефодий установлен миссионным архиепископом (*pro fide*), должно было обеспечить то, что эта область будет подчинена непосредственно папскому престолу и не попадёт ни в франкскую, ни в византийскую сферы властных интересов. Её исключительность была дана тем, что Адриан в письме, которое дал Мефодию с собой и которое обычно цитируется по вводным словам *Слава въ вѣшьнихъ Богоу*, определённо разрешил Мефодию и его священнослужителям совершать богослужение на славянском языке и заранее предал анафеме всех, кто захотят этому противиться.

Однако в скором времени стало ясно, что замысел Адриана невозможно осуществить. Мефодий был посвящён в сан миссионного архиепископа лишь во второй половине, может быть даже в самом конце 869 г. В то время однако произошли в области, где он должен был работать, значительные политические изменения. После нескольких предыдущих небольших столкновений направил Людовик Немецкий в августе 869 г. двух своих сынов с большим военными отрядами против обоих моравских князей и они их территорию разорили и разграбили. Ослабленный Ростислав хотя и остался у власти, но его племянник Святополк, *«заботящийся лишь о своей выгоде»*, как заметил франкский летописец, начал тайно вести переговоры с сыном Людовика Карломаном и в мае 870 г. коварно взял в плен Ростислава и выдал его франкам, которые потом завладели всей Моравией. Благодаря этому могли баварские епископы пленить также Мефодия и на основе судебного процесса в присутствии франкского короля в октябре того же года они посадили его в тюрьму в каком-то монастыре. Коцелу, потерявшему поддержку своего моравского союзника, пришлось после взятия в плен Мефодия отказаться от всяких усилий достичь независимости от зальцбургского епископа. Попытка Адриана создать славянское паннонско-моравское архиепископство, таким образом, потерпела крах, а папа римский, узнав примерно в то же время, что болгарский

правитель на основе очевидно заранее согласованного постановления восьмого экуменического церковного собора решил вновь подчинить болгарскую церковь константинопольскому патриархату, от него полностью отказался.

Этот план, однако, возобновил и решительно начал осуществлять его преемник Иоанн VIII. Он вскоре после своего вступления на престол в декабре 872 г. в своём письме настоятельно предостерегал болгарского короля от вероломности греков и требовал, чтобы он вновь подчинился Риму. В то же время в письме, адресованном хорватскому герцогу Домагою, он возмущается, что патриарх Игнатий обманным путём направил в Болгарию греческого архиепископа, хотя эта страна по праву принадлежит к римской церкви. Оба эти его протеста остались без результата, зато он добился успеха в деле Мефодия. Мы не знаем, когда известие о заключении Мефодия дошло до Рима. Один из посланцев, с которыми он сам попытался подать о себе весть, некий монах Лазарь, был даже убит. Но о его судьбе, всё же, как-то узнали. Тогда как Адриан II уже ничего не предпринял, Иоанн VIII начал энергично действовать, особенно когда в Рим дошло требование освободить Мефодия также из Моравии, откуда к тому времени выгнали франков и Святополк опять взял власть в свои руки.

Весной 873 г. отправил Иоанн VIII своего легата Павла Анконского к королю Людовику Немецкому и его сыну Карломану с настоятельным требованием отпустить Мефодия и направить его в Моравию к Святополку в сопровождении легата. В адресованных им письмах также настоятельно отстаивал права апостольского престола на управление паннонским архиепископством и отвергнул требования баварских епископов, предъявляемые ими на основе миссионных успехов. Еще более резко он формулировал письма баварским епископам, которым он угрожал анафемой, если они не отпустят Мефодия в Моравию. С Павлом Анконским он передал также письмо Мефодию, в котором он подтвердил его назначение паннонским миссионным архиепископом, но, в то же время, запретил ему совершать богослужения на славянском языке. Это письмо, к сожалению, не сохранилось, поэтому мы не знаем, шла ли речь о строгом запрете или лишь о рекомендации не продолжать своё дело. Не ясно также, что именно привело нового Папу к такому запрету; можно лишь догадываться, что это была с его стороны скорее прагматическая уступка франкским священнослужителям, посредством которой он хотел смягчить их возмущение тем, что они лишились своей миссионной территории, которую им пришлось уступить Мефодию.

Иоанн VIII в 873 г. всё ещё настаивал на концепции паннонского архиепископства, несмотря на то, что оно существовало уже лишь теоретически; князь Коцел должен был после 870 г. и впредь признавать суверенитет восточнофранкского короля и вскоре после 874 г. он вообще исчезает с исторической сцены. Если, однако, папа римский добился успеха при отстаивании своих притязаний хотя бы в Моравии, где Святополк сумел

устоять как суверенный правитель, то его длительное усилие подчинить Болгарию своей церковной юрисдикции оказалось безрезультатным. Он многократно, в письмах, посланных и императору Василию, и патриарху Игнатию, добивался своих прав, но всё безуспешно. Своё усилие он возобновил после смерти Игнатия, когда на патриарший престол вернулся Фотий. В целом ряде писем, посланных летом и в Болгарию, и хорватскому герцогу Бранимиру, далматинским епископам и священнослужителям, и, в особенности, только что установленному в городе Нин епископу Феodosию, он вновь выдвигает притязания римского престола на эти области, а Константинополю обещает признание Фотия, обусловленное, однако, отзыванием греческих епископов из Болгарии и возвращение ее под римское управление. Характерно то, что ни в одном из писем не упоминается славянская письменность и использование славянского языка в литургии. Не только епископы, но и простые священнослужители, которых и Фотий, и Игнатий направляли в Болгарию, были греки и греческий язык был языком Церкви.

Напротив, в Моравии Мефодий и его славянские ученики продолжали совершать, вопреки папскому запрету, богослужение на славянском языке. Трудно сказать, что им руководило – то, что он считал это нерушимым заветом своего святого брата, или он ощущал потребность отличиться таким образом в глазах моравян от франкских священнослужителей, которые были в течение моравского восстания против франкской оккупации выгнаны из страны, но после заключения мирного договора между Святополком и Людовиком Немецким могли опять вернуться в Моравию. В то время как славянская сторона в моравской церкви была очень популярной среди широких слоёв населения, латинских священнослужителей поддерживали князь и многие его вельможи, которые хотели как можно больше своими нравами и положением приблизиться своим восточнофранкским соседям. Те воспользовались ситуацией после повторного возведения Фотия на патриарший престол, когда в спорах между Константинополем и Римом более остро встал вопрос добавления *filioque* в *Символ веры*, и обвинили перед папой римским Мефодия в том, что он учит не так, как римская церковь, а также, что он вопреки папскому запрету совершает богослужения на славянском языке.

Это, несомненно, вызвало у Иоанна VIII, который в то время очень решительно возобновил борьбу за признание римской церковной юрисдикции над Иллириком, серьёзные опасения, что у него в тылу, на север от Дуная, возникает византийская оппозиция, и поэтому велел Мефодию явиться в Рим и объяснить там свою деятельность. Мефодий послушался и в Риме не только сумел блестяще доказать свою правоверность, но также убедил папу римского в обоснованности разрешения, данного ему Адрианом II в булле *Слава въ вѣшьнихъ Богоу*, служить литургию и другие церковные службы на славянском языке. Он добился этого, несомненно, прежде всего потому, что убедил папу римского, что он сохраняет преданность римскому престолу и что

моравское архиепископство под его руководством останется составной частью западного патриархата. Папа римский, убеждённый таким образом, что с этой стороны не грозит опасность, охотно подтвердил все правомочия Мефодия как моравского архиепископа и торжественно разрешил служить литургию на славянском языке во всём его архиепископстве.

В Константинополе в то время состоялся церковный собор, который Восточная церковь позже считала 8-ым экуменическим, который должен был подтвердить Фотия в сане патриарха и устранить причины разногласий с Римом. Переговоры были трудными, обе стороны, однако, пошли навстречу друг другу и наконец достигли компромисса также в деле Болгарии. Фотий согласился с тем, что константинопольский патриархат прекратит притязания на церковную юрисдикцию над ней, а Иоанн VIII согласился с тем, что в Болгарии смогут остаться греческие епископы, а также священники и их местные ученики, которые уже были посвящены в сан. Оба высших церковных представителя, однако, очевидно не принимали в расчёт того, о ком шла речь прежде всего – болгарского правителя. Борис-Михаил был, очевидно, уже утомлён, а может быть, даже разочарован постоянными спорами о церковном господстве над его страной. Он не терял воли к достижению её полной независимости также в этом отношении. Неожиданное наследие культурной деятельности моравского архиепископа оказало ему огромную помощь при осуществлении его намерения.

В 882 или в 883 г. Мефодий направился в Константинополь - двадцать лет спустя после того, как его вместе с братом покинули. Мы не знаем, как он туда добирался – опять через Венецию и далее по морю или по суше, а потом через Болгарию. Предположения, что он мог по пути встретиться с Борисом, остаются в сфере спекуляций. Независимо от того, как это произошло, кажется очень правдоподобным, что известия о использовании славянского языка в моравской церкви в последние годы жизни Мефодия как-то дошли до Болгарии и нашли там широкий отклик. Борис очевидно понял огромное значение такой деятельности и то, насколько обширными могут быть её последствия. По этой причине он охотно принял учеников Мефодия, выгнанных после его смерти из страны моравским князем, преследующим лишь свои ближайшие цели, и предоставил им средства для их дальнейшей деятельности при своём дворе, а также в отдалённой, до сих пор почти не окрещённой западной части своей империи. Здесь, в Шумене, в сердце бывшей империи царя Симеона, я не буду говорить о том, какого размаха достигло культурное наследие кирилло-мефодиевской миссии благодаря его великодушной поддержке. Благодаря переводам на церковнославянский язык могли болгары принимать греческую литературу и просвещённость без опасности, что они подвергнутся языковой, а потом и этнической эллинизации, как это случилось со славянами в Греции. Церковнославянский язык стал одним из средств построения структуры самостоятельной болгарской церковной организации, которое завершилось созданием болгарского патриархата. Оттуда потом распространялись церковнославянская письменность и литургия в другие

славянские страны, прежде всего в Киевскую Русь, и стали, таким образом, средством образования той полосы в политическом смысле самостоятельных, но в культурном и духовном связанных с Византией стран, которую Дмитрий Оболенский несколько анахронично, но очень метко назвал «*The Byzantine Commonwealth*». Сбылись, таким образом, пророческие слова Константина Философа, которые он вставил в письмо князя Ростислава, но в которых в действительности имелась в виду его собственная культурная программа: «... чтобы также другие страны, увидев это, нам подражали». Распространялась она, однако, не из Моравии, которая уже продолжала развиваться в сфере латинской цивилизации, а из Болгарии.

THE FIGHT FOR SLAVIC LITURGY IN GREAT MORAVIA AND THE EVENTS IN BULGARIA

Vladimir Vavrzhinek

This article traces the reasons that led to the mission of Cyril and Methodius to the western Slavs during 863-860 A.D. The research demonstrates the subtle complex of political and confessional factors and relations that the two brothers and their disciples had to fight against or take into account. The paper also stresses the role of Bulgaria in advancing and preserving Cyril and Methodius' traditions of culture and enlightenment and passing them on to the other Slavonic countries.

ПАМЕТ, ЗАБРАВА И „ПРИПОМНЯНЕ” В АПОСТОЛИЧЕСКИТЕ ПИСМА ЗА СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Веселина Вачкова (София)

Навикът, създаден от официалните речи и медиите около празника на св. св. Кирил и Методий, отдавна е наложил българите да мислят 24 май в реторичната рамка „най-най-най”. Т. нар. *Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост* е „най-светлият”, „най-големият”, „най-почитаният”... – суперлативи, неизменно допълвани с едно определение, превърналото се в „запазена марка” за 24 май - „най-българският празник”¹.

Накратко, със или без конкретни исторически основания, Кирил и Методий у нас определено се възприемат през призмата на националното, изконно българското. Тази позиция дава много своеобразно отражение върху начина, по който специалният статут, признат на Светите братя в края на 1980 г. от Йоан Павел II – небесни съпокровители на Европа – се включва в техните чествания. От една страна, когато се говори за св. св. Кирил и Методий, епитетът „съпокровители на Европа” рядко се изпуска. Тази тенденция се засилва след падането на комунистическия режим и особено след посещението на Йоан Павел II в България, символично пристигнал и „целунал българската земя” на 23 май (2002 г.). От друга страна въпросното „съпокровителство” не се коментира, оставайки резервирано за популярните статии, за поздравителни адреси и речи на официални лица пред небългарска или смесена публика. Типичен пример за тази употреба на разглеждания статут съдържа речта на президента Г. Първанов пред Европейския парламент по случай приемането на България в ЕС: *„Като продължавам онова, което Вие любезно казахте, господин Председател, искам ясно да кажа, че 1 януари 2007 г. е триумф на историческата справедливост. Корените и предпоставките на това явление са във вековното развитие на българската духовност и държавност. По дух и самочувствие българите винаги са били европейци. Нашата култура е във фундамента на европейската цивилизация и затова исторически оправдано е днес, чрез българското членство в Европейския съюз, да звучи езикът на светите братя Кирил и Методий, обявени за небесни съпокровители на Европа. Това ще обогати още повече културното многообразие на европейския континент”*².

Цитираният пасаж е показателен в две отношения. На първо място той е красноречиво доказателство за неизменно действащия у нас рефлекс за отъждествяване на понятията език, писменост и народ (държава). Каквото и да е искал да каже Г. Първанов с израза, че езикът на св. св. Кирил и Методий

¹ Същият рефлекс поставя безапелационно Кирил и Методий в топ 10 на проведената преди няколко години и продължително коментирана класация „100-те велики българи”.

² Целият текст на речта вж. на официалния сайт <http://www.president.bg/news.php?id=2779&st=0>

завучал в Европейския съюз от деня на приемането на България в него, той очевидно не смята вече приетите в ЕС Полша, Чехия и Словакия за страни, имащи нещо общо с Кирило-Методиевото дело. С други думи, отъждествяват се не само език-писменост-народ, а и минали заслуги/претенции – настояще състояние. На второ място речта на българския президент (и историк) е добър пример за абсолютно механичното възприемане и цитиране на съпокровителския статут на св. св. Кирил и Методий, понеже въпросният статут, поне според папата, няма нищо общо с българския език на св. св. Кирил и Методий.

Това механично цитиране, т. е. – позоваване на чужди думи, лишено не само от контекст и от перспектива, а и от какъвто и да било опит за рефлексия, от една страна би могло да се разгледа като специфично за българската историография и в по-общ план – за българското отношение към характера и интензитета на връзките минало-настояще-бъдеще. Но понеже фокусът на настоящата статия не е върху българския, а върху римския модел на помнене-забравяне-припомняне, тук ще се отбележи само един, необходим за изследването факт: на практика Г. Първанов изразява една позиция, която може да се открие без прекъсване в средновековните български текстове (поне от времето на „Успение Кирилово”, назоваващо светеца „българин по род” и на „Борилския синодик”, където св. Кирил безусловно е почитан като български просветител), във възрожденските писания (нека припомним, че епитетът „единствен български празник” за деня на св. св. Кирил и Методий се използва още от Ботев³) и в някои най-модерни изследвания, според които Кирил и Методий не само сигурно са славяни (с или без акцент на максимата: „словене рекше болгаре”/ „славяни, т. е. българи”)⁴, а вероятно са „съвсем чисти българи”, бидейки внуци на кан Кардам (и правнуци на Телериг)⁵.

³ Текстът на Ботев, впрочем, е толкова малко използваем за патриотични нужди, а и изобщо за каквито да било исторически анализи, колкото и коментираният тук папски писма. Ето защо обикновено се споменава, че Ботев е обявил 11 май за празник на българската революция, но не се споменава кога и в какъв контекст го е направил. Вж. текста на статията във в. *Знаме*, г. I, брой 15 от 9 май 1875 г. - Празнуването на Кирил и Методий. - В: Христо Ботев. Съчинения. Т. 2. София, 1958, с. 155-158.

⁴ За българизирането на култа още към XI в. и евентуалния славянски произход на св. св. Кирил и Методий, вж. **Чешмеджиев Д., В. Тълкова-Заимова**. Произход на Кирил и Методий. - Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 3, София, 2003, с. 343-349; **Чешмеджиев Д.** Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове. София, 2001. За принципно българското развитие на култа вж. **Мечев К.** Произход на славянобългарската писменост. София, 1999, *passim*.

⁵ **Фон Сулмстал А., М. Маргаритов**. За Кирил и Методий. София, 1989, с. 55, 76, сл. По-смекчен вариант на този български царски произход на Кирил и Методий, определен като „българо-гръцки”, вж. в **Статева Е.** Отново към въпроса за произхода на Константин-Кирил и Методий. Във: Византия. Балканите. Европа. *Studia Balkanica* 25 (2006). Изследвания в чест на проф. В. Тълкова-Заимова..., с. 387-396. Тук трябва да се отбележи, че срещу всяко от цитираните изследвания могат да се изброят много други, отричащи категорично и българския, и славянския произход на Солунските братя, с тенденция да сведат делото им до целите на рутинната византийска външна политика.

От друга страна българското механично цитиране на новия, формулиран от Папството статут на св. св. Кирил и Методий, може да се изследва от гледна точка на въпросите: доколко паметовият модел за „славянските първоапостоли, съпокровители на Европа”, предлаган в апостолическите писма, е последователен спрямо собствено римската традиция и доколко той е употребим на българска почва по начин, различен от споменатото извънконтекстуално и нерелективно цитиране. Тези въпроси, освен че досега не са дискутирани, са особено подходящи за едно изследване в чест на проф. Трендафилов, известен с проникновените си изследвания върху Кирило-Методиевото дело.

Подобно поставяне на проблема изисква като начало накратко да се споменат основните папски документи и релативни жестове, свързани с паметта за Кирил и Методий. Тези документи и жестове нито започват, нито завършват с провъзгласяването на Солунските братя за съпокровители на Европа; историята им е поне толкова дълга, колкото развитието на паметта за Кирил и Методий в България. Разликата е, че римската памет определено не се развива равномерно и еднопосочно във времето. Доколкото в една статия проблемите могат да бъдат само поставени в най-едри щрихи, ще се ограничи с онази памет, която Папството е склонно да припознае като римска, т. е. – на която Йоан Павел II се позовава като прецедент при обявяването на св. св. Кирил и Методий за европейски съпокровители. Иначе казано, например цялата обемиста литература, свързана с осъждането (в Регенсбург през 870 г.) и затварянето на архиепископ Методий, последвалото изгнаничество на Кирило-Методиевите ученици и анатемосването на „готските букви” и на „учението на еретика Методий” (на Сплитския събор от 1060 г.) няма да бъде коментирана не защото не е важна, а понеже не е част от съвременната Римска памет за Солунските братя.

В този контекст първият логичен въпрос, пред който се изправя изследователят, е: с какво основание през последната четвърт на XX в. римският папа обявява Кирил и Методий за покровители на Европа, при положение, че към това време от около седем-осем века те са чествани в голяма част от славянския свят като (равно)апостоли – т. е. имали са най-високия възможен ранг според църковната традиция. Понеже под основания/право за извършване на даден акт не само църковните, а и светските среди, по принцип разбират наличие на вече утвърдена традиция, нека хвърлим един поглед върху римския опит в създаването на специални статuti чрез апостолически писма. Според западната традиция удостояването на даден светец с нов, специален статут, би могло да става както на Вселенски събор, така и директно от папата. Изглежда обаче, от времето на Бонифаций VIII, който през 1298 г. решава да издигне св. Августин, св. Йероним, св. Григорий I и св. Амвросий Медиолански (Медноезичен) за *Четиримата доктори на Църквата*, папите държат подобни жестове да се свързват изключително с тяхното име, а специалната канонизация – с прерогативите на апостолическия престол. Факт е, че по същия механизъм

през 1568 г. папа Пий V обявява *Четиримата доктори на Източната църква*. Въпросните *Четирима доктори* всъщност са православните Трисветители, чийто празник, между другото, се установява във Византия през 1076 г. с решаващата роля на василевса Алексий Комнин и на практика без инициатива от страна на Константинополската църква. Новото е, че към св. Йоан Златоуст, св. Василий Велики и св. Григорий Назиански се прибавя св. Атанасий Александрийски, чиято реабилитация на Сардикийския събор от 343 г. е съпътствана с рязко издигане на престижа на римския епископ в качеството му на арбитър на Църквата. Макар в апостолическите писма за славянските апостоли precedentът на *докторите на църквата* да не се споменава, тя не само съществува, а и задава модела на подобна, нека я наречем супер-канонизация: първо се създава специалният статут на западния светец, после със същия статут се отличава и източният, като към почти изцяло запазваната източна традиция се внася нюансът на пряка връзка с Курията. По същия механизъм Солунските братя стават не Покровители на Европа, а нейни Съпокровители (*SS. Cyrillus et Methodius totius Europae caelestes apud Deum Compatrii*), след като статутът *Покровител на цяла Европа* е създаден за св. Бенедикт Нурсийски с апостолическото писмо *Pacis Nuntius* (24. 10. 1964) на папа Павел VI⁶.

Според реториката на Йоан Павел II в апостолическото писмо *Egregiae virtutis* (31.12.1980), обявяването на св. св. Кирил и Методий за съпокровители на Европа следва традицията, заложена и с провъзгласяването на св. Бенедикт за Покровител на Европа, но най-вече неизменната папска позиция спрямо Кирило-Методиевото дело. От тази папска традиция папата избира да спомене в *Egregiae virtutis* единствено циркулярното апостолическо писмо *Grande munus* на Льв XIII (30.09.1880), с което Кирил и Методий са признати официално като католически светци точно сто години преди издигането им от Католическата църква за Небесни съпокровители на Европа. Другото основание за жеста на Рим, подчертано от Йоан Павел II, няма пряка връзка с Кирил и Методий – става дума за атмосферата на сближение между Запада и Изтока, създадена около Втория ватикански събор (1962-65)⁷.

Историческите мотиви на Папството са несравнимо по-разгърнато представени в следващото официално изявление, изрично посветено на Солунските братя – циркулярното писмо *Slavorum apostoli* (2.06.1985).

⁶ Acta Apostolicae Sedis (нататък AAS) 56 (1964), Romae, 965-967 // Ел. издание на документите вж. на официалния сайт на Ватикана http://www.vatican.va/archive/aas/index_en.htm и http://www.vatican.va/archive/ass/index_en.htm за тези, излизали преди 1909 г. (Acta Sanctae Sedis, SSA). Както би могло да се очаква, папа Павел VI се позовава на предишен папски авторитет – Пий XII, който нарича св. Бенедикт „баща на Европа” (Haud immerito ergo Pius PP. XII Sanctum Benedictum ‘Europae patrem’ appellavit).

⁷ „... Quoniamque hodie, post tot saeculorum discidia Ecclesiarum, inter Orientem et Occidentem, Romam atque Constantinopolim, iam inde a Concilio Vaticano II plurimum profectum est ad plenam communionem, renuntiatio SS. Cyrilli atque Methodii tamquam Europae compatriorum una cum S. Benedicto, videtur omnino horum temporum signis respondere”. Вж. целия текст в AAS 73 (1981), Romae, 258-262.

Текстът, който „в следване на примера на *Grande munus*” съдържа обширен исторически екскурс, е увеличил времевия си диапазон както напред във времето (с позоваване не само на Лъв XIII и Павел VI, а вече и на Йоан Павел II), така и далеч назад във времето – с позоваване на апостолическото писмо *Industriae Tuae*. Въпросното апостолическо писмо, цитирано още от Лъв XIII като пръв папски документ в полза на славянската литургия, е издадено от папа Йоан VIII през далечната 880 г. – т.е. не сто, а точно хиляда и сто години преди обявяването на Кирил и Методий за Европейски съпокровители. В *Slavorum apostoli* Йоан Павел II намира за нужно да подчертае и ревизията, направена от Втория ватикански събор в официалната дата на празника, който е преместен в деня на „небесния рожден ден на Кирил” – т.е. на 14 февруари⁸, Успение Кирилово. Неизменно остава подчертаването на актуалната, благоприятна междуцърковна конюнктура, която този път е конкретизирана с дейността на срещата на о-в Патмос през 1980 г.

От гледна точка на биографичните детайли за Кирил и Методий в *Slavorum apostoli* прави впечатление отсъствието на топоса, че Солунските братя са „гърци”. Дали този пропуск се дължи на славянския произход на папата-поляк, който е изтъкнат в пряка връзка със славянските апостоли от самия Йоан Павел II в друго популярно апостолическо писмо *Orientalis lumen* (2.05.1995)? Със сигурност - не. Същият папа изрично подчертава гръцкия произход на Солунските братя при обявяването им за съпокровители на Европа: „*Cyrillus autem et Methodius fratres, Graeci, Thessalonicae nati*”⁹. Факт е, че приемникът на Йоан Павел II – Бенедикт XVI отново се връща не само към „гръцкия произход на Кирил и Методий”, а и към една формулировка, направена през 1927 г. от папа Пий XI, която звучи едновременно и много модерно-глобалистично, и изключително парадоксално. В писмото му *Quod Sanctum Cyrillum*, адресирано до архиепископите и епископите на Сърбо-Хърватско-Словенското кралство и на Чехословашката република, папата определя св. св. Кирил и Методий като „синове на Изтока, византийци по националност, гърци по род, римляни по мисия и славяни по апостолство” (*Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet*)¹⁰.

⁸ Интересно е да се отбележи лекотата, с която Рим променя традиционния ден на честване: от 9 март „на който ден Бохемци Моравци и Хървати имали обичай да отбелязват религиозния празник”, датата първо е променена на 5 юли – от папа Пий IX през 1863 и препотвърдена от Лъв XIII (*Grande Munus*, 2, 18), после – според Йоан Павел утвърденото от Лъв XIII – честване на 7 (?) юли се премества на 14 февруари. Срв. „Leo XIII, memorans vitam sanctam ac merita apostolica amborum Fratrum Thessalonicensium, diem festum eorum statuit esse diem VII mensis Iulii. Post Concilium Vaticanum II, renovatione liturgica inducta, festivitas ad diem XIV mensis Februarii est translata, quo die secundum historiam sanctus Cyrillus in caelum migravit Slavorum Apostoli, I. 3). Не по-малко интересна е липсата на дата, близка до 11 май – денят, в който от началото на XIX в. източноправославните християни свързват Кирило-Методиевите чествания.

⁹ *Egregiae virtutis*, 1, AAS 73 (1981), 259.

¹⁰ AAS 19 (1927), Romae, p. 93-96 – конкретно за цитата вж. с. 95. Английски превод на словото, посветено на Кирил и Методий от Бенедикт XVI на 17 юли 2009 г., вж. на официалния сайт на Ватикана: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090617_en.html.

Пий XI изразява най-лаконично, но не измисля тази формулировка. Тя е квинтесенция на внимателно моделираната папска памет за Кирил и Методий, започнала да се установява около разпадането на Османската империя и достигнала логичния си финал в апостолическите писма и слова от XX и XXI век. Колкото и странно да звучи предвид изключително детайлните съвременни „спомени” на Папството за Солунските братя и настояването, че са римски мисионери, до XIX век всъщност интересът на Курията към личностите на Кирил и Методий е крайно слаб: през IX в. отношението към „славянската литургия” е покровителствено с елемент на снизхождение – факт, лесно видим дори в най-апологетичните славянски разкази за престоя и кончината на св. Константин-Кирил в Рим, където топлият папски прием неизменно се свързва с носените от славянските апостоли мощи на св. папа Климент¹¹; от втората четвърт на X в. това отношение вече е отрицателно и папа Йоан X ще съветва епископите и князете в славянските земи да не използват в литургията друг език, освен латинския. Същото прави през 1080 г. папата-реформатор Григорий VII в писмото си до дука на Унгария (по-късно крал на Бохемия) Вратислав II Бохемски – позиция, съзвучна с духа на двата Сплитски събора, проведени 20 години по-рано¹². Паралелно през целия период X-XVIII в. официалните знания за бъдещите „небесни съпокровители на Европа” или напълно липсват, или са на ниво душеполезни анекдоти. Така в цитираното писмо *Industriae Tuae* на Йоан VIII от 880 г. се говори само за литургията на славянски език, като имената на Солунските братя отсъстват. В тази връзка би било добре да се напомним принижения ранг на славянския език, който според папата е „един от останалите езици”, създаден след „главните” езици - еврейския, гръцкия и латинския¹³. Без да се задълбочавам над въпроса само ще отбележа, че тази папска реторика хвърля светлина над отдавнашната дискусия кой е опонентът на Черноризец Храбър в „Сказание за буквите”. Сред аргументите на българския средновековен

¹¹ Вж. например съответния пасаж в т. нар Солунска легенда. В: **Иванов Й.** Български старини из Македония. София, 1970, с. 287.

¹² Писмата на папа Йоан X до архиепископа на Сплит и до крал Томислав са запазени в историята на Тома архидякон (Сплитски) от XIII в., който е и най-подробният извор за съборите в Сплит (общо четири, два през X и два през XI век). Thomas Archidiaconus. *Historia Salonitana. Zagrabiae* 1894, Ed. trad. française Marc Szwajcer. Ето как звучи например съветът на папата до Йоан Сплитски: „*Ita ut secundum mores sancte romane ecclesie Sclavinorum terra ministerium sacrificii peragant in latina scilicet lingua, non autem in extranea. Quia nullus filius aliquid loqui debet vel sapere, nisi ut pater ei insinuaverit*”. Папа Григорий на свой род се изказва изобщо за неуместността литургични текстове да се превеждат на вернакулярни езици: „*Missam lingua vernacula traduci non est simpliciter malum, sed ob inconvenientia, quae inde evenire*”. За контекста, в който е изпратено това писмо, вж. **Sommer P.** Dusan Trestik and Josef Zemlicka (with additional material on art by Zoe Opaci. In: **Berend N.** (Ed) *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus'* p. 900–1200. Cambridge, 2007, University of Cambridge, p. 214-262 (по-специално с. 234 с посочените там бележки и литература).

¹³ *Magnae Moraviae fontes historici*. III, ed. L. E. Havlík, Brno, 1969, p. 197-208 (Ep. 90). Руски превод на интересувашата ни част от булата (папското писмо до Светополк) от 880 г. вж. във **Флоря Б. Н.** Сказания о начале славянской письменности. Москва, 1981 с. 153. Същата част е цитирана и в Енцикликата на Лъв XIII от 1880 (*Grande Munus*, 15).

автор е заявлението, че нито еврейският, нито гръцкият, нито латинският са първите езици, а сирийският (арамейският), на който е говорил Адам преди Потопа и разделянето на езиците¹⁴. Доколкото т. нар. „триезичници“ не са смятали славянският език за по-късен или по-ранен, а за неупотребим за литургични цели, а във византийската църква подобни дебати никога не са били актуални, като единствен възможен изразител на цитираната езикова йерархия между „главните“ и „второстепенните“ езици се очертава папа Йоан VIII. Неслучайно пет века след Черноризец Храбър забележителният хуманист Еразъм Ротердамски изтъква същия аргумент за първенството на арамейския (наречен отново „сирийски“) пред еврейския, гръцкия и латинския, когато се обявява за превеждането на Писанието на говорими, народни езици с категоричния довод – латинският и гръцкият също са били народни (вернакуларни) езици спрямо оригиналния език на Стария Завет и на апостолските времена¹⁵.

Красноречив пример за ситуацията към XIII в. предоставя „Златната легенда“ на Яков Ворагински. В тази, най-авторитетна и популярна за времето си западна агиографска компилация, фигурира само Кирил при това не като светец, а като спомагателен персонаж в Житието на св. папа мъченик Климент (Римски) и като личност, за която авторът не е сигурен дали е някой свещеник, на име Философ, живял при управлението на император Михаил III, или е Кирил, епископ на Моравия¹⁶.

Както би могло да се очаква, появата на Лутеранството¹⁷ води до рязко увеличаване на папския интерес към славянската литургия. В десетилетията около и по време на Тридентския събор (1545-1563) бурно се дискутират въпросите за нов, критичен славянски превод на Библията, за усъвършенстването на славянската литургия и накрая – за печатни издания на славянските богослужебни текстове. В резултат най-вече от активността на далматинските, венецианските и аквилейските представители¹⁸, Рим се

¹⁴ Храброво сказание за славянските писмена (Хилендарски препис), в: *Иванов Й.* Български старини из Македония..., с. 442-446 (по-специално с. 444); Черноризец Храбър. О Писменехъ. Критическо издание, изг. *А. Джамбелука-Коссова*, София, 1980, с. 105 (с разночетене Ситова (т. е. на Адамовия син Сит) азбука, с. 147).

¹⁵ Срв. «*Quidam piaculum arbitrantur, si sacri Libri vertantur in linguam Gallicam, aut Britannicam. Sed Evangelistae non veriti sunt Graece scribere, quod Christus Syriace loquutus est. Neque Latini veriti sunt Apostolorum sermonem in Romanam linguam vertere, hoc est, promiscuae multitudini proderet. Neque Hieronymo religio fuit sacras Literas Dalmatice vertere. Equidem cupiam in omnes verti linguas. Cupit Christus suam Philosophiam quam latissime propagari*» Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora, Vol. VII. Paraphrases in N. Testamentum. Lugduni Batavorum, 1706. Erasmus Roterodamus pio lectori s.d.

¹⁶ *Jaque de Voragine*. La Légende dorée. Paris, 1998, p. 654, sq.

¹⁷ Впрочем някои аргументи на Лутер в полза на превеждането на Библията на всички езици са толкова сходни с аргументите на св. Кирил от агиографската литература, колкото и аргументите на Еразъм в „Пролога към Коментарите на Матей“ с тези на Черноризец Храбър.

¹⁸ Макар у нас този факт да не е много популярен, славянската литургия е съществувала в някои части на Северна Италия най-малко до края на XVI в. Запазването ѝ в частност в Аквилея е много важно, понеже според църковната традиция в първите векове от Христовата

въздържа от забрана на всички преводи на Библията, в т. ч. и на славянската, призната в Тридент (отново?) за легитмна. За коя славянска писменост и литургия обаче се говори? Още от първите разсъждения в тази посока, сред които са споменатите аргументи на Дезидерий Еразъм (*Neque Hieronymo religio fuit sacras Literas Dalmatice vertere*), до края на Събора става дума единствено и само за славянската писменост, създадена през IV в. от „далматинския славянин” св. Йероним Стридонски. В този смисъл са и аргументите на защитниците на славянската Библия и богослужение: последните са точно толкова „вернакуларни”, колкото и латинските, понеже св. Йероним е превеждал свещените текстове от еврейски и гръцки едновременно и на славянски, и на латински¹⁹.

През XVII и XVIII в. името на св. Кирил (без това на Methodий) се появява спорадично във връзка с опитите за издаване на печатни Библии на славянски език в двата варианта - глаголически (Йеронимов, от IV в.) и кирилски (Кирило-Методиев, от IX в.). Процесът е забавен от закъснялото издаване на редактираната Вулгата (т. нар Библия Сикстино-Климентина²⁰, излязла през 1592 г. и заменена едва във времето на Втория ватикански конгрес с Новата Вулгата). Освен това в дискусиите около създаването на комисии за преводите и техническите проблеми около отпечатването, лайтмотив остават не нуждите на славяните, а борбата срещу еретиците (протестантите, чиито преводи славяните започват масово да ползват) и срещу схизматиците (православните славяни), във възможността за чието привличане чрез печатни славянски Библии, съобразени с Римския ритуал, повечето католически дейци дълбоко се съмняват. Въпреки тези съмнения, а може би – точно заради тях, в посочения период Папството открива серия учебни заведения, предназначени да подготвят кадри за мисии сред балканските славяни. Някои от тях са мимолетни – като Collegium Illyricum Lauretanum, създаден от папа Григорий VIII и оцелял от 1580 до 1593 г. Други, като Academia linguae illyricae, учредена от Климент VIII (чието име носи Сикстино-Климентовата Библия) се оказват много витални – Академията съществува от 1599 до разпускането на Йезуитския орден през 1773 г. Част от тази активност е булата на Бенедикт XIV от 25 август 1754 г., изрично разрешаваща (отново) литургия на славянски език и цитирана от папа Лъв XIII (*Grande Munus*, 15) като втори римски жест в тази посока, след

ера най-влиятелната апостолска църква в Италия е Аквилейската, към чиято сфера на влияние се числи Римската (точно както Константинополската църква е била подчинена на Хераклеяската).

¹⁹ Детайлен (в определени моменти малко тенденциозен) анализ на тези процеси и събития с обширни екскурси върху документите на Събора вж в. *Thomson F. J.* The Legacy of SS. Cyril and Methodius in the Counterreformation. The council of Trent and the question of Scripture and liturgy in the Vernacular, together with an account of the subsequent consequences for the Slavo-Latin (glagolitic) rite and the Bible in Croatian translation. - In: *Konstantinou E.* (ed) Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension. (Philhellenische Studien, 10), Frankfurt am Main, 2005, p. 85-246.

²⁰ Името се свързва с папите Сикст V (чието издание на Библията се оценява като „катастрофално”) и Климент VIII.

одобрението на Йоан VIII през 880 г. Очевидно всички действия са изцяло в духа на Римската традиция за отношение към славянското християнство: говори се за илирийски езици (т. е. – за езика на римския доктор на църквата св. Йероним) и за папски мисии, които са буквално (нео)евангелизаторски, понеже носят истинското (наскоро редактирано спрямо оригинала) Слово Божие, при това на говорим, народен език. Същата е ситуацията и в края на XVIII в. Верен на същата идея, през 1791 г. с булата *Suprema potestas* папа Пий VI одобрява славянския Бревиарий, току-що публикуван в Рим, с думите: „*accepimus Breviarium, Ritu quidem Romano, sed Idiomate Slavonico et caractere S. Hieronymi vulgo nuncupato conscriptum*”.

Така изглежда Папската официална позиция до 1880 г., когато изведнъж папата ще заговори за славянските първоапостоли св. св. Кирил и Методий с всички подробности, познати не само от православната житийна и омилетична литература, а и от натрупалите се вече към това време многогодишни научни изследвания по темата. Изводите, които могат да се направят, са два: първият е, че на Запад с времето реалните факти от девети век са забравени и постепенно са подменени с актуалната за латинския свят, нека я наречем – Йеронимова памет. По-късно, с освобождаването на Балканите и активирането на контактите Изток-Запад, Рим усвоява и започва да употребява за свои цели една поначало чужда му традиция, която на Изток е изключително силна и систематично развита, предвид че не е имала конкуренция през целия период IX-XX век. Този извод изглежда примамлив и се прави от някои религиозни среди, за които папският интерес от 1980 г. насам към славянските равноапостоли е „посегателство” на католическата църква спрямо исконно православните светци. Този извод, обаче, не се подкрепя от изворите и историческите условия, в които се развива култът към св. св. Кирил и Методий. Факт е, че с изключение на *Солунската легенда* всички извори за св. Константин-Кирил (отчасти и за Методий) сочат като апогей на делото му литургиите, проведени в римските църкви след папското освещаване на славянската писменост. Факт е също, че от 70-те години на IX в. до днес римската църква „Сан Клементе”, приютила мощите и на св. Климент, донесени от св. Константин Кирил, и на самия св. Кирил, е една от най-свещените (а и от най-атрактивните и поддържаните) забележителности на града²¹. Най-малкото заради популярността на този храм, патрона му и историята му, папите не са можели да забравят делото на св. Кирил. Те и не са го забравили. Няколко години преди Флавио Биондо, а после и Еразъм да заговорят за йеронимовите славянски преводи и около век след като на Запад вече упорито се говори за „йеронимовите букви”, папа Пий II (Енеа Силвио

²¹ Синтезиран обзор на история на архитектурата и функциите на храма вж. в *Armellini M.* Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX. Roma, 1982, p. 124-135. Преглед на латинските извори за Хазарската мисия, по време на която са открити мощите на св. Климент, вж. в *Трендафилов Х.* Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999, с. 35-47. За история на мощите на св. Климент и свързаните с тях легенди, култове, агиографски и исторически съчинения, вж. *Duthilleuil P.* Les reliques de Clément de Rome. Revue des études byzantines, t. 16 (1958), p. 85-98.

Пиколомини) в своята „История на Бохемия” ще разкаже една легенда за св. св. Кирил и Методий, която не само по експресивност, а и по максимално игнориране на официалните авторитети – папите, патриарсите, императорите и князете – може да се сравнява само със *Солунската легенда*²². В разказа на Енеа Силвио Пиколомини липсват всички подробности: произхода на светите братя, мисиите им и т. н. Както се спомена, липсват и имената на тогавашните папи Николай I и Адриан II, на император Михаил III и майка му Теодора, на патриарсите Фотий и Игнатий – фигури, поначало представяни ако не като инициатори, то като главни поддръжници на светите братя. Фокусът пада само върху един, най-яркия епизод – покръстването на Моравия и освещаването на славянската литургия. Макар да е споменато, че това се случва в Рим, освещаването не става с папска благословия, а от божествен глас, дошъл свише и произнесъл една особена, старо-новозаветна (комбинация между *Псалм 150:6* и *Посл. до Римляни 14:11*) повеля: „*Нека всеки дух благодари на Господа и всеки език да Го изповядва*”²³.

От приведените примери може да се заключи, че Курията познава много добре източноправославната памет за Солунските братя, която памет, покрай култа към св. Кирил и св. Климент Римски, е органична част от собствената памет на Рим. Източноправославната памет и съответната ѝ реторика обаче се употребяват от Папството само в моменти, предполагащи някаква промяна в позициите му на Балканите. Такъв е случаят около Константинополските събори през 869/70 и 879/80 г., когато се решава българският църковен въпрос; такъв е случаят в средата на XV в., когато Константинопол пада в османски ръце, а папа Пий II искрено се надява да наложи властта си над него било чрез кръщаване на Мехмед II, било с кръстоносен поход. Такъв е, разбира се, случаят с дейността на Първия Ватикански събор (1869/70 г.) и освобождаването на Балканите след последната руско-турска война от 1877-1878. Донякъде същата ситуация се оформя от началото на 80-те години (двайсетина години след Втория Ватикански събор) - десетилетие, завършило с краха на комунистическите режими и радикално преструктуриране на европейското духовно и

²² Разликата е, че в *Солунската легенда* Рим дори не се споменава, и че в нея народът бенефициент са българите, а в Пиколоминиевия разказ - моравците. Срв. *Слово от Кирил Философ как покръсти българите*. - *Иванов Й.* Български старини из Македония..., с. 282, сл.

²³ Целият текст гласи: «*Methodius in Bohemia aliquandiu moram traxit, deinde Roman se contulit, ubi fratrem suum Cyrillum comperit: qui baptizato quondam Svatocopio, Moravis Christiana sacra crediderat, multasque alias Sclavorum gentes ad fidem Christi converterat. Referunt Cyrillum cum Romae ageret, Romano Pontifici supplicasse, ut Sclavorum lingua, eius gentis hominibus quam baptizaverat, rem divinam faciens uti posset. De qua re dum in sacro senatu disceptaretur, essentque non pauci contradictores, auditam vocem tanquam de coelo in haec verba missam: Omnis spiritus laudet dominum: et omnis lingua confiteatur ei. Indeque datum Cyrillo indultum*». Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis qui post Adeptum Pontificatum Pius eius nominis Secundus Opera quae extant omnia, nunc demum post corruptissimas aeditiones summa diligentia castigata & in unum corpus redacta, quorum elenchun uersa pagella indicabit. His quoque accessit Gnomologia ex omnibus Sylvii operibus collecta, & Index rerum ac uerborum omnium copiosissimus, Basilea, 1571, Historia Bohemica, cap. 13, p. 91.

политическо пространство. Проблемът в новите формулировки, кристализирани от 1880 до 2009 г. е, че те за пръв път от времето на св. св. Кирил и Методий се опитват да съчетаят всички съществуващи паметни за тях (с паралелно маргинализиране на „йеронимовите букви“). Друг проблем поражда опитът всички паметни да бъдат филтрирани през идеята за църковното обединение, в т. ч. през съвременната икуменистка терминология. Страничен ефект от този синтез е например дразнещото, анахронично деление между „останалите, варварски“ народи, облагодетелствани с даровете на християнската култура от „цивилизовани елини и римляни“ – Римската и Константинополската църква, олицетворявани съответно от „италианеца“ св. Бенедикт и „гърците“ Кирил и Методий.

Нека видим в заключение какво ново осмисляне и интерпретиране е способно да провокира цитираното по-горе папско определение за св. св. Кирил и Методий – *синове на Изтока, византийци по националност, гърци по род, римляни по мисия и славяни по апостолство* – което е плод на опитите за максимален синтез на традициите и по идея трябва да представя славянските апостоли като „свързващо звено и мост между Изтока и Запада“²⁴. Първото, което откриваме, са някои фундаментални съвременни изследвания върху Кирило-Методиевото дело, които се опитват да индикират и систематизират не друго, а „парадоксите“ и „загадките“ в него²⁵. Възникването на парадокси е най-малкото, което може да се очаква при изучаването на един подобен културен хибрид между византийско-латинско-гръцко-папско-патриаршеско-славянската традиция. Друго, което може да се очаква, е маргинализиране на определени теми, чиято значимост и логика не позволява да бъдат включени в коментираната църковно-историческа амалгама. Такава като цяло е темата за ролята на Балканите в конструирането на християнския римски свят в периода I-VI в. (т. е. столетия преди тези земи да бъдат „цивилизовани“ от „гърците“ Кирил и Методий „по поръка“ на римските папи през IX в.).

С други думи, ако в периода X-XIX в. конюнктурата е предполагала римското забравяне на Кирил и Методий, новата римска памет за Европейските съпокровители налага създаване на нови полета на забравата не само в биографиите на Солунските братя, а и на самата Европа. Един пример – до XIX в. католическата традиция изглежда идеално е запазила преданието, съхранено от св. Доротей Тирски (IV в.) и Пасхалната хроника (VII в.), че св. Климент, чиито мощи св. Кирил донася в Рим, преди да стане епископ на Рим, е бил епископ на Сердика (модерната българска столица София). Във

²⁴ Slavorum Apostoli, VII. 25-26. Тук играта на думи pontifex – pons/pontis определено не е случайна, но със сигурност е насочена само към публика, знаеща че „понтифици“ буквално означава „правеци мостове“.

²⁵ Христоматийни примери в това отношение вж. в Ševčenko I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. Slavic Review, 23:2. (1964), p. 220-236. Birnbaum H. Some Remaining Puzzles in Cyrillo-Methodian Studies. Slovo, sv. 47-49, Zagreb, 1999, S. 7-32.

всеки случай Петър Богдан Бакшев подробно предава това сведение в своята история на София. Същият български католически автор не по-малко подробно описва другото голямо събитие, станало в Сердика – Вселенския събор през 343/7²⁶, на който, освен всичко останало, според неизменната римска традиция за пръв път е утвърден папският примат, получил начална формулировка в края на I век в св. Климентовото *Послание до Коринтяни*. Същата, само по-детайлна история на Сердикийската църква разказва Дан Фарланус в *“Illyricum sacrum”*. Както е добре известно, средновековният български списък на българските архиепископи категорично поставя като свой пръв предстоятел (непосредствено преди св. Методий) св. Протоген, който е начело на Сердикийската църква по време на споменатия Сардикийски събор²⁷. Този „частен” сердикийски сюжет, обаче, както и множеството подобни теми, неизбежно остават изолирани, буквално „отрязани” от една история, в която конкретното балканско минало се размива в съдбата на абстрактния Изток²⁸, символизиран в папската реторика от вече над век несъществуващия Константинопол. Очевидната, тотална „славяно-ориентализация” на паметта за Кирил и Методий, би могла да провокира научна реакция, започваща ако не с историята на св. Климент и Сардикийския събор, то поне със споменаване на един, почерпан изцяло от Кирило-Методиевата традиция контрапункт: според *Службата на св. Кирил* той не е славянски или „европейски”, а вселенски учител, понеже евангелизаторските му мисии не са на Балканите, а на Изток, при сарацините и при хазарите, а антиеретическите му прения са при „гърците” в Константинопол (с иконоборския патриарх Анис) и при римляните (с триезичниците във Венеция и Рим). Сред славянните делото на светите братя е виждано като универсално значимата, но стриктно просветителска мисия: да

²⁶ Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. София, 2001, с. 150, сл. *Farlanus D.* Illyricum sacrum. t. 8, Ed., Coletus, 1819, p. 65, sq.

²⁷ Списък на българските архиепископи (Парижки ръкопис). В: *Иванов Й.* Български старини из Македония..., с. 565. Срв. *Farlanus D.* Illyricum sacrum. t. 8, p. XII, p. 65. Там списъкът на софийските епископи също започва със св. Климент и св. Протоген, но проследява само архиереите, приемани за римокатолически, и затова между Феликс и Петър I има десетвековен хиатус (от 595 до 1600), точно като в *„Дюканжовия списък”* проследяването само на смятаните за източноправославни епископи води до хиатуса от пет века между Протоген и Методий.

²⁸ Факт е, че в *Grande Munus* на Лъв III българската тема заема около 1/4 от текста със специален акцент на обстоятелството, че България, към времето на Моравската мисия, е била християнска страна; вече в *Slavorum Apostoli* на Йоан Павел II българската тема е сведена до едно споменаване в контекста на Константинополския събор (880 г.) и до енигматичните *„динамични центрове на манастирския живот”*, организирани от Климент Охридски и свързани с бъдещото разпространение на славянската „по-точно – Кирилската” писменост в „съседна Румъния” (?!), в Киевска и Московска Русия; Бенедикт XVI отбелязва България само като място, от където „делото на Методий” тръгва към „земята на Русите”. В *Egregiae Virtutis, Orientale Lumen* и в *A Concilio Constantinopolitano* тази тема напълно отсъства.

се разпростре „от запад до изтока, и до севера, и до юга”²⁹ светлината на Писанието чрез „българските книги; западните езици/народи”³⁰.

В началото беше подчертано, че българската реакция към новия, формулиран от Папството статут на Солунските братя (Небесни съпокровители на Европа), като цяло е в рамките на отказ от интерпретиране и осмисляне, т.е. сведена е до цитиране извън контекст, механично, в определени случаи, пред определена публика и с игнориране на въпросите чии „синове” са светците, чия „мисия” изпълняват, къде и каква точно „светлина” носят. В контекста на направения анализ, подобна реакция става обяснима. Защото всяко задълбочаване над съдържанието на този статут би изисквало неблагодарните усилия да се обяснява или защо историята е неадекватно представена в изворите и запазена в националните паметни, или защо папските основания за върховната чест, отдадена на св. св. Кирил и Методий, се разминават с историята.

MEMORY, OBLIVION AND ‘REMEMBERING’ IN THE APOSTOLIC LETTERS CONCERNING STS CYRIL AND METHODIUS

Vesselina Vachkova

This article aims to trace the dynamics and directions in the development of the official Roman position on the nature and significance of the work of St. Cyril and St. Methodius. For the purpose, key documents covering a very long period of time (between 880 AD and 2009 AD) are analyzed. Attention is drawn, in particular, to the relation between the changes in the political situation in Europe and the changed intensity of Rome’s interest in the Slavonic liturgy, as well as the meaning of the papal evaluations of the specific role of Sts Cyril and Methodius. In this context, an attempt is made to determine the extent to which modern Roman memory of Sts Cyril and Methodius, which has been imposed since 1880, represents a marked reorientation in the traditional, until then, papal position. Characteristic of this reorientation is the tendency for transforming Cyril and Methodius from local church men through Roman Slavic saints to pan-European Roman-Byzantine saints. On the other hand, discussed is the extent to which that modern papal rhetoric has defined the peculiar way in which the status of the holy brothers as "celestial Co-patrons of Europe", recognized by Pope John Paul II in 1980, is used in modern Bulgarian public space.

²⁹ Служба на св. Методий (Драганов миней). В: **Иванов Й.** Български старини из Македония..., с. 300-305 (за цитата с. 303).

³⁰ Служба на св. Кирила (Скопски миней). В: **Иванов Й.** Български старини из Македония..., с. 290-295 (за цитата с. 291).

ТЕКСТОВАТА ИЗПИСКА ОТ АПОСТОЛА В КИЕВСКИТЕ ГЛАГОЛИЧЕСКИ ЛИСТОВЕ – ТЕКСТОВИ И ЕЗИКОВИ ПРОБЛЕМИ

Пеньо Пенев (Пловдив)

Още с откриването и публикуването на *Киевските глаголически листове* става ясно, че първата страница (1a) на ръкописа съдържа текст, написан с късна едноерова глаголица, която се различава от другите два почерка в следващите страници.

Ще припомним, че руският учен И. И. Срезневски открива ръкописа през 1874 г. в библиотеката на Киевската духовна академия, знае се, че преди това е бил в Ерусалим. След две години Срезневски публикува за първи път ръкописа на *Киевските листове* с глаголически шрифт и кирилска транскрипция без приложени факсимилета (Срезневски 1876).

Текстът на първата страница съдържа апостолска преписка из *Посланието на ап. Павел до римляни*, гл. XIII, 11-14 и XIV, 1-4, която се чете на 36 (сиропустна) неделя и стои непосредствено преди *Молитвата към Св. Богородица*.

Вероятно при по-късното подвързване на ръкописа листовите са били обрязани, при което е засегнат текстът на лист 1a и на още два листа (4a, 5). За възстановяване на увредения текст Срезневски използва Охридския апостолски препис от XII в., а за съпоставка публикува успоредния текст на перикопа от *Струмишкия (Македонския) апостол* – среднобългарски паметник от XIII век.

В своето проучване върху *Киевските листове* В. Ягич публикува своя обоснована версия на възстановения от него повреден текст от първата страница на ръкописа (Ягич 1890). Възстановеният от Ягич текст е препечатан от редица по-късни изследователи (срв. Вайнгарт 1938; Вайнгарт, Курц 1949; Нимчук 1983).

В науката е налице твърде съществен спор около съдържанието на *Киевските листове*. Твърденията на изследователите клонят към две основни становища: *Киевските листове* са фрагмент от някогашен пълен превод на латински сакрементар или са самостоятелно и завършено допълнение към т. нар. *Литургия на св. Петър* – гръцки превод на римската литургия на Григорий Велики, допълнена с редица молитви от византийската литургия (подробно вж. Минчева 1995).

По щастлива случайност апостолската перикопа, макар и във фрагментарен вид (с увреден текст) се среща в ръкописа на *Енинския апостол* – единствения достигнал до нас апостолски препис от чист старобългарски тип.

Основната цел, която си поставяме в работата, е да анализираме някои от езиковите особености на апостолската изписка (цитат) в *Киевските листове* и да разгледаме проблемите около възстановяването на неговия първоначален текст.

Київски листове –
първа страница
(в кирилска транслитерация)

БРАТНѢ НЗННѢ БЛНЖЕ... ..
НЕ· ЛН ЕГДА ВѢРОВАХОМЪ· НО...
А ДЕНЪ ПРНБЛНЖН СА· ОТЪВРЪ...
ОУБО ДѢЛА ТЕМЗНАѢ· Н ОБЛѢЦѢ...
ВЪ ОРЖНЕ СВѢТОУ· ꙖКО ВЪ ДНН Б...
БРАЗЪНО ХОДНМЪ· НЕ КОЗЪЛОГР...
ННМН· Н ПЪБНЗСТВНМН· Н ЛЮБО...
МН· Н СТОУДОДѢННМН· Н РЪВЕН...
Н ЗАВНЕТЪМН· НЪ ОБЛѢЦѢТЕ СА...
СХРМЪ· Н ПЛЪТН ОУГОДНѢ НЕ ТВОР...
Ъ ПОХОТН· НЗНЕМАГАИЩАГО ЖЕ В...
ПРНЕМЛѢТЕ· НЕ ВЪ СЪМЗНѢННѢ П...
ШЛЕННМЪ· ОВЪ БО ВѢРОУЕТЪ ВѢТ...
А НЗНЕМАГААН ЗЕЛНЕ ДА ВѢТЪ· Ꙗ...
Е ВѢДѢЩАГО ДА НЕ ОСѢЖДА... ДА НЕ ОУ...
ЕТЪ· Н НЕ ВѢДЪН ВѢДѢЩАГО ДА НЕ О...
ЛЕТЪ· БЪ БО Н ПРНАТЪ· ТЪН КЪТО...
СѢЖДААН ..ТОУЖДЕГО РАБА· СВО...
ГОУ СТОИТЪ ЛН ПАДЕТЪ· СТАНЕ...
СНЛЕНЪ БО ГЪ· ПОСТАВНТЪН Н·

Енински апостол
Послание на ап. Павел до римляните
Гл. XIII, 11-14 и XIV, 1-4

БРАТНѢ НЗННѢ БЛНЖНЕ
... СПСЕННЕ ЕГДА ВѢ
Р/ОВА/ХОМЪ· НОЦЪ ОУСПѢ· А
ДЪНЪ ПРНБЛНЖН СА· ^ТѢ ВРЪ
ЗЪТЕ ДѢЛА ТЪМНАѢ
ѢБЛѢЦАМЪ ЖЕ СА ВЪ ОРЖ
ЖНЕ <С>ВѢТА· ꙖКО ВЪ ДНЕ БЛА
ГОУБРАЗНО ХОДНМЪ· НЕ КОЗЪЛОГЛА
СОВАННН· ПНѢНЗСТВНН· ЛЮБОД
ѢАННН· СТОУДОДѢННН· НЕ РЕ
ВНОСТНѢ... ТНЕМЪ· НѢ
ОБЛѢЦѢТ... МЪ НСХМЪ· Н П
ЛЪТН ОУГО...НТЕ· ВЪ ПО
ХОТН..... ГО ЖЕ ВЪ
ВѢРѢ ПРН НЕ ВЪ <С>ЖМНѢ
ННЕ ПОМЪШЛЕННѢ· ОВЪ БО ВѢ
РОУЕТЪ ВѢТН ВЪСЕ· А НЗНЕМАГА
<А>Н ЗЕЛНЕ ДА ВѢТЪ· ВѢДЪИ ЖЕ
ВѢДѢЩАГО <Д>А НЕ ОУ...Ѣ
ТЪ· Н НЕ ВѢДЪИ Ꙗ... ДА НЕ
ОСѢЖДАЕТЪ· БЪ БО <Н> ПРНАТЪ
ТЪИ ЖЕ КТО ЕСН О/СѢ/ЖДААН ТЪ-
ЖДЕГО РАБА· СВОЕ.....
<С>ТОИТЪ НЛН П...СТАН
ЕТЪ ЖЕ СНЛЪНЪ ЖЕ БЪ ПОСТАВНТЪН Н·

В следващите редове се прави сравнение на апостолската изписка (цитат) от *Киевските листове* (нататък К. л.) с оцелелия съответен текст от *Енинския апостол* (Е.). *Апостолската перикопа* (Рим. XIII, 11-14, XIV, 1-4) от К. л. се привежда по възстановената Ягичева версия (Ягич 1890: 56-57). За жалост л. 5а, б в Е. е увреден и текстът не е цялостен, но въз основа на него и на различията от ранните апостолски преписи: *Охридски* (О.), *Струмишки или Македонски* (Мк.), *Христинополски* (Хр.), *Шишатовацки* (Ш.), *Карпински* (Кп.), Тълковен от 1220 г. (Тълк.) ще бъде направен опит за възстановяване на нецялостно запазените и липсващите думи. За по-голяма сигурност на текстовата реконструкция се взема предвид и успоредният текст от гръцкия първоизточник, публикуван в критическото новозаветно издание на К. Аланд и др. (Аланд 1980).

При привеждане на текста от Е. в скоби се дават възможните варианти на липсващите и нецялостно запазените думи.

Рим. 13. 11

К. л. вратнѣ, нѣинѣ блнжѣ <нмѣ съпнѣ>|не ли егда вѣрѣвахомѣ
 Е. вратнѣ, нѣинѣ блнжне <намѣ> спсѣнне ли егда вѣрѣ(о)вахомѣ

нѣинѣ во - Хр.; н<н>ѣнѣ оубо – Ш.

блнжѣ - Хр. Ш. Кп. Тълк.; блнжѣ – Мк.; блнжннмѣ – О.

спсѣннемѣ – О.

Стихът в Е. подкрепя възстановените форми в Ягичевата версия, срв спсѣнне срещу гр. ἡ σωτηρία. Интересна е формата на наречието блнжне (Е.) от блнжнь в м. блнжне, сравнителна степен от блнжъ срещу гр. ἐγγύτερον от ἐγγύς. В стб. предлогът блнжъ се употребява с родителен и дателен падеж при обозначаване на пространствени отношения. От сравнените апостолски преписи единствено О. се отклонява, в него е употребена странната форма блнжннмѣ, която може да се обясни чрез вероятна хаплография и сливане на блнжне и намѣ или нмѣ срв. и блнжѣ намѣ – Мк. Изглежда, че двете форми блнжннмѣ спсѣннемѣ (О.) са преосмислени като дателни в мн. число.

Рим. 13. 12

К. л. но<щѣ оуспѣ>|а денѣ прнблнжн са отъврѣ<зѣмѣ>| оубо дѣла темънаѣ н
 облаѣцѣ<мѣ са>| въ орѣжне свѣтоу.

Е. ноцѣ оуспѣ а дѣнѣ прѣбанжн са Ѡвръзѣте дѣла тѣмнаѣ Ѡблѣцѣмъ же са
вѣ орѣжне <с>вѣта

Ѡвръзѣмъ – О. Хр. Ш. Кп. Тълк.; оубо – О. Ш. Мк. Тълк.; облѣцѣмъ са
– Хр. Ш. О. Кп. Тълк.

Текстът от Е. почти изцяло съвпада с възстановената версия на Ягич, единствените две отклонения са: предпочетената повелителна форма отъврѣзѣте – 2 л. мн. ч. (Е.) вм. отъврѣзѣмъ гр. ἀποθώμεθα (О. Хр. Ш. Кп. Тълк.) и запазената родителна форма <с>вѣта от свѣтъ вм. употребената дателна в генетивна функция, срв. свѣтоу (К. л.) от свѣтъ.

Рим. 13. 13

К. л. ѣко вѣ днн б <лгоо>|бразѣно ходнмъ. не козълогр<а...>|ннмн н пѣвнѣствнмн
н любодѣвнн|мн н стоуѣдо,дѣвннмн н рѣвен<ннмн>|мн н завнѣтѣмн.

Е. ѣко вѣ дне благообразѣно ходнмъ. не козълогласованнн. пнѣвнѣствнн.
любодѣвннн. стоуѣдо,дѣвннн. не ревностнѣ <н, нн завнѣ>тнемъ.

ходннн наѣнемъ – О.; ходѣще – Мк.; козлогласованню – О. Мк.;
козлогласованнн – Ш.; козлогласованннмн – Хр. Тълк.; нгрѣннемъ – Кп.;
пнѣвнѣствнн – Ш.; пнѣвнѣствомъ – Кп.; пнѣвнѣствннмн – Хр. Тълк.;
любодѣвннн – О. Ш.; любодѣвнннемъ – Кп.; любодѣвнннмн – Тълк.;
стоуѣдо,дѣвннн – О. Ш.; стоуѣдо,дѣвнннмн – Тълк.; влѣжденнемъ – Кп.;
рѣвеннемъ – Ш. О. Хр. Тълк.; ревнованнемъ – Кп.; завнѣтнѣ – О. Хр. Ш.
Тълк. Кп. Мк;

Съществителното име козълогласованнѣ срещу гр. κῶμος, ὄ ‘пир, тържество, гуляй, празнична песен’ в К. л. явно е сгрешена и затова Ягич не я възстановява, срв. изписаната част козълогр..., цялостната форма е дадена в бележка под линия. Текстът на Е. потвърждава възстановената форма.

В твор. пад. мн. ч. имената на -нѣ са представени с форми на -ннмн вм. -н срв. Хр. Тълк. Според А. Ваян тези форми се появяват по подражание на меките

разновидности на сложните (определени) прилагателни имена. Такива употреби той посочва в *Супрасълския сборник, Зографското, Мариинското евангелие* и *Охридския аостол* (Ваян 1952: 116).

В гръцкия новозаветен първоизточник текстът на този стих често варира: някои от изброените пороци са разместени или изпуснати, затова липсват и старобългарските им съответствия в апостолските преписи.

Разнообразни са старобългарските преводи по отделните преписи, срв.

ὁ κῶμος, преведено с козьлогласованнѣ, нгра, нграннѣ, пѣсьнѣ;

ἡ ἀσέλγεια, преведено с стоудодѣваннѣ или с блѣждѣннѣ.

Интересна е творителната нецялостно запазена форма <завнѣтнемъ (Е.) от завнѣтнѣ срещу гр. ζῆλος, ὁ вм. завнѣтнѣ от завнѣть (О. Хр. Ш. Тълк.). Съществителното завнѣтнѣ се среща веднѣж в Ш., срв. къ завнѣтню (Як. 4, 5). По-малко вероятно е тази форма да е от завнѣть с обобщено творително окончание -емъ в единствено число.

Рим. 13. 14

К. л. нъ облѣцѣте са <г̄мь н>|с̄х̄р̄мъ н пльтн оугоднѣ не творѣнте въ|ъ похотн

Е. нѣ облѣцѣтѣ са <г̄д̄ь>м̄ъ нс̄х̄мъ н пльтн оугоднѣ не творѣнте· въ похотн

г̄мь нашнмъ (Хр. О. Кп. Тълк); въ помышленн – Кп.;

Възстановеният от Ягич текст напълно съответства на стиха от Е., същото важи и за ранните апостолски преписи. Добавеното притежателно местоимение наш след господь отразява варирането в гръцките оригинали, срв. г̄мь нашнмъ (Хр. О. Кп. Тълк.) срещу τὸν Κύριον ἡμῶν.

Преправка на текста по втората (преславската) редакция на Апостола съдържа Кп., срв. въ помышленн вм. въ похотн срещу εἰς ἐπιθυμίᾱς или ἐν ἐπιθυμίᾱς.

Рим. 14. 1

К. л. нзнемагаѣщаго же върѣнѣ | прнемлѣте не въ с̄мьнѣннѣ п̄комън̄|шленнмъ

Е. <нзнемагаѣща>го же въ вѣрѣ прнѣмлѣте не въ (с̄)м̄нѣнне помъшленнѣ

волацаго – Кп.; въ вѣрѣ – О. Мк., вѣроа – Кп.;

размышл'еннѣ – Кп. вм с̄мьнѣннѣ;

помншленн – Мк., помъшленнемъ – О. Хр. Тълк.;

ραζουμου – Кп.

Предложеното съчетание въ вѣръ (Е. Хр. Ш. Тълк.) е по-свободен превод на гръцкия новозаветен текст, затова предполагам, че то е било присъщо и на първоначалния старобългарски превод, докато предаването на τῆ πίστει (Dativus instrumenti) безпредложно с вѣроѡ с, чрез вярата' вероятно е вторично сближение с оригинала. Такава преправка има и във втората (преславската) редакция, срв. вѣроа (Кп.) вм. вѣроѡ. В К. л. също е възможно да се предположи предложното съчетание въ вѣръ, което в случая е по-уместно, защото се потвърждава и от ранни апостолски преписи – Е.

Като по-късни преправки (по преславската редакция) трябва да се възприемат и замените: болацаго (Кп.) от волан вм. нзнемагаѡцаго (Е. О. Хр. Ш. Тълк.) от нзнемагаѡн срещу τὸν ἀσθενοῦντα; ραζмишленне вм. сѣмьнѣнне гр. διάκρισις, ἡ; ραζуmъ вм. помъшленне гр. διαλογισμός, ὁ.

Рим. 14. 2

К. л. овъ во вѣроуѣтъ ѣстн вса? | а нзнемагаѡн зеѡне да ѣстъ.

Е. овъ во вѣроуѣтъ ѣстн все. а нзнемага(а)н зеѡне да ѣстъ

всѣ – Мк., всѣ – Кп. О., все – Хр. Тълк.;

волан – Кп.

Не се открива друг пример цялостно запазен със затвърдяла съгласна с, така че плуралната форма всѣа от все, записано с глаголица обобщително местоимение в мн. ч. би трябвало да се възстанови като вѣсѣ при едноеров правопис срещу гр. πάντα от πᾶν (другите две родови форми πᾶς, πᾶσα). Текстовата преправка на причастните форми: волан от волѣтн вм. нзнемагаѡн от нзнемагатн е по преславската редакция (подробно вж. по-горе Рим. 14, 1).

Рим. 14. 3

К. л. ѣдъзн нѣ ѣдѣцаго да не осѣжда(етъ) да не оу(каръ)етъ. н не ѣдъзн ѣдѣцаго да не осѣжда(етъ). вѣ во н прнатъ.

Е. ѳДЗІ же ѳДѣЩІАГО <Д>А не оу<кар>ѳетъ. н не ѳДЗІ ѳ<ДѣЩІАГО> да не оскѣждаетъ. бѣ бо <н> прнаѳъ.

еѳъ прнаѳъ – Кп.

Сравнените два текста съвпадат, податките от увредените листовe способстват за еднаквото им възстановяване. Описателният императив да не оскѣждаетъ гр. μὴ κρινέττω е механически повторен, първата употреба няма съответствие в гръцкия оригинал, Апостолският текст се среща в същия вид и в другите сравнени преписи, изключение прави само употребената перфектна форма в края на стиха, срв. еѳъ прнаѳъ (Кп.).

Рим. 14. 4

К. л. тѣн кѣто <ен о>скѣждаан <с>тоуждего раба. сво<емоу> | гѣу стонтъ лн падеѳъ. стане<тѣ же> | снленъ бо гѣ поставнтѣн н.

Е. тѣи же кѣто ен о<скѣ>ждаан тѣждего раба. сво<емоу> гѣу <с>тонѳъ лнн п<адеѳъ> станѳъ же снлѣнъ же бѣ поставнтѣ н.

гѣн – Кп. Хр., гѣ – Хр. Тѣлк.; снлен бо еѳъ – Кп. Ш. Тѣлк.

Текстовете са почти еднакви, единствените разлики, които се откриват, са взаимните замени между сакралните имена господъ срещу гр. Κύριος и богъ срещу Θεός, впрочем такава честа замяна показват и гръцките богослужбни книги. На едно място гръцката енклитична частица ὅρ е предадена с же (Е.) вм. със съюза бо.

Направената текстова съпоставка между апостолската изписка на първа страница (1a) от ръкописа на *Киевските листовe* и Апостолската перикопа (Рим. X, 11-14, XIV, 1-4) от Енинския препис ни убеждава, че двата текста са много близки и че в основата им лежи първоначалният старобългарски превод на Апостола. В изписката няма текстови преправки, които могат да се свържат с преславската редакция на първоначалния старобългарски апостолски превод. Несъмнената близост между двата сравнени текста в голяма степен подкрепя изказаното твърдение за налична прилика между късната едноерова глаголица от първа страница (1a) на *Киевските листовe* и юсовата българска глаголица от края на XI век до началото на XIII век, която беше открита в разчетените палимпсести: *Боянски, Зографски, Синайски* (вж. Велчева 1983, Минчева 1995), както и на

предположението, че по почерк и по език тази първа страница (1a) е свързана с българските земи.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аланд и др. 1980:** Aland K., M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren. The Greek New Testament. Münster / Westphalia, 1980.
- Вайнгарт 1938:** Weingart, M. Hlagolské listy Videňské. – Časopis pro moderní filologii, 24, 1938, s. 240.
- Вайнгарт, Курц 1949:** Weingart, M., Kurz, J. Texty ke studiu jazyka a písemnictví staroslověnského. Praha. 1949.
- Ваян 1952:** Ваян, А. Руководство по старославянскому языку. Москва, 1952.
- Велчева 1983:** Велчева, Б. Киевските листове. – Славянска филология, 17. София, 1983, с. 231-236.
- Курц 1949:** Вайнгарт, Курц 1949.
- Минчева 1989:** Минчева, А. Нова монография за Киевските листове. – Старобългаристика, XIII, 1989, 1, с. 112-116.
- Минчева 1995:** Минчева, А. Киевски листове. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия, т. II, София, 1995, с. 248-260.
- Мирчев, Кодов 1965:** Мирчев, К., Хр Кодов. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. София, 1965, с. 25-27.
- Нимчук 1983:** Нимчук, В. В. Киевские глаголические листки – паметник славянской письменности. Киев, 1983.
- Срезневски 1876:** Срезневский, И. И. Глаголические отрывки из книги апостольских чтений. – В: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Санкт Петербург, 1876, с. 490-493.
- Срезневски 1876:** Срезневский, И. И. Римско-католический миссал в древнем глаголическом списке. – В: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Санкт Петербург, 1876, с. 529-545.
- Ягич 1890:** Jagić, V. Glagolítica. Würdingung neuentdecker Fragmente. Wien, 1890, S. 45-54.

**СЛАВЯНСКИЯТ ПАЛИМПСЕСТ В COD. VAT.GR. 2502
ПАРАДОКСИ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКАТА МИСИЯ, ИТАЛО-
БЪЛГАРСКА СЛЕДА И АКСИОМА ЗА ЕЗИКА**

Трендафил Кръстанов (София)

Когато проф. Христо Трендафилов проследява научния път на незабравимия Пейо Димитров, накрая споменава, че той замислял ново издание „Палимпсест” и надеждата му, че учениците, последователите и приятелите му ще разчетат Палимпсеста (Трендафилов 1996:14).

Кирило-Методиевистиката през последните два века е обхваната в библиографски справочници (Дуйчев, Кирмагова, Паунова 1983 и други). През последните десетилетия бяха публикувани редица нови извори, изследвания и справочници, които дават възможност за нов поглед към някои парадокси и митове.

Стив Джобс напомни Memento mori! Преди 7 години бях отстранен от института като „навършил пределна възраст”, затова съм длъжен да проследя своя път и да изкажа някои мисли и предположения като опит за разчитане на „Славянския” ватикански палимпсест...

Ихор Шевченко е американски учен, по произход украинец, роден в Полша през 1922 г., завършил класическа филология в Прага, от 1949 г. живял и творил в САЩ, създал и ръководил Harvard Ukrainian Studies, коригирал датировки, фалшификации и научни митове. „Той е убеден, че научната и псевдонаучна литература на православните славяни се състои изцяло от гръцки текстове, които са преведени главно в България” (Измирлиева 2003:534-538).

Проф. Шевченко посочва три парадокса относно Кирило-Методиевската мисия:

1. Мисията сама по себе си, е неуспех. Успехът и започва след смъртта на двамата мисионери и то не в Моравия, а в България. Основна причина за този обрат е българската политическа мощ по времето на цар Симеон, която осигурява автономна културна политика и дори възможност да обърне византийската мисия срещу самата Византия. 2. - противоречието между духа и на равенство и добронамереност към славяните и традиционните византийски методи на културна експанзия; 3. - безпрецедентният разцвет, с който старославянската литература започва своето развитие. Шевченко дава изключително висока оценка на преводната и оригинална книжнина в България през IX-X в., като я поставя на равнището на най-добрите постижения във Византия по същото време (Ševcenco 1964, Измирлиева 2003:535-536).

В рапорта му относно новооткрити глаголически ръкописи в Синай той твърди, че глаголическите ръкописи били създавани в южноиталийски

гръцки скриптории (Ševcenco 1982), а думата **вивлиотикарь** като аргумент за твърдение, че *Житие Кирилово* било написано от „грък“, присъствал на погребението на св. Кирил Философ в Рим, и хипотезата, че авторът на ЖК е свързан по-скоро с Рим, отколкото с Константинопол или Моравия; този латинизъм показва, че житиеписецът е познавал по-добре римската, отколкото византийска административна номенклатура, той е бил по-осведомен за топографията на Рим, отколкото за географията на Велика Моравия. Следователно авторът на първото произведение на славянската литература или поне неговите информатори трябва да се търсят в Рим сред онези гръци, които според ЖК погребват тленните останки на Първоучителя (Ševcenco 1998, Измирлиева 2003:536).

Аз не съм ...ист, аз съм просто човек, завършил Софийската духовна семинария, където се изучаваше новозаветния гръцки език. Там моят учител г-н Ганчо Велев ми каза: „Учи и латински език, който открива по-широки хоризонти! Стани необходим!“ Вечна му памет! След това следвах класическа филология и изучавах и новогръцки език, с който си изкарвах хляба в Института за балканистика.

През 1980 г. проф. Александър Милев ми възложи да превода писмо от Григор Пърличев до Петко Р. Славейков от 1867 г., което започва така: Γραφω ὑρεκίστι Βουλγαρος ὢν – „Аз съм българин, пишец на гръцки език“ (Кръстанов 2002а). Този българин от Охрид пише и други свои творби на гръцки език. С поемата си *Арматолос* през 1860 г. той печели първа награда на конкурс за поети в Атина, а на следващата година пише поема *Скендербей*, но поради българското му съзнание вече не е награден. „Автобиография“-та си обаче той пише на своя български език (Пърличев 1970, Николова, Колева 2003:419-421, Кръстанов 2002а).

ГРЪЦКИ ОПИТ ЗА УНИЯ ПРЕЗ 1232 Г. СЪС СВЕДЕНИЕ ЗА „МНОГОПЛЕМЕННИЯ РУСКИ НАРОД“ И „ЦАРСТВОТО НА БЪЛГАРИТЕ С ВЕЛИКИ ПОБЕДИ“

През декември 1981 г. в Рим попаднах на сведение за преписи на гръцки език на писмо от 1232 г. от вселенския патриарх Герман II (тогава в Никея) до папските кардинали, където се изразява неговото гръцко съзнание и свидетелство, че не само **гръците**, но и други източни народи желаели уния с Рим, сред които били и „многоплеменния руски народ <...> и царството на българите с велики победи“ (Кръстанов 1991). И до сега у нас се твърди, че това писмо било фалшификат на папската канцелария, затова то не е поместено нито в ЛИБИ, нито в ГИБИ? Не можех да откроя преписа във Ватиканската библиотека, защото започваше Коледната ваканция.

Тогава посетих манастира Гротаферата на юг от Рим, където бях смаян: аз виждах и слушах византийско богослужение на старинен гръцки език от духовенство като православно, но... накрая споменава епископа на Рим! Очудването ми продължи в началото на 1982 г., когато бях настанен в Colegio Graco в Рим, където имаше няколко гръцки студенти, другите бяха от

различни народности: ректорът беше белгиец, зам.-ректорът – ирландец, имаше французин, малтиец, повечето бяха студенти итало-албанци, и аз – българин в „Гръцки колеж“, както преди 1100 години Йоан Екзарх е „работил в Рим“ (Ангелов 1984) сред други подобни „гърци“ от Сирия, Египет и др.

„СЛАВЯНСКИ” ТЕКСТ В ПАЛИМПСЕСТЕН COD. VAT. GR. 2502

Търсейки сведения за писмото от 1232 г., попаднах на непубликуван Инвентар на гръцки ръкописи във Ватиканската библиотека от д-р Николопулос, предоставен ми любезно от проф. Paul Canart, на когото отново благодаря. Там видях само, че в този кодекс имало „славянски текст” и нищо друго. За гръцкия палимпсест беше посочено съдържание, за „славянския” – нищо! След изработването на съответните фотоси и дълго виждане успях да идентифицирам няколко думи: живѣ водѣ...жена и да установя, че това е евангелски текст на кирилица, а видимите инициали В, Р и други показват, че това е кратко изборно евангелие или апракос (Кръстанов 1983, Krastanov 1988, Krъстанов 1988).

През април 1982 г. в Сполето се запознах с проф. Рикардо Пикио и той ме подтикна да направя съобщение за откритието. То бе преведено от д-р Paolo Vian на италиански и аз го представих в дискусиата относно доклада на проф. Ядран Ферлуга за Византия и южните славяни. Може би поради напомнянето за откритието на *Битолския надпис* на цар Иван Владислав от 1015/1016 г., който разрешава въпроса за българския произход на цар Самуил и неговата държава и отговора на проф. Ферлуга, че надписът можел да се тълкува и по друг начин, съобщението ми за откритието на славянски текст в палимпсестен гръцки кодекс остана непубликувано?

През 1985 г. изнесох доклад в Рим за „*Кирилски евангелски препис от X-XI в. в „Български палимпсест” (Vat. Gr. 2502)*” (Krastanov 1988). На следващия ден във Ватиканската библиотека проф. Ихор Шевченко ме поздрави за доклада, предаде ми отпечатък от статия на проф. Horas Lunt с негов интерес за новооткрития славянски палимпсест във Ватикана. Когато му казах за откритията на Георги Попов и Стефан Кожухаров, той заяви, че ако те не са на световен език, обикновено учените от Западна Европа и САЩ не могат да ги следят, затова препоръча да бъдат преведени.

Ето и първия ми неуспешен опит за превод в САЩ. Проф. Шевченко ме попита дали бих се съгласил доклада ми да бъде преведен на английски и да бъде публикуван в Harvard Ukrainian Studies. Съветвах се с акад. Иван Дуйчев и той ми препоръча да се съглася. Написах саморъчно, че съм съгласен моя доклад да бъде преведен и публикуван там. След известно време секретарката на проф. Шевченко ми писа, че някой от редакцията не бил съгласен с моите твърдения за Малоазийската теория?! Това ли е свободата на мненията в науката в САЩ?

През 1988 г. излезе от печат статията ми, където твърдя, че това е най-стария препис на първия превод от светите братя Кирил и Методий преди Моравската мисия от 863 г. (Кръстанов 1988). На X-ия международен конгрес

на славистите, след моя доклад, проф. Лидия П. Жуковска заяви: *Ето бесспорно българският паметник десятого века, а в посвещение на нейното издание на Мстиславовото евангелие написа: первооткрывателю древнейшего славянского апракоса – Ватиканского палимпсеста. Л. Жуковская 21/IX-88.*

През 1992 г. публикувах статия за Малоазийската теория с таблица за „охридизми“ и „преславизми“ във *Ватиканското евангелие*, където личи, че в този български паметник на кирилица от X век няма „преславизми“, а 100 % „охридизми“, което означава, че те не са „охридизми“, а просто архаизми от говорите на европейските мизи или българи, преселени в Мала Азия още през VIII век или сто години преди преводите на Константин Философ и брат му Методий (Кръстанов 1992:24).

След публикуването на *Ватиканско евангелие* от X в. (Кръстанов, Тотоманова, Добрев 1996) последва определението на специалисти, че това е *най-стария славянски ръкопис* (Дограмаджиева 1997); „*въз основа на известното досега може да се твърди, че Ватиканското евангелие е по-старо от познатите старобългарски паметници и със сигурност трябва да се отнесе към началото на X в.*“ (Тотоманова 2003:640) и „*палимпсестът е по-старинен от Савина книга*“ (Мъжлекова 2004:274).

През 1996 г. попаднах на неизвестен препис от *Службата на св. Кирил Философ* в ЦИАИ 113 и предположих, че в нея има акростих *САВА ПЯ* и *КЛ* в богородичните (Кръстанов 2000), а след това очертах образа на българския книжовник и светец Сава Седмочисленик (Кръстанов 2002).

ЗАГАДКАТА НА „ОХРИДСКАТА ЛЕГЕНДА“

В търсенето на сведения за св. Сава Седмочисленик попаднах на *Бератска* или *Венецианска служба на св. Седмочисленици* от XIV в., публикувана през XVII или началото на XVIII век:

ΑΚΟΛΟΥΘΕΙΑ Των αγιων και ισαποστολων επτα φωστηρων της Βουλγαριας, Και Δαλματιας. Κυριλλου, Μεθοδιου, Κλημεντος, Ναουμ, Γορασδονος. Αγγελариου και Σα(β)βα (Cyrillomethodianum, X, 1986, p.319), където „*Охридската легенда*“ е посочена като *Житие на св. Сава Седмочисленик* (Кръстанов 2000:206)

„ОХРИДСКАТА ЛЕГЕНДА“ като

ЖИТИЕ НА СВ. САВА

ЖИТИЕ НА СВ. КЛИМЕНТ

ΜΗΝΟΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ ΕΙΣ ΤΑΣ κς'. Тη αυτη ημερα (κς' ιουλιου).

Μνημη των αγιων, και ισαποστολων, επτα φωστηρων της Βουλγαριας και Δαλματιας. Κυριλλου, Μεθοδιου, Κλημεντος, Ναουμ, Γορασδονος, Αγγελариου. Βρετικε μονο ενου και αυτου του αγιου Σαββα.

Μνημη του εν αγιοις πατρος ημων αρχιεραρχου και θαυματουργου Κλημεντος, επισκοπου Βουλγαριας, του εν τη Αχριδι.

Ουτος ο **μεγας πατηρ ημων και της Βουλγαριας φωστηρ** το μεν γενοσ ειλικе ν εκ των Ευρωпαιων Μυσων, ουс και Βουλγαρους ο πολυс οιδεν ανθρωπος,

παλαι μεν εκ του κατα Προυσαν Ολυμπου προς τον βορειον ωκεανον και τ
ην νεκραν θαλασσαν...
μετα δε συχων χρονων παραδρομην δυναμει βαρεια τον Ιστρον περαιωθε
ντων και τα γειτονευοντα παντα κληρωσαμενων, Παννονιαν και Δαλματια
ν, Θρακην και Ιλλυρικον και πολλα της Μακεδονιας και Θετταλιας.μετα τ
ου Αγγελариου, **Κλημεντος** μετα του θειου Ναουμ, Αγγελариου
Гораздони και Ναουμ και Горасδου
την ιεραν μετ'επιμελειας εξεδιδαχθη γραφην, μεταγλωττισθεισαν συνεργει
α τη κρειττονι προς την ενθαδε Βουλγαροις διαλεκτον υπο Κυριλλου, του
ως αληθως θεοφορου και ισαποστολου πατρος και πρωτον συν Μεθοδιω τω
πανι διδασκαλω θεοσεβιας και της ορθοδοξου πιστεως τω Μυσων εθνει.
Cyrillomethodianum, X, 1986:319-Иванов 1931 (1970):316-317.

„ОХРИДСКАТА ЛЕГЕНДА” като *житие, и то на Сава.* :

ЖИТИЕ НА СВ. САВА

Месец ноември 26.

*Памет на Кирил, Методий,
Горазд, Ангеларий,*

Климент, Наум и Сава.

Беше намерено само едно

“Този велик наш отец и български светилник бе по род от европейските мизи, които обикновеният човек нарича Българи и които бяха прогонения някога...от Олимп при Пруса към Северния Океан и Мъртвото море. След много години те преминали с голяма войска Дунава и завладели всички съседни земи: Панония и Далмация, Тракия и Илирик и голяма част от Македония и Солунско. Оттук води началото си този мъж. Бидейки избран още от майчината си утроба,

подобно на Самуил
да служи Богу още от младенчество възлюбил
боголюбивия живот, той пръв заедно

с Ангеларий, КЛИМЕНТ,

Горазд и Наум

с прилежание изучи Свещеното писание, което с Божие съдействие бе преведено на този български език от Кирил, истински богомъдрия и равноапостолен отец и пръв, заедно с великия Методий, учител на мизийския народ в благоверие и православна вяра”(Cyrillomethodianum, X, 1986:319 сл. превод Иванова 1986:630-632) (Кръстанов 2002:206; Кръстанов 2008:586-587).

ЖИТИЕ НА СВ. КЛИМЕНТ

27 юли.

*Памет на светия отец наш
архиейерарх и чудотворец*

Климент, епископ на България в Охрид.

липсва

*с божествените Наум,
Ангеларий и Горазд*

ЕПИСКОПИЯТА НА КЛИМЕНТ ВЕЛИЧКИ В ПРОВИНЦИЯ ЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ

Търсейки други сведения за св. Сава, прегледах отново старите си записки от Ватиканската библиотека, където бях записвал имена на епископи от Константинополския диоцез, както и имена на епископи от български

земи, които са непознати на фанариота Аристархи Ставраки бей, проучвал последователно списъци на епископите на Константинополската патриаршия в продължение на половин век като неин велик логотет и оставил своите списъци във Ватиканската библиотека (Кръстанов 1999). Така попаднах на списък на **епископи в град Велеград и Канина в Южен Епир**: Филарет, Серафим, Сергей 878 г., Даниел, **Климент 906 - + 25 юли 916** (Cod. Vat. Gr. 2492, f. 82r). И до сега в Папския годишник епископията се споменава като почетна в Провинция Западна България *Bela (Velitza), Bela, belen(sis) provintia Bulgaria occidentale*. In: *Annuario pontificio*. Citta del Vaticano, 1972:608 (Кръстанов 1999:50-52, Krastanov 1999).

Любопитни са сведенията с имена на епископи, посочени като участници във Фотиевия събор от 879 г., **непознати на Аристархи от никакви извори: Иоан, Константин, Методий, Петър, Сава, Стефан, Теодор** (Кръстанов 2010:186).

Новите факти позволяват да предполагаме, че е възможно и в други извори да бъдат открити имената на тези и на други епископи в просторната държава България от 866 до 870 г., когато са били построени седем съборни църкви от българския владетел Борис-Михаил (852-889), които са били подчинени на Рим. Очевидно в Дунавска България след 866 г. е имало десетки епископства, подчинени на епископа на България (Павел 866-868, Гримоалд 868-870, Методий епископ Сирмийски от Рим за Илирик от 869 г., който се владее от българите (Драгова 1997:90-96), от 870 г. подчинени на архиепископ на България Йосиф или Стефан в Източна България; Може би Агатон Моравски е за провинция Западна България, заменен през 879 г. от архиепископ Методий Моравски и на България, а след 885 г. - от архиепископ Йоан Моравски (Кръстанов 2001a, 2004, 2010).

КУЛТ НА СВ. СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ

Идентифицирането на епископията на Климент Велички в град Велеград или Бела (Велица) в провинция Западна България, сега Берат в Албания, дава отговор на загадката защо култ към св. Седмочисленици няма изобщо в Русия, в Чехословакия имало от 1971 г., в Югославия – от 1986 г., а именно в Южна Албания и Охридско се намира най-развит култ към тях според чешкия академик Мареш (Мареш 1989) - защото там са открити **мощите** на св. Ангеларий и Горазд и **частици от мощите** на св. Седмочисленици (Бакалова 2003, Кръстанов 2005), редица описани и непубликувани икони и фрески (Бакалова 2003), както и двете Служби на св. Седмочисленици: освен известната Мосхополска Служба от 1742 г. от иеромонах Григорий (Бърлиева 2003), през XX в. стана известна и друга от XIV в., според сведение от ватикански кодекс, дело на Драчкия митрополит Григорий от XIV в. (Кръстанов 2005), където има и отделен канон за Ангеларии и Горазд с акростих: ΕΤΕΡΟΣ ΚΑΝΩΝ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ, ΟΥ Η ΑΚΡΟΣΤΙΧΙΣ. ΑΙΝΟΣ ΑΓΓΕΛΑΡΙΟΥ ΣΥΝ ΤΩ ΓΟΡΑΣΔΟΝΙ. Акростихът има променен вид, в който се чете и автора **Михаил монах**:

ΑΙΝΟΣ ΑΓΓΕΛΑΡΙΩ ΣΥΝ ΤΩ ΓΟΡΑΣΣΩ ΜΙΧΑΗΛ ΜΟΝΗΝ;

«ВЪЗХВАЛА НА АНГЕЛАРИЙ И ГОРАЗД ОТ МИХАИЛ МОНАХ»,

който би могъл да бъде и българския владетел и отшелник Борис-Михаил след 889 и преди 907 г.? (Кръстанов 2001б:181-184).

Наличието на свети мощи на двама от Седмочислениците (св. Ангеларий е починал в българската столица Плиска!) и на частици от мощите на св. Седмочисленици в столицата на епископията на св. Климент Охридски град Велеград или Бела (Велица) в провинция Западна България е безспорен факт за възникване, утвърждаване и разпространение на този култ в България още през X век, а не е внесен отвън, както твърдят някои чужди и наши (Чешмеджиев 2001).

КОЙ Е ЧЕРНОРИЗЕЦ ХРАБЪР?

След публикуването на нови извори и особено на сведение, че в няколко преписа сказанието *О писменехъ* се среща като 55-та глава от *Богословието* на Йоан Екзарх с първоначалното си заглавие *Съказаниѣ како състави стъзи Кърил философъ азъбикъ по ѣзъикъ словенскъ*. И книгъзи преведе ѿ греческыѣх на словенскыѣх ѣзъикъ. ꙗѣ. (Трендафилов 2001:231-242), потвърждава вече известни други подобни преписи, като Лаврентиев препис *Сказаниѣ како състави стъзи Кърил словѣном писмена противъ ѣзъикоу* (Иванов 1931:442-446), подкрепих предположението, че то е написано от Йоан Екзарх в чест на св. Кирил Философ (Трендафилов 1987, Кръстанов 2001).

ЛЕГЕНДА БУЛГАРИКА

През следващите години събирах писмени свидетелства за българската държавност и святост, представени в един Изборник *Легенда булгарика* (Кръстанов 2003). По това време сравнявах редица текстове, които се приемат като анонимни или се приписват със съмнение на други автори, като Климент Охридски, Йоан Златоуст и други. Таблицата с особени думи на Сава Седмочисленик и на Йоан Екзарх от Vondrak 1896 до края на XX в. дава основание за твърдението, че Синкел Сава е написал *Службата на св. Кирил и Успение Кирилово*, а Йоан Екзарх е съставил пространните жития и похвали на своите велики учители (Кръстанов 2004).

Испанска каноническа бележка от XII в. за Юстиниана Първа като Българска църква, подобна на Картагенската, начело с *primas* или *protos* или *pr̄vobol*, което на словенски или български и славянски на гръци е „първи“

Εκαλειτο δε προτερον ο της Βουλγαριας επισκοπος πρωμας. ο δηλει τη Ελλ αδι γλωσση πρωτος, τη δε σθλοβενικη ητοι βουλγαρικη η σθλαβικη πρεβολ εος, ο και αυτο συμαινει το πρωτον, πρεβολ γαρ παρα Βουλγαροις ο πρωτο ς (Prinzing 1978:277-279, преведена от Васил Гюзелев (Петров, Гюзелев 1978:366-367, Кръстанов 2004). Титлата примас с българска дума преболъци,

която се среща само в *Шестоднева* в превод на Йоан Екзарх, е била дадена на българския първосвещеник от Рим през X век, а не след 1018 г., когато архиепископите на България в Охрид се номинират от византийския император (Кръстанов 2004б).

През 2006 г. излезе от печат доклада за Титлите *екзарх* и *патриарх* в българската традиция от IX до XIX в. Св. Йоан Екзарх от Рим и патриарх на българските земи (Кръстанов 2006); През 2007 г. се аргументира твърдението, че св. Седмочисленици и св. Йоан Екзарх са работили от Рим за България и Далмация (Кръстанов 2007), а през същата година изнасях два доклада: в Шумен за българските пратеници в Рим с твърдението, че комит Петър е бил съдия и чергубиля, главен представител на българския владетел в преговорите му с Рим и Константинопол, който е издигнат за ичиргубоил, а накрая станал и черноризец, подобно на чергубиля Мостич (Кръстанов 2008); вторият доклад бе за „*Покровителите на Европа в старата българска литература*”, където се посочват редица думи и изрази, даващи основание за твърдението, че *Житието на св. Бенедикт Нурсийски* е преведено от латински на български език с определителен член, присъщ на езика на Йоан Екзарх (Vondrak 1896, Гълъбов 1980, Кръстанов 2009).

През 2009 г. изнасях доклад в Шумен за Йоан Екзарх като поет, където са посочени няколко примера на акростих с името АН, АНА, ИО и негови особености на езика и стила, които показват поезия не само в *Похвалата за цар Симеон* и *Прилогъ към Златоструя* (Хауптова 1981), но и в други химнографски творби (Кръстанов 2010).

Според Екатерина Дограмаджиева концепция за литературен език има в редица произведения, като *Македонския кирилски лист* и *Прогласа, Пролога към Небеса, За буквите* от Черноризец Храбър, *Похвалата за цар Симеон* (Дограмаджиева 1980). От посочените пет произведения за Дограмаджиева само едно било от Йоан Екзарх (*Небеса*). Според мен обаче и другите вероятно са от същия черноризец Йоан Екзарх, защото посочените от нея примери са присъщи на неговия език и стил, като *дебельство, жаба, жижън, иже да, имъже, имъжесе, криво, любо, небонъ, не во кестъ лъзъ... нъ разоумя поужда бялсти, небонъ разоумя ради прѣлагамъ кънигы сина и други, затова го отъждествявам с автора Черноризец Йоан Екзарх, написал *Сказание за писмената* (Кръстанов 2001),*

МАКЕДОНСКИЯТ КИРИЛСКИ ЛИСТ КАТО ПРОЛОГ КЪМ ТЪЛКОВНО ЕВАНГЕЛИЕ

Иван Добрев обоснова твърдението, че *Македонският кирилски лист* (=Македонският кирилски лист) не е от Константин Философ, а от Йоан Екзарх (Добрев 1981), което се потвърждава от съобщение за Йоан Екзарх като преводач на Тълковно евангелие (Ангелов 1984а). *Македонският кирилски лист* вероятно е предговор към *Тълковно евангелие*, в което се срещат редки и особени думи и изрази от езика

на Йоан Екзарх, като житъ, тол. рекше жижъ, содержа нашъ житъ; глипанне, погляданіе: тѣзъ инамо глипаеши и инамо весеѣдвеши, иначадѣши, и єдинороднѣши,... або єдинак. ѲѠ (Ангелов 1984а) преведено от него от латински (Кръстанов 2007:433; Кръстанов 2010в).

През същата година проследих кариерата на Йоан Екзарх „работил в Рим” като преводач, дипломат и духовник от 866 г. до ранг на архиепископ след 885 г. и патриарх на българските земи от 917 г. и на Климент, епископ Велички в провинция Западна България от 906 г. Там се вижда приоритетът на великия български писател и поет Йоан Екзарх и като „църковен строител на българската земя”, който е издигнат от цар Симеон за патриарх в Преслав през 917 г. и обявен за светец след успението му към 922 г., защото „унищожил езическия свят и укрепил властта на царя”, както пише в неговия тропар, докато Климент е ръкоположен от него и от други български епископи през 893 г. за Тивериуполски епископ (Струмишки), а през 906 г. е преместен във Велеград или Бела (Велица) в провинция Западна България, както пише и до сега в Папския годишник (Кръстанов 1999, Кръстанов 2010б).

Безспорното в живота и творчеството на Йоан Екзарх Български: среща с черноризец Докс, брат на българския владетел княз Борис I според *Пролога* към *Богословието* (Sadnik 1967:6), който му възлага да превежда творби на светите отци на родния си език; той прави преводи-компиляции на основни трудове за християнството: *Богословие* или *Небеса* от сирийския св. Йоан Дамаскин (Sadnik 1967), представена като „Първа философска книга на български език” (Трендафилов 2001:23-46 и разпространение сред източните славяни с.103-107); *Шестоднев*, посветен на българския княз Симеон (Aitzetmueller 1958-1975, Хауптова 1981, Трендафилов 2001:17), като „Възхвала на божие творение” (Трендафилов 2001:47-82); редица слова (Иванова-Мирчева 1971, Станчев 1990, Иванова-Мирчева 1993, Трендафилов 2001:83-92); *Похвала* към Изборник в препис от 1073 г., посветена на цар Симеон (Хауптова 1981). От друга страна сам той, вече като архиепископ Йоан, възлага на друг български книжовник, презвитер Йоан от IX-X в. да превежда две жития (Икономова 1995);

нови извори и изследвания за Йоан Екзарх, Български Златоуст:

Сведения от руски ръкописи, че е съставил книга „Съставъ” и че е „работил в Рим” (Ангелов 1984) и *Йоан Екзарх, преводач на Тълковно евангелие* (Ангелов 1984а) намират потвърждение в изследването на Емилие Блахова и Живка Икономова, които заключават, че в преводите на „40 Беседи за евангелието” от папа Григорий Двоеслов и *Второ житие на св. Вацлав* от XI в. има 71 лексеми от езика на Йоан Екзарх, които не се срещат в Чешкия речник SJS (Благоева-Икономова 1993, 1995:288), т.е. той е превеждал и от латински на своя български език (Кръстанов 2007:432).

Този факт е известен и от други примери. Немският изследовател Ернст Ханзак издаде славянски превод на просторното *Житие на св. Йоан Златоуст*, като отбеляза, че то е **поримско**, вероятно съставено от гръцки

монах Георги, живеещ в Италия (Hansack 1980:12), но преводът му е от най-старите произведения на славянската литература, без съмнение от старобългарско време и вероятно от Йоан Екзарх или от неговия книжовен кръг *Die Slavische Vita* <...> zaelt zu den aeltesten Werken der slavischen Literatur. Die erste Übersetzung dieses Textes erfolgte ohne Zweifel in Altbulgarischer Zeit <...> Mit sehr hohen Wahrscheinlichkeit AUS DER SCHÜLE DES EXARCHEN JOHANNES oder von Exarchen selbst (Hansack 1980:14).

Гръцкият проф. Тарнанидис забеляза, че новооткрит литургичен ръкопис MS 5/N на глаголица от XI век от Синайския манастир „Св. Екатерина” е по съдържание западен, а по текст – южнославянски „**The themes, the prayers, and the terminology (мъша, префацъ etc.) make is clear that this is a liturgical text of Western origin <...> we accept that the manuscript is a South Slavonic text**” (Tarnanidis 1988:106) или „южнославянски по език, но западен по типик и терминология” (Пенкова-Люейер 2011:61), следователно той не е „Великоморавски”, чешко-словашки, нито руски или сръбски, а по основни езикови и правописни белези, е български (Кръстанов 2007:439). Това явление бе потвърдено в изданието и изследването на *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел*, където бяха посочени редица особености на текста със заключението, че тази сложна компилация е или от самия Йоан Екзарх или от неговия книжовен кръг и бяха добавени още 10 лексеми от 40 Беседи, 5 от *Второ житие на Вацлав* и една от *Киевски листове* (Тотоманова 2008:671).

ПОЕТЪТ ЙОАН ЕКЗАРХ И НОВ ЗЛАТОУСТ БЪЛГАРСКИ

През последните десетилетия бяха открити оригинални старобългарски творби чрез разчитането на акростихове. Но и в последната *История на българската средновековна литература* се посочват имената само на трима български поети: Климент Охридски, Константин Преславски и Наум (Йовчева 2008:121-125). Там са добавени и разчетени и други акростихове, но те били „анонимни”. Върху основата на културно-исторически свидетелства и главно на особености в езика и стила на Йоан Екзарх предполагам, че той е създател не само на т.нар. непесенна или светска поезия в *Похвала на цар Симеон* от *Изборник* в препис от 1073 г. (Хауптова 1981), но може да се твърди, че неговото име се намира и в други творби, запазени в по-късни преписи с акростих АН, ИАН, ИО с делото на Йоан Екзарх: АНА във фразов акростих (Йовчева 1999); АН в „*Боже мой, Троице милостива АН*” (Иванова 2003); ИАН в *Канон за св. мъченик Иустин философ* и в *Канон за св. вмк Доротея Тирски* (Панайотов 2004); ИУ (Иванова 1981); Ио в канон от *Солунския октоих* (Йовчева 2004); ІАноу в Цветния триод (Панайотов 2005:127-128); анонимни канони от преславски книжовници, вероятно Екзархови: *Канон за Въведение Богородично* (Кожухаров 1991, 2004:83-85); *Канон за Богоявление* (Попов 2006); *Канон за*

Петдесетница (Попов 2007); *Служба за светите мъченици Сергей и Вах* (Савова 2006); *Канон за св. ап. Петър и Павел* (Tarnanidis 1990, Кръстанов 2010).

АКСИОМА ЗА ЕЗИКА НА СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ И НА СВ. ЙОАН ЕКЗАРХ БЪЛГАРСКИ

Какъв е езикът на св. Йоан Екзарх Български и на св. св. Кирил и Методий?

Още през 1896 г. този въпрос е разрешен недвусмислено: това е един и същ език (Vondrak 1896:19), но в стила на Йоан Екзарх има от една страна връзка с езика на най-старите глаголически паметници (*Зографско* и *Маршинско* четириевангелия, *Клоцов сборник*), а от друга страна - особености от източнобългарски диалекти с определителен член и редица синонимни дублети, присъщи на преводача, който превежда не буквално, а **по смисъл** и представя една гръцка или латинска дума с **две български**, като пояснява с **рекше** или **сиречь** (Дограмаджиева 1980), ползва думи и изрази, присъщи на неговия ораторски или поетичен израз, като алчъба, балии, врачъба, великота, вельми, д'вълма, женитва, зъть за жених, имъже, лъпота, небонъ, онъсица, респота, строителство, тварь, творитва, чиститель за свещеник от лат. purgator, чистителство и др. (Vondrak 1896, Иванова-Мирчева 1971, Ковачева 1989, 1995, Илиева 2005, Трендафилов 2006, Тотоманова 2008).

Аксиома за езика на всеки писател гласи, че всеки писател пише или на своя роден език, или на езика на народа, за когото е предназначен (Верецагин 2007:123, б.15). Аксиомата би изглеждала така: езикът на великия български книжовник Йоан Екзарх е безспорно български; този език е един и същ с езика на преводите на Кирил и Методий (Vondrak 1896:19); следователно и езикът на Кирил и Методий е български върху говор на европейските мизи или българи в Мала Азия, преселени там още през VII-VIII в. (Кръстанов 1992, Кръстанов 1999а).

НАКРАЯ НАКРАТКО: СЛАВЯНСКИЯТ ПАЛИМПСЕСТ, ИТАЛО- БЪЛГАРСКИ СЛЕДИ И ПАРАДОКСИ

Ватиканският гръко-славянски палимпсест има няколко значения:

- възстановява български паметник от началото на X век, т. е. най-стария препис на първия превод на изборно евангелие от Константин Философ преди Моравската мисия от 863 г., извършен за нуждите и на говоримия език на европейските мизи или българи, преселени във Византия още през VIII век (Кръстанов 1992);

- потвърждава Малоазийската теория за Кирило-Методиевия език (Куев 1940, Тахиаос 1971, Vlahova 1972, Кръстанов 1992, 2007, Крашенинникова 2006), като един и същ говорим език на европейските мизи или българи от Мала Азия и от Мизия в Дунавска България от VIII-IX в., утвърден и като сакрален език от папа Адриан II 868 г. предимно с оглед на българиге (Кръстанов 2008).

Значения на палимпсеста и преносно като опит на византийци и фанариоти за заличаване на български старохристиянски паметници и замената им със същите текстове, но на гръцки език или с буквален превод или редактиран съобразно нов устав, като се заменят редица староизводни преводи и оригинални текстове на български език „Славянският” палимпсест в Cod. vat. gr. 2502 е измит старобългарски евангелски текст и е заменен със същия евангелски текст... на гръцки език! (Кръстанов 1983, 1989).

За **парадоксите** на проф. Ихор Шевченко - няма парадокси, защото не съществува „Велика Моравия” в Чехия и Словакия, а това е „стара” Моравия или римски град Margus – Моравия на Дунава в Горна Мизия (японец в унгарско списание публикува карти на две Моравии); в *Житие на св. Наум* пише, че Методий е ръкоположен от папата за архиепископ на Моравия и цяла Панония **Методия** же архиепископа **Моравъ** и всъ **Паноние** ръкоположи (Иванов 1931:312), и в „*Охридската легенда*” св. Методий е изпратен в град Моравия и България: папа Адриан постави **Методие** же **Моравъ** и **Българин** архиепископ (Иванов 1931:318, Кръстанов 2006); затова в Дюканжовия „*Списък на архиепископите на България*” е поместено името на св. Методий Моравски; затова и в чешки извори на латински се казва, че св. Кирил и Методий са покръстили най-напред българите и след това моравците „*Non autem soli Bohemi et Moravi, se praeterea in Mysia Bulgari et horum populares Gazari, doctrinae istorum duorum Moraviae Pontificum, Cyrilli et Methodii acceptum referre debent, quod sint christiani...*” (Бърлиева 1992:46).

ИТАЛО-ГРЪЦКИ СКРИПТОРИИ И ИТАЛО-БЪЛГАРСКИ СЛЕДИ

Твърдението на проф. Ихор Шевченко, че глаголическите ръкописи били дело на итало-гръцки скриптории може да се уточни, че това са и итало-български скриптории, където са работили безспорни и анонимни български книжовници: Петър Черноризец с поучения без примери на гръцки език, а с текстуални заемки от *Отговорите на папа Николай по допитванията на Българите от 866 г.* (Павлова 1994:36-39, Кръстанов 2007); Псевдо Георги съставил *Житието на св. Йоан Златоуст* би могъл да бъде българския пратеник Георги от 867 г. в Рим, станал по-късно синкел и епископ в България; Йоан Екзарх „работил в Рим” и преводач на Тълковно евангелие, дякон на Римската църква и приятел на Анастасий Библиотекар, *fidelis* „доверен” презвитер на папа Йоан VIII (872-882 г.), архиепископ след св. Методий моравски след 885 г., който безспорно е знаел и еврейски и латински език и е превеждал на своя роден български език; *Et alius homo bonus Petrus „и друг благороден мъж Петър”* през 867 г. от *Чивидалското евангелие*, може би станал епископ, споменат на Фотиевия събор през 879 г.?

Патриарх Фотий не е против триезичие, а за абсолютно първенство само на гръцкия език (Вавржинек 1987:131).

Убеждаването на римския папа Адриан II през 868 г. да признае и разреши славянската азбука и славянската литургия главно с оглед на

българите (Кръстанов 2008) има важни последици за българската литература и култура: естествено още тогава официално и легално всички предишни преводи, компилации и оригинални творби на Константин Философ, на Методий и техните ученици и последователи в Рим, както и на българските пратеници и пребиваващи в италиански земи и книжовни средища, са можели свободно да бъдат пренасяни в български земи. Този безспорен факт дава естествено обяснение на парадокса за бързия разцвет на българската християнска литература и култура още в Плиска от 866-885 г., а не едва след 886 г. и по времето на цар Симеон (893-927 г.);

Още от 862-870 г. не само от Изтока, но и от Западна Европа (от Франкската империя, от италиански земи и от стария Рим) легално са донасяни християнски текстове на различни езици, познати в България: на сакралните езици на християнството: еврейски, сирийски, общия гръцки, латински и на старонемски от съседна Бавария; старохристиянски текстове са били четени и тълкувани от византийски, латински, баварски и други духовници чрез български преводачи, подобно на св. Йоан Златоуст, който е имал преводачи на готски език за просвета на новопокръстените готи в Римската империя. Тези кодекси са изчезнали по различни причини, но част от текстовете се били преписвани, превеждани и оставили следи в старата българска литература. Защо не ги знаем? - „ние не сме ги потърсили” (Драгова 1997:95).

Безспорни примери: откритията през последните десетилетия на XX в. в България, Ватикана, Испания, Йерусалим, Русия, Синайския манастир се намират в т. нар. „староизводни текстове”, които съдържат свободни преводи по смисъл и оригинални творби на старобългарски творци от IX и X в., които след 1235 г. са имали една от трите съдби: забранени, заменени или забравени:

Забранени – *Житие на св. Петър* в Index librorum prohibitorum (Радченко 1902);

Заменени – култ и песнопения всеки четвъртък за апостолите с последования за св. Николай Мирликийски (Йовчева 2005:142-155); старинен култ на св. Богородица: „*Слави се 1. Велики Рим, 2. Гърци, 3. Българе*” (Турилов 1985:257);

Погребалният чин в старобългарския *Синайски евхологий* няма „гръцки” първообраз, а има стотици подобни в латински преписи от VIII-IX в. в Италиански и немски земи от Нурсия, Рим, Венеция, Чивидале до Регенсбург (Пенкова 1987:270), потвърдено и в последни изследвания на старобългарски преписи (Пенкова 2011: 59 и сл.); от Йерусалим с първообрази от Южна Италия, наречени „западногръцки”? (Велковска, Иванова 2011:119), а това са италианско-гръцки и итало-български преписи от IX век, които са на гръцки език, но са проримски, затова са изоставени и заменени във Византия!

Забравени – култ и текстове за св. Богородица и за върховните апостоли (Крашенинникова 2006), и особено освещаване на храм за св. Петър в България (Турилов 1999).

Авторът на *Пространното Житие Кирилово* не е „грък в Рим”, както твърди Ихор Шевченко (Ševčenco 1998), а българин, който пише на гръцки език, но и на своя роден език, както Григор Пърличев през XIX век. Това е българският дипломат, духовник черноризец Йоан Екзарх „работил в Рим”, преводач и от латински език; екзарх и архиепископ Български от страна на Рим, „*църковен строител на българската земя*”, издигнат от цар Симеон през 917 г. в Преслав за независим патриарх и светец с тропар „*унищожил езическия свят и укрепил властта на царя*” (Кръстанов под печат в чест на проф. Кръстев), който е правил не само преводи и компилации от творби на различни езици, но е създал и оригинални произведения на своя език, както личи от особености на неговия език и поетичен стил в *Сказание за писмената, ЖК, ПСК, ЖМ, ПСКМ*, молитви от латински на български език, посочени в Приложения, защото... няма място. (вж. Приложения).

ЛИТЕРАТУРА:

- Ангелов 1984:** Ангелов Б. Ст. За едно неиздирено съчинение на Йоан Екзарх. – *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, 8, 1984, № 1, с. 115-117
- Ангелов 1984а:** Ангелов Б. Ст. Йоан Екзарх – преводач на Тълковно евангелие. – *Език и литература*, 39, 1984, № 1, с. 64-67
- Благоева, Икономова 1993:** Благоева Э., Ж. Икономова. Лексическите совпадения Бесед Григория Двоеслова и Второго Жития Вячеслава с лексикой Иоанна Экзарха. – *Palaeobulgarica / Старобългаристика* 17, 1993, № 3, с. 13-26
- Благоева-Икономова 1995:** Благоева Э., Ж. Икономова. Лексика Бесед Григория Двоеслова и лексика Иоанна Экзарха. – В: *Преславска книжовна школа. Том 1. Изследвания и материали*. София, 1995, с. 283-289
- Бърлиева 1992:** Бърлиева Сл. Преписи на латински извори за св. Кирил и Методий от сборката на библиотеката *Vallcelliana* в Рим. – *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, XVI, 1992, № 3, с.41-54.
- Бърлиева 2003:** Бърлиева Сл. Служби за св. Седмочисленици. – В: *КМЕ*, т. 3, 2003, с. 680-682
- Вавржинек 1987:** Вавржинек Вл. Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии. – В: *Хиляда и сто години от смъртта на Методий (Кирило-Методиевски студии, кн. 17)*, София, 2007, с. 130-134
- Велковска, Иванова 2011:** Велковска Е., Кл. Иванова. Чин на монашеско погребение в български требник от началото на XIV в. и гръцките паралели към неговите канони. – В: *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*. 1. София, 2011, с. 99-133
- Верещагин 2007:** Верещагин Е. Гимнографический аспект Кирилло-Мефодиевского дела: виртуальная реконструкция смысла неисправных песнопений. – В: *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век. (Кирило-Методиевски студии, кн.17)*. София, 2007, с. 121-147

- Грашева 2003:** Грашева Л. Седмочисленици. - В: КМЕ, т. 3, 2003, с. 576-580
- Гълъбов 1980:** Гълъбов И. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. София, 1980
- Димитрова 2011:** Димитрова М. Ягичев Златоуст. Средновековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV век. София, 2011, 340 с., ил.
- Дограмаджиева 1980:** Дограмаджиева Е. Въпроси на книжовната теория и практика у Йоан Екзарх (с материал от съюзната система в „Шестоднева“). – Български език, XXX, 1980, кн. 2, с. 108-115
- Дограмаджиева 1980а:** Дограмаджиева Е. Към въпроса за дублетността в книжовния старобългарски език (Върху материал от съюзната система). – Palaeobulgaria / Старобългаристика, IV, 1980, № 2, с. 52-62
- Дограмаджиева 1997:** Дограмаджиева Е. Драгоценен старобългарски ръкопис вече достъпен за изследване. - Palaeobulgaria / Старобългаристика, 21, 1997, № 4, с. 121-124
- Драгова 1997:** Драгова Н. Нов прочит на епископската титулатура на св. Климент (+ 916). – В: Българи в Италия и италианци в България. Приноси. София, 1997, с. 52-98
- Дуйчев, Кирмагова, Паунова 1983:** Дуйчев И., А. Кирмагова, А. Паунова. Кирилometодиевска библиография 1940-1980. София, 1983, 723 с.
- Иванов 1931(1970): Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1931 (1970)
- Иванова 2003: Иванова, Кл. „Боже мой, Троице милостива, помогни ми“ (Фразов акростих от края на IX-X в.). – Palaeobulgaria / Старобългаристика, 27, 2003, № 3, с. 3-17
- Иванова-Мирчева 1971:** Иванова-Мирчева Д. Йоан Екзарх Български. Слова. Т. I. София, 1971, 202 с.
- Измирлиева 2003:** Измирлиева В. Шевченко, Игор. – КМЕ, т. 4, 2003, с. 534-538
- Икономова 1985:** Икономова Ж. Блахова, Емилие. - В: КМЕ, т. 1, 1985, с. 204
- Икономова 1995:** Икономова Ж. Йоан Екзарх. – В: КМЕ. Т. 2. София, 1995, с. 169-194
- Илиева 2005:** Илиева Т. Наблюдения върху лексиката на Богословието в превод на Йоан Екзарх. - Palaeobulgaria / Старобългаристика, 29, 2005, № 3, с. 36-60
- История на бълг литература 2008:** История на българската средновековна литература. София, 2008, 775 с.
- Йовчева 1999:** Йовчева М. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в октоиха. - Palaeobulgaria / Старобългаристика, XXIII, 1999, 3, с. 3-30
- Йовчева 2008а:** Йовчева М. Старобългарската химнография. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 104-125
- КМЕ 1985-2003:** Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1-4. София, 1985-2003
- КМС 1984-2011:** Кирило-Методиевски студии, кн. 1-20. София, 1984-2001
- КлО1 1970:** Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. София, 1970, 778 с.
- КлО2 1977:** Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. София, 1977, 846 с.
- КлО3 1973:** Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. София, 1977
- Ковачева 1989:** Ковачева П. Към лексикалната характеристика на абстрактните съществителни имена от именни основи в произведенията на Йоан Екзарх. – В: Втори международен конгрес по българистика. Симпозиум Кирило-Методиевистика. Доклади Т. 21 София, 1989, с. 138-145

- Ковачева 1995:** Ковачева П. Съществителните имена с наставка –ота в словата на Климент Охридски. – В: Палеобалканистика и старобългаристика. Велико Търново, 1995, с. 193-200
- Кожухаров 1991:** Кожухаров С. Преславски канон за Въведение Богородично /Жъм проблема „акростих-реконструкция на състава”/. – *Palaeobulgarica/ Старобългаристика*, 15, 1991, № 4, с. 28-38
- Кожухаров 2001:** Кожухаров С. Неизвестен автор. Канон за Въведение Богородично. – В: Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. София, 2004, с. 83-85
- Крашенникова 2006:** Крашенникова О. А. Древлеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского по древнерусским и южнославянским спискам XIII-XIV веков. Москва, Языки славянских культур. 2006, 384 с. ил. (*Studia philologica* 1)
- Кръстанов 1983:** Кръстанов Т. Следи незаличими. Новооткрити български палимпсести във Ватиканската библиотека. – За буквите. Кирило-Методиевски вестник. Бр. 8, май 1983, с. 6
- Кръстанов 1988:** Кръстанов Т. Български Ватикански палимпсест (Кирилско кратко изборно евангелие от X в. в Cod. Vat. Gr. 2502) – *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, XII, 1988, кн. 1, с. 38-66 с 6 фотоса и 6 стр. разчетен старобългарски текст
- Кръстанов 1989:** Кръстанов Т. Значението на старобългарските палимпсести. – В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади, т. 21. Симпозиум Кирилометодиевистика. София, 1989, с. 166-173
- Кръстанов 1991:** Кръстанов Т. „И царството на българите с великите победи” (Писмо от вселенския патриарх Герман II до папските кардинали от 1232 г.). – Църковен вестник, бр. 13, 29.3.1991, с. 6
- Кръстанов 1992:** Кръстанов Т. Откритието на „Българския ватикански палимпсест” в подкрепа на Малоазийската теория за Кирило-Методиевия език. – Сп. „Наука”, 1992, кн. 1, с. 22-25
- Кръстанов 1999:** Кръстанов Т. Неизвестни извори за св. Климент Охридски чудотворец, епископската му столица Велика – Велеград – Белград – Берат и датата на смъртта му – 25 юли 916 г. – В: Дни на науката на Република България и Република Македония. Научни доклади. София, 27-29 май 1999. София, 1999, с. 164-186
- Кръстанов 1999а:** Кръстанов Т. Какъв е езикът на св. Св. Кирил и Методий? – В: Славянските култури и съвременната цивилизация. София, 1999, с. 20-37. (Славянски летописи. Т. 3)
- Кръстанов 2000:** Кръстанов Т. Неизвестен препис от службата на св. Кирил Философ от XVI в. в празничен миней № 113 от сбирката на Църковноисторическия и архивен институт в София. – В: Кирило-методиевски студии, кн. 13, 2000, с. 197-215
- Кръстанов 2001:** Кръстанов Т. Кой е Черноризец Храбър? – Духовна култура, 2001, кн. 6, с. 6-13
- Кръстанов 2001а:** Кръстанов Т. Седалища на първите български архиепископи-светци (Методий и Йоан Моравски и Климент Велички). – В: Преславска книжовна школа. Т. 5. Изследвания в чест на проф. дин Тотю Тотев. София, 2001, с. 315-320
- Кръстанов 2001б:** Кръстанов Т. Възхвала на гръцки език от Михаил монах от IX век. – В: Трудове на катедрата по история и богословие на Шуменския университет Епископ Константин Преславски, т. 4, 2001, с. 181-184

- Кръстанов 2002:** Кръстанов Т. Сава Седмочисленик. Старобългарски книжовник и светец от IX в. – В: Преславска книжовна школа, Т. 6, София, 2002, с. 176-195
- Кръстанов 2002а:** Кръстанов Т. „Пиша на гръцки, бидейки българин”. – В: 200 години свети Райко Шуменски. Ред. кол. Тотю Тотев. Шумен, 2002, с. 53-62
- Кръстанов 2003:** Кръстанов Т. Легенда булгарика. Изборник за българската държавност и светост. София, 2003, 319 с.
- Кръстанов 2004:** Кръстанов Т. Първостроители на Българската Църква. Службата за св. Кирил е от Сава Български, житията и похвалите за св. Кирил и Методий – от Йоан Екзарх. – Църковен вестник, бр. 10, 16-31 май 2004, с. 7
- Кръстанов 2004а:** Кръстанов Т. Разчитането на Българския палимпсест от Ватикана. – В: Трудове на катедрите по история и богословие в памет на Пейо Димитров. Т. 5. Шумен, 2004, с. 39-44
- Кръстанов 2004б:** Кръстанов Т. Испански бележки за translatio на Justiniana Prima с Българската църква преди 1018 г. – В: Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 6. В чест на 75-годишнината на видния църковен историк проф. Дин Тодор Събев. София, 2004, с. 80-84
- Кръстанов 2005:** Кръстанов Т. Свети Седмочисленици български *Равноапостолни светили на България и Далмация* според Бератска или Венецианска Служба от XIV век. – В: Българите в Албания и Косово. София, 2005, с. 7-23
- Кръстанов 2006:** Кръстанов Т. Титлите *екзарх* и *патриарх* в българската традиция от IX до XIX в. Св. Йоан Екзарх от Рим и патриарх на българските земи. – В: Държава и Църква – Църква и държава в българската история. София, 2006, с. 73-86
- Кръстанов 2007:** Кръстанов Т. Св. Седмочисленици и св. Йоан Екзарх от Рим за България и Далмация (866-917). – В: Хиляда и сто години от смъртта на Методий. (Кирило-Методиевски студии, кн. 17), София, 2007, с. 440-452
- Кръстанов 2008:** Кръстанов Т. Българските пратеници в Рим (866-870) и славянската литургия за българите. – В: Християнската култура в средновековна България. 1100 години от смъртта на св. Княз Борис-Михаил (ок. 835-907 г.). София, 2008, с. 83-92 (БАН, Национален археологически институт с музей. Филиал Шумен)
- Кръстанов 2010:** Кръстанов Т. Поетът св. Йоан Екзарх **АН, ИАН, ГАН, Ю**, „работил в Рим” като дипломат, черноризец, архиепископ и патриарх на българската земя – Нов Златоуст български. – В: Преславска книжовна школа. Том 11. Шумен, 2010, с. 176–195
- Кръстанов 2010б:** Кръстанов Т. Карiera на св. Йоан Екзарх, архиепископ и патриарх на българската земя, и на св. Климент, епископ Велички и Охридски чудотворец в провинция Западна България. – Многообразие в единството. София, 2010, № 1, с. 76-88
- Кръстанов 2010в:** Кръстанов Т. „40 Беседи” на папа Григорий Велики: преводи от латински на български език от IX в. или на чешко-църковнославянски от XI в.? - Многообразие в единството. София, 2010, № 2, с. 76-88
- Кръстанов Т., А.-М. Тотоманова, И. Добрев 1996:** Ватиканско евангелие. Старобългарски кирилски апракос от X в. в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502 (=Библиотека „Свети Наум”, 3). София, 1996
- Кувев 1940:** Кувев К. Малоазийската теория за езика на св. Кирил и Методий. – Училищен преглед, 39, 1940, 1, с. 25-36

- Лалева 2004:** Лалева Т. Севастияновият сборник в българската ръкописна традиция. София, 2004
- ЛИБИ 2:** Латински извори за българската история. Т. 2. София, 1960
- Мъжлекова 2004:** Мъжлекова М. Специализираните морфологични средства за изразяване на притежание във Ватиканския палимпсест. Велико Търново, 2004, 291 с.
- Николова, Колева 2003:** Николова Ю., П. Колева. Пърличев, Григор Ставрев. – КМЕ, т. III, П-С, София, 2003, с. 419-421
- Пенкова 1987:** Методиево градиво в старобългарската литургическа традиция. – В: Хиляда и сто години от смъртта на Методий (КМС, кн.4), София, 1987, с. 265-271
- Пенкова-Люейер 2011:** Пенкова-Люейер П. Монотематичната проводница и погребалният чин в южнославянските ръкописи от XIV в. – В: *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina* 1. Смъртта и погребението в юдео-християнската традиция. София, 2011, с. 59-98
- Пърличев 1970:** Пърличев Г. Избрани произведения. София, 1970, 333 с.
- Тахиаос 1971:** Тахиаос А.-Е. Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии. – В: Константин-Кирил Фирософ. Доклади от Симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. Т. 2. София, 1971, с. 285-293
- Тотоманова 2003:** Тотоманова А.-М. Ватиканско евангелие, Ватикански палимпсест. – Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 4, с. 634-640
- Тотоманова 2008:** Тотоманова А.-М. Славянската версия на хрониката на Георги Синкел. София, 2008, 684 с.
- Трендафилов 1987:** Трендафилов Х. Сказание за буквите на Черноризец Храбър. Рецепция и функция. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 11. Стара българска литеартура. Литература на Българското възраждане. София, 1987, с. 91-98
- Трендафилов 1996:** Трендафилов Х. Научният път на Пејо Димитров. – В: Медиевистични изследвания в памет на Пејо Димитров. Шумен, 1996, с. 11-14
- Трендафилов 2001:** Трендафилов Х. Йоан Екзарх Български (Старобългарски книжовници, 6). София, 2001
- Трендафилов 2001а:** Трендафилов Х. Три непубликувани преписа на трактата „За буквите” от Черноризец Храбър. – В: Преславска книжовна школа. Т. 5. София, 2001, с. 230-242
- Трендафилов 2004:** Трендафилов Х. Преславски извори за трактата „За буквите” на Черноризец Храбър. – В: Преславска книжовна школа. Т. 7. Шумен, 2004, с. 279-291
- Трендафилов 2005:** Трендафилов Х. К истоком поэтизации философии у славян. – Старобългарска литература, кн. 33-34, София, 2005, с. 179-185
- Турилов 1985:** Турилов А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово „О похвале Богородице Кирилла Философа” в рукописной традиции XV-XVII вв. – Във: Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. Москва, 1985, с. 253-269
- Турилов 1999:** Турилов А. Две забытые даты в болгарской церковно-политической истории IX в. (*К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства*). – *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, XXIII, 1999, № 1, с. 14-34

- Feder 2008:** Федер У. Кънажни изборникъ за възпитанието на канартикина издаден от Уйлям Р. Федер. Велико Търново, Т. 1. Увод и показалци. 2008, 249 с.; Т. 2. Текст. 2008, 255 с.
- Хауптова 1981:** Хауптова З. Похвала царю Симеону, ее автор и византийские образцы. – Старобългарска литература, 10, 1981, 88-94
- Blahova 1972:** Blahova E., J. M. Verescagin. Из истории первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. Москва, 1971. – Byzantino-slavica, XXXIII, 1, 1972, p. 83-86
- Hansack 1980:** Hansack E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. 2.Band. Freiburg i. Br., U. W. Weier, 1980. 396 p. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations. Tom. XIII (X,2)
- Krastanov 1988:** Krastanov T. Apografo di evangelario cirillico dei secoli X-XI nel “Palinsesto Bulgaro” (Vat. Gr. 2502). – In: Christianity among the slavs. The Heritage of Saint Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centendry of the Death of St Methodius. Rome, October 8-11, 1985. Roma 1988, p. 261-265 (Orientalia Christiana Analecta, 231)
- Krastanov 1995:** Krastanov T. “And the Kingdom of the Bulgarians with the Great Victories” (Letter from the Oecumenical Patriarch Germanus II to the Papal Cardinals of 1232). – Bulgarian Historical Review/ Revue bulgare d’Histoire, Sofia, Twenty third Year, 1995, No 4, p.126-128
- Krastanov 1999:** Krastanov T. Ioan Exarch as an Archbishop of Bulgarian Lands and Saint. – Etudes balkaniques, Sofia, 1999, No 1-2, p. 44-48
- Krastanov 1999a:** Krastanov T. Vatican Sources on Velegrad-Belgrad-Berat: Clement of Velitza’s Episcopacy from 906 to 916 and on The Holy Seven Teachers of Bulgaria (Sv. Sedmocislenici). – Bulgarian Historical Review/ Revue bulgare d’Histoire, Sofia, Twenty seventh Year, 1999, No 3-4, p. 124-131
- Krastanov 2011:** Krastanov T. ΓΡΑΦΩ ΓΡΕΚΙΣΤΙ ΒΟΥΛΓΑΡΟΣ ΩΝ ... - AUDIATUR ET ALTERA PARS. The Beginnings of Bulgarian and Czech Letters and Literature according to Sources from the Vatican Library, Russia and the Sinai Monastery. – In: Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies Sofia. 22-27 august 2011. Vol. III. Abstracts of free Communications. Sofia, 2011, p. 184-185
- Mares 1979:** Mares F. An Anthology of Church Slavonic Text of Western (Czech) Origin. München, 1979.
- Sadnik 1967:** Sadnik L. Des Hl. Johannes von Damaskus Εκθεσις ακριβης της ορθοδοξου πιστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations, T.V), 1967
- Ševčenco 1964:** Ševčenco I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. – Slavic Review, 23, 1964, 2, p. 220-236
- Ševčenco 1982:** Ševčenco I. Report on the Glagolitic Fragments (of the *Euhologium Sinaiticum*?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts. – Harvard Ukrainian Studies, 6, 1982, p. 119-151
- Ševčenco 1998:** Ševčenco I. Constantin-Cyril, Apostle of the Slavs, as “Bibliothecary”, or How Byzantine Was the Author of Costantine’s Vita? – In: The Man of

- Many Devices, Who Wandered Full Many Ways...Festschrift in honor of Janos M. Bak. – Budapest, 1998, p. 214-221
- Tarnanidis 1988:** Tarnanidis I. C. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988
- Thomson 1983:** Thomson F. J. A survey of the vitae allegedly translated from Latin into Slavonic in Bohemia in the tenth and eleventh centuries. – Atti dell 8o congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. In Spoleto, 1983, p. 332-348
- Thomson 1985:** Thomson, F. J. Early Slavonic Translations – an Italo-Greek connection? – Slavica Gandensia 12, 1985, p. 221-234
- Thomson 1993:** Thomson F. J. The Symeonian Florilegium – Problems of its Origin, Content, Textology and Edition, together with an English Translation of the Eulogy of Tzar Symeon. - Palaeobulgarica/Старобългаристика, XVII, 1993, 1, p. 37-53
- Vondrak 1896:** Vondrak V. O mluve Jana Exarcha bulgarskeho. Praha, 1896

ПРИЛОЖЕНИЯ

Пример за езика и стила на Йоан Екзарх от безспорно негово оригинално дело
ПРОЛОГ КЪМ ПРЕВОДА НА БОГОСЛОВИЕТО НА ЙОАН ДАМАСКИН (Sadnik 1967:2-28)

ПРОЛОГЪ СЪТВОРЕНЪ ИОАНОМЪ ПРОЗВЪТЕРЪМЪ ЕКСАРХОМЪ ВЪ БЪЛГАРСКОМЪ, ИЖЕ ЕСТЬ И ПРЪЛОЖИЛЪ
КНИГЪ СНА.

Понеже оубо свѣтъи челоувѣкъ бѣши Късѣтѣтинъ Философъ река многы троуды приа,
строиѣ писмена словѣньскыхъ кзнигъ и отъ евангелиѣ и апѣла прѣлагаѣ изборъ,
и еликоже достиже живзыи въ мирѣ семь тьмнѣмъ, толникоже прѣложъ, прѣстоупи въ бесконьца.
И свѣтъ приатъ дѣлѣзъ своихъ мьздуоу.

Съ сими же съи и оставѣл ѿ него въ житни семь великыи бѣши архиепископъ Мефодии, братъ ѿ него,
прѣложи всѣ оуставныѣ кзнигы ѿ отъ елинѣска азъика, иже есть гръчьскъ, въ словѣньскъ.

Азъ же се слыша, мьногашъдзи хотѣвъ окоуѣнти оучительскаѣ ськазаниѣ готова прѣложити въ
словѣньскъ азъикъ, онъ бо ѿ -тъ прѣложилъ бѣаше оуже Мефодии, ѿкоже слышахъ - оубоѿахъ са
помышлѣа,

еда въ него мѣста хоцоу потроудивъ са на оупѣхъ чадѣи прѣложити въ свои азъикъ ськазаниѣ
оучительскаѣ, еда боудѣтъ имъ на исказоу.

Вѣдѣ бо своего зма тоуѣсть и гроуѣсть и пльтноуѣю немощъ и лѣньность. Се въсе прогонивъ остахъ са сего.

Миноуѣвшоу же нѣколикоу лѣтъ, чьстѣнзыи и члѣкъ Доуѣкъ, чръноризьць прилеже мзыѣ, дохожьшоу
ми на приѣщениѣ его, велѣ ми и моѣа прѣложити оучительскаѣ ськазаниѣ, и въспоминаѣ ми рече:
попови чьто есть ино дѣло развѣ оученьѣ. Да ельма же еси слоужьбоу тоу приалъ, то и се ми ноужда
есть дѣлати.

Азъ же средѣ дъвою стоѣа, гроуѣсти рекоу и лѣньности, оубоѿахъ са паче лѣньности и прѣщеньѣ прѣкъмъ
рекъша бѣ:

дѣша си хъ ѿ роуѣкъ вашихъ въпрошоу, и акоже миѣ отъриноуѣте не взыти вождьѣо людьмъ моимъ и
владъциѣ,

такоже и азъ отъзринуоу васъ, такоже не възити вамъ цѣрю, и акоже не послушасте гласа моего, нъ въздасте плещи жестоцѣ и ослоушасте сѧ, тако боудеть егда призываесте ма, азъ же не призьрю къ молитвѣ вашей ни послушашю. А и к семоу притъзчоу приповѣда самъ гѣ; но и лѣнивѣа рабѣ възвѣждаѧ и се же мѣстни теорѧ, да не придѣмъ въ се прѣщение, глѣть въ чѣстѣннѣхъ евангелънѣхъ рекъи...

Ѡвѣщавъ же сего гѣ рече: неприазнивѣи рабе и лѣнивѣи, въздааше тако жьню идеже не сѣавъ и сѣбираю юдеже не сѣипавъ . подова ти оубо бѣ въздати злато мое трѣпезьникомъ, и пришьдъ оубо азъ въздалъ възѣхъ свое сѣ прѣплодъмъ. Възъмѣте оубо Ѡ сего таланто и дадите имоущемоу ї таланто. имоущемоу бо всѣде дасть сѧ и изъзываетъ, а отъ не имоущааго и еже иматъ възъметъ сѧ Ѡ него. И нетревананаго раба сего иждѣнѣте

въ тьмоу кромѣшьноую. Тамо бо иеть плачь и скръжьть зочѣннѣи.

Сего сѧ прѣщениѧ вельми сѣдръзю, си ми боазнь и мозгъ свчитѣи вѣкъ соушитѣ; ни даждь въ гѣ семоу прѣгрѣшению прити ни на кожеже насъ, **имъже** иеть слоужьба си порочена.

Азъ же на дъвоие разлоучаю страхъ рекъ, ослоушавъшеомъ сѧ сѣмърть боудеть, а послушавъшемуу жизнь, боѣ могоущоу и слѣпънимъ видѣнѣе и глѣхънимъ слъшанѣе и дебелоу же змс и гроувоу остротоу и разоумѣнѣе противоу вѣрѣ даюцоу. Всака бо да и всакъ даръ сѣвршѣнъ сѣ горъи ееть сѣходѧ Ѡ тебе оцѧ свѣтомъ.

Егоже азъ има нарѣковавъ и сѧ него иис хѧ и стѧаго дѧа, ахъ сѧ по се дѣло и прѣложихъ стѣго Иодна презвоутѣра дамаскина.

Да никакоже, братѧ, не зазирайте, **аще къде обрѧцете не истъи глѣ, невоиъ разоумъ емоу иеть положѣнъ тождѣмоу.** Сице бо и Дионисии стѣи глѣть, рекъи: ееть неплодѣно, мьню, такоже и криво иже не силѣ и разоумоу взнимати, нъ глѣмъ.

И се нѣсть свое иже бѣжтѣвнаѧ хотѧть разоумѣти, нъ иже гласѣи нагъи взнимають и сѧа даже и до слоухоу не минюуща възнѣ сѣдръжимъи и не хотащѣмъ въздѣти что сѣ глѣ назнаменуеть, како ли сѣподова и инѣми тожде могоущиними глѣми и авлаюущиними сѣказати,

прѣлежащѣмъ же къ сточухиамъ и къ письменъмъ неразоумънъимъ

и сѣкладомъ и глѣомъ невѣдомъимъ не минюущѣмъ въ ноушенъи разоумъ,

нъ възнѣ о оуѣтнахъ и о слоуѣхъ имъ шоумашѣмъ, тако нѣсть подова четвѣрноюмоу чисьмени дъвашѣдъи дъвоие вѣщати сѧ или дрочгое чѣто еже многими частъми словеси тожи авлаюущѣмъ.

Молю же въз почитающаѧ книгъи сѧа молитѣ бѧ за ма грѣшьника, сѣ довромъзисьемъ

и взниманиѧ почитаниѧ творити и працати ма, идеже мнаще ма различъ глѣи прѣложьша.

Не бо равнѣ сѧ можеть присно полагаати иелинскъ азъикъ въ инъ прѣлагаемъ.

И всакомоу азъикоу въ инъ прѣлагаемоу то же възиваетъ.

Невоиъ иже глѣ въ иноиъ азъицѣ красънъ, то въ дрѣзѣмъ некрасънъ,

иже въ иноиъ страшънъ, то въ дрочъзѣмъ нестрашънъ,

иже въ иномъ чьстѣнъ, то въ друзѣвъмъ нечьстѣнъ.

И иже има мочѣьско, то въ иномъ женьско,

акоже се грѣчьскѣин ватрахоу и потамосъ, словѣньскѣи жаба и рѣка.

И пакѣи таласа, имера, анатоли грѣчьскѣин женьскаѣ имена а словѣньскаѣ: море, днѣ, възстокъ.

И пакѣи глѣмъ елиньскѣи: панъта та езини, а словѣньскѣи: вси ѣзѣици.

Не во естѣ льзѣвъ въсьде сзмотрити елиньска глѣ, нъ разоумѣ нъжда блюести.

Придетъ бо друзѣици мочѣьско има грѣчьскѣи а словѣньскѣи женьско,

да прѣложыше мочѣьскомъ именъмъ, ѣкоже лежить грѣчьскѣи, на великоу исказоу придетъ прѣложеные.

Мало же сицѣхъ глѣ обрѣтаеть ся, обаче нъ соуѣтъ. Да мѣи друзѣици оставльше истовое слово,

разоумъ истовѣин тождѣ могоушь положихомъ.

Невоиъ разоумѣ ради прѣлагаемъ кѣнигѣи сна, а не тѣчю глѣ истовѣиныхъ радьма...

Приписвани на Климент Охридски, по-вероятно от Йоан Екзарх Български, като се сравняват текстове от **безспорни творби** на Йоан Екзарх (*Богословие* с глава за Св. Троица, Шестоднев) и Синкел (Тотоманова 2008) с **предполагаеми от КлО**, става ясно защо редица други спорни творби се идентифицират чрез предполагаеми. Пример:

Слово за св. Троица (по КлО1, 1970, с. 639-646) с Екзархови особености:

Слово „д. ...въ триехъ **совѣствѣхъ соущоу, сирѣчь** ипостасѣхъ еже са и лица и состави могоути разоумѣти

(Подобен текст в Синкел Прѣблѣгии гѣ бѣгъ и трѣблѣгии. еѣо славимъ въ едиинѣ вождѣвъ и **в трѣ**

оупостасѣ, рѣкше совѣствѣ Тотоманова 2008, с. 31 от Йоан Екзарх с. 671).

Бѣвъ, врачъ; врачество; женитва; имъже, коуруглашение; **акоумство**; лихогланне; лоукавьство; не

во...но; не оувѣдѣ; неприназнинъ, образъ; порода; тварь; естество; не могоути вкоуцити; поганинъ;

татѣва; тагостъ; щедротъ; баню възитенскою сирѣчь сѣзъмъ крѣчение; хризма; В съкратената редакция

на Слово за св. Троица няма совѣство (КлО1 с. 656-659).

Поучение на Пасха (По Клим Охр т.1, 1970, с. 598-611, приписвано „без съмнение“ на КлО1 с.598. и в два преписа в заглавия Слово на Паску стго Климента № 6 и 15 с. 598. В 29 преписа обаче е от Йоан Златоуст, в 5 преписа - никакъв автор. **Това разнообразие показва, че заглавието изобщо не е първично, т.е. не е написано от самия автор, а е поставено покъсно от преписвачите**“ с. 598. посочени 36 преписа.

ПРЕДПОЛАГАЕМИ ОРИГИНАЛНИ ТВОРБИ НА ЙОАН ЕКЗАРХ БЪЛГАРСКИ

1. *Сказание как свети Кирил Философ състави азбуката и преведе книгите* като 55-та глава на *Богословие*

Съказаніе како състави стѣин Кирил философъ азбукѣ по ѣзѣкъ словенскѣ. И книгѣи преведе ѿ грѣчскѣихъ

на словенскѣин ѣзѣкъ. нѣ. (Трендафилов 2001, с. 231-242), потвърждава вече известни други

подобни преписи, като Лаврентиев или Хилендарски препис

Сказаніе како състави стѣин Кирил словѣном писмена противъ ѣзѣкоу (Иванов 1931, с. 442-446), с

Екзархови езикови и стилни особености:

Крѣтивше же са, нъждахъ **са римскими писмени** писати словѣньскѣѣ рѣчь, безъ оустроеніѣ.

Нъ како может са писати добрѣ **грѣчскими писменъи**... широта, или щедротѣи.

Не во сътворилъ бѣ прѣжде жидовска азѣка, ни римска, ни еллинска. **нѣ** сириискъ. **имже** Адамъ гл҃а; Жидове же прѣвое писма иматъ, алфѣ, Еже са сказаетъ, оученіе; дѣтици, оучи са . се ес алфѣ, и Грѣци подѣльшес томоу, алфа рѣша; и сподѣви са речѣніе сказаніа; образъ сътвори; нравъзи и обзичан и оустави и закони и хитрости на азѣкы ... оубо землемѣрїе . свѣздочьтїе, влзшвеніе, чаровѣ. И всѣка хитростъ чл҃ча; граматикѣж, риторикѣа, философїж; книгочїа.

2. *Пространно Житие Кирилово*; особености от езика и стила на Йоан Екзарх с определителен член и пояснения сирѣчь: (По Загребски (Владиславов) препис от 1469 г., Кл. О., 3, 1977, с. 89-109.

Житїе и жизньъ блженнаго вчителя нашего Константїна фїлософа, прѣваго наставника словенскоу езѣкоу; въ съблзнь неприазнинноу, **не рачи**, доилици да и ѿдоитъ, **добраа та** родителя; оукрашенъ **вемни монисти** златими и **висромї**; име Софиа, **сирѣчь прѣмоудрость**; **ловитва**; **Еже сътвори и въ наше роди**, въздвигъ **намъ оучителя сего, иже просвѣти езѣкъ нашъ**; славестїю омрачившїи змъ свои; отрочиць; сказаемо;

3. *Похвално Слово за св. Кирил Философ* по Иванов 1931, с. 328-333:

Първична редакция от Иоан Екзарх:

Вторична от Климент Охридски

Имже свеаза злохоулаа оуста еретикомъ .

Имже свеаза злохоулаа оуста еретикомъ *прїсно*.

Правовѣрнии съборъ сътворше

Правовѣрнии съборъ сътворше,

Почестишъ его **на еретигъ тѣ** .

Почестише на еретигъ .

И **оучительъ ѣзѣка нашего** .

И оучительъ ѣзѣка нашего .

слнца триничными зарѣми сиѣа .

лаче слнца триничными зарѣми си ѣавѣ

Тѣмъ же каа вета исповѣдать .

Тѣмъ же каа оуста исповѣдать .

сладостѣж оучениа его .

сладостѣ оучениа его .

которы **ди** ѣзѣкъ постигнетъ изреци .

которы ѣзѣкъ постигнетъ изреци

подвигъзи и троудъзи и добротѣж житиа его .

подвигъзи и троудъзи и добротѣж житиа его .

та во вета **свѣтавишаа свѣта** ѣави гѣ .

та оубо оуста **свѣта** свѣтавишаа ѣави гѣ .

омраченъа лъстїнагрѣховнож просвѣщааща омраченъа лъстїно грѣховноу просвѣщающа.

Того ѣзѣкъ **сладостнѣж и животнѣа**.

Того ѣзѣкъ, сладостнѣж

гл҃зи источи .

гл҃зи источи .

Источникъ животнѣнѣхъ словесъ .

животнѣнѣхъ источникъ .

наплааа ис **хшааа соухотѣ нашѣ** .

прѣсѣхшочю *соухотѣ* чашѣ наплааа.

Тѣми познахомъ трисѣставное бжство

Ими же познахомъ *трисѣставное* бжство.

блжж многогл҃нзи **твои ѣзѣкъ**

блжж многогл҃нзи ѣзѣкъ твои .

имже **моемоу ѣзѣкоу** .

имже *възгрьмѣ* *яко* бѣ .

трѣбезначалнаго бжства

трѣбезначалнаго **свѣта** бжства

зарѣ **всиѣвши**.

зарѣю сиѣае.

Мракъ грѣховнѣж ѿгна .

и *мрака* *грѣховнааго* ѿгоне .

оздрѣше са ѿ стго дха

оздрѣшене се ѿ стго дха .

ИМЪЖЕ МОЕМОУ ЛИЦОУ . _____	ИМЖЕ
БОРАЗУМНИИ СВѢТЪ ВЪСИА .	<i>многоразумни свѣтъ въсиа .</i>
И многобжиаа лъсть ИСКОРЕНИ СА .	И многобжиаа лъсть <i>разори</i> се .
Блжж ЗЛАТОЗАРНИИ ТВОИ ОЧИ	Блжж <i>златообразни</i> твои очи
ИМЪЖЕ МОИМА ОЧИМА СЛѢПОТА	Имаже <i>наша слѣпота</i>
неразумнаа . отата бѣи .	неразумнаа отета бѣи .
И БОРАЗУМНА СВѢТЪ ВЪСИА .	И <i>боразумни</i> свѣтъ въсиа .
Блжж АГГЛОЗАРНИИ ТВОИ ЗѢНИЦИ	Блжж <i>агглообразни</i> твои зѣници .
ОЗАРЕНИИ СА ѿ БЖТВЪНИИ СЛАВЪИ .	озарене се ѿ бжтвѣниие славы .
ИЖЕ СРЪДНИИ СЛѢПОТА ПРОГНАВИИ .	<i>имаже прозръ прѣжде . ѿ . днѣ</i>
БОДЪХНОВНИИ СЛОВЕСЪИ ПРОСВѢТИТЕ .	<i>прѣтнааго ти прѣставленна; днѣ покоа твоаго</i>
Блжж прѣстнѣи ТВОИ рѣцѣ .	Блжж прѣстнѣи рѣцѣ .
Блжж бодвижнѣа твоа прѣстѣи .	Блжж бодвижнѣе твоа прѣстѣи .
Имаже написа са .	Имаже написа се
МОЕМОУ ИЖУКОУ СВОБОДА .	<i>оутаена ѿ много бжиа прѣмоудрѣс .</i>
ѿ ВЪХОВНАГО ИГА .	<i>ѿкрѣвающи бѣоразумнѣе тании .</i>
Блжж златозарнѣа твоа ижтробж .	Блжж златозарноѣа твоа оутробоу .
ѿ НЕА ЖЕ ИСТЕЧЕ ИЖУКОУ МОЕМОУ	ѿ неаже <i>всѣмъ странамъ</i> , источи се
ЖИВОТНАА ВОДА СВЪШЕ СХОДАЦИ .	вода животнаа; свѣше сходяци .
Блжж ГРАДЪТЪ .	Блжж <i>тъ градъ</i> .
Примѣи третиаго свѣршителѣ .	Примѣи третиаго свѣршителѣ мироу .
бжню смотрению .	И бжню смотрению .
ТОЮ БО ВЪХОВНОЮ СВѢТИЛОУ .	Тѣи бо вѣрховною свѣтилоу
Останѣ испльнѣа . ИЛИ СА БЛЖНИИ СЪИ .	Останѣ <i>напльнае и или се блжнѣ</i> .
ТЪМЪЖЕ И СЪ НИМА ПОВѢЛѢ МОУ ГЪ БЪ .	И с тѣми же и с нима повѣлѣ моу гѣ бѣ .

4. *Пространно житие Методиево с шест!* вселенски събори и първенство на римските епископи; (текст по Успенски сборник от XII в. в Кл. О. 3, 1973, с. 185-193) Особености от езика и стила на Йоан Екзарх: Кръстанов 2010, с. 177-179)

Блжж и въсемогаи, отъ великотѣи во и добротѣи, **правовѣрнии** славимъ въ стѣи троици, **сирѣчь** въ оци и онѣ и стѣи дѣи, еже естѣ въ трѣхъ оупостасѣхъ, иже можетѣ кѣто **три лица** рѣци, а въ единомъ бжѣствѣ; книгѣи сказуютѣ; самовласть, неприази, **Стни** апли Петръ и Павълъ съ прочими оученикѣи **Хѣви** иако мѣланиа въсь миръ прошьдѣша, освѣтиша всю землю; настольници стѣихъ аплъ; **поганѣство**. Сильвестръ чѣстѣно Дамасъ; стѣи соумѣволъ, еже естѣ вѣроуо въ единъ бѣ; Келестинъ и Кирилъ; Львъ и Анатолъ съ **правовѣрнѣимъ**; Вѣгнани съ бѣоугоднѣимъ Иуустинианъ... е . сѣнѣмъ съставѣше; Агафонъ апѣлскѣи папѣж съ чѣстѣнѣимъ Костантинъ цѣрьмъ на шѣствѣ сѣнѣмъ мнози матѣжа

възсколоша, изгъзнавъше, проклаша съ въсьми съньмникъ тѣми, рекоу же ...и прочаа поспѣшьникъ ихъ, а кръстианьскою въроу; бѣ милостивъзи, иже хоцетъ да бзи въськъ члѣкъ спсенъ бзлз и въ разоумъ истинъзи пришьлз, **въ наша лѣта яззыка радн нашего**, въздвиге нашего оучителя, **блжнго оучителя Мефодиа**, игоже вса добръна дѣтели и подвигъ прилагающе сихъ оугодъницѣхъ по единомуу, не постѣдимъса. Овъмъ бо равнъ бѣ, овѣхъ же малъ мѣни, а друугънихъ боли, Словесъзна дѣтельно прѣспѣвъ, а дѣтельна словъзмъ; **яръсть, тихость, милость, въздрость**; А мзи, словѣни, проста чадъ и не имамъ, иже бзи нзи настабилъ на истинуу и разоумъ сзказалъ; да тоу яви бѣ философу словѣньскъ книгъ. И авни оустроивъ писмена и бесѣдоу сзставль, поути са ятз Моравьскаго; апостоликъ Никола... **сѣти оучение ею, положъ словѣньское евангѣлие на олтари сѣго Петра апѣла**; сѣти **на поповество блжнго Мефодиа**; **вельми** ; то **не можи**; оставити оучения своего; **Не тзкъмо во... нз...**; **правовѣрна**; сзказана кзникъ; и сз сѣти мзшею, рекъше сз слоужьбоу; и **правовѣрно сзказати**; и вьсею ка-оликнию и апѣскою цркъвю боуди; **Се же единъ хранити обвѣчан, да на мзши първѣ чѣтоутъ апѣлз и евангѣлие римьскъ, таче словѣньскъ**; **И азъ аще въхъ вѣдѣлз**, јако ваша несть, **кромѣ въхъ ходилз** ; **нз сѣго Петра несть**; **лакомьства**; кз апостоликоу, **мзша, рекъше слоужьбъ**; ...**сѣго Петра мзши.. рекъше слоужьбъ**; на сѣзи **Петровъ днъ сз вои своими**; **въскорѣ**; **Стеръ друугъ**; **коупетроу своею, рекъше ятзръвю**; **ѿ неприази**; **Номоканонъ, рекъше законоу правило**.

5. *Похвално слово за св. св. Кирил и Методий* с „две редакции – обширна („първична“) и по-кратка („вторична“), съществуваща в два варианта: първата е запазена в руски ръкописи, втората в – южнославянски. Присъединявам се към мнението на изследователите, които **не приемат Климентовото авторство на това слово..**” (Станчев, Попов 1988, с. 76). Според мен и това е книжовно дело на Йоан Екзарх български (Кръстанов 2004). Тук по Лалева 2004, с. 76-82.

Особености: небонъ в: **не хоцетъ во съмърти грѣшьникоу, нз** обращению него ;

Не остави во сздадания своего ... нз; блжнзи Костантинъ; възпръ въздѣлаа, јакоже орълз; водзи живъзи, **сирѣчь** дарове животворащаго дхѣа. Тъ во **въскзипѣ ...противоу** своемъ разоумоу; јако цвѣтъ блгооуханъ цвѣтзи; многоматежънзи сь свѣтъ; И ишьдъ въ **Олѣмвъ**, пострижеса въ чрнзи риззи; Пооучааса въ псалмѣхъ и пѣннихъ и пѣсньхъ дхѣовъннихъ; **Законъ** же бжи соугоубо прѣложша, въ новзи яззыкъ прѣдаста, писмена сзтворьша емоу; вѣдѣ, **таготоу; Тръгоубоу** похвалоу; прѣвидоста ѿ тздоу **на западънзи страны**, блговѣстѣствоюща слово бже въ яззыкъ новъ. И **вьсь цркъвнзи законъ прѣложша ѿ гръчскаго, въ свои имъ яззыкъ прѣдаста**; И тако течение сзконъчавалоуца, поути са яста римьскаго, **апѣскомоу прѣстолоу поклонитиса**; апостоликъ Андрианъ изиде **противоу** има; постави блаженаго Мефодиа **на презоутерство**; прѣстомоу и прѣблжномоу оцю нашему и оучителю Костантиноу философу, видѣвъ ... **бѣ оо покои своемъ**, облѣчеса въ чрнзи риззи, и днъ же нареклъ покои своего; Сщше же прѣчѣстьнаго и бѣчѣстьнаго Мефодиа **на архиепѣство, на столъ сѣго Андроника апѣла, въ Панонии ѿ .о.**, поустиша и на странзи словѣньскъна оучитъ въ яззыкъ ихъ, написавъше епистолию сию кз княземъ **странзи тоа; Неприазины**; Течение свое; **цркви пѣсньми оукраси** и пѣнни дхѣовънними; **Имъже** синаета; **въздонѣвша; Имъже** напоистѣста **алзчюшаа** яззыкъ; и

жадѣнѣна; Поганьствоу; Еретикомъ соупостата, вѣсомъ; Алъчюцинимъ... жадѣнѣнимъ; цитъ вѣрѣ, шлѣмъ спсению, ложа медоточна, съти медвѣнии словеса влю, имиже насладиета вѣсо вѣселенюу, јако вѣсъръ.

МОЛИТВИ ОТ ЛАТИНСКИ НА БЪЛГАРСКИ ПРЕЗ IX ВЕК, причислявани към „чешки църковнославянски паметници от XI в.“ от Mares 1979 и др. с особености на езика и стила на Йоан Екзарх:

1. *Молитва срещу дявола* по Mares 1979, с. 65—68; по препис от XIII в.

Сѣзи Климанте сѣзи Дионисие. Ареопазгите. Григорие чудотворче. **Силеестре. Амъвросие.** Иерониме.

Мартине Иераме. Коуприане. Василе. Николае Иоане златооуче и вси прочии соуче вѣщисла сѣии...Поконьници *Поконъ* (Енински, Клоц, Син евх нов Тарнанидис 1988)

2. *Молитва на Св. Троица* от ръкопис от XIV в по Mares 1979, с. 69-71.

образъ Хъвъ; и наполни ти вѣс **съставъ** мон; И **непринъдъ днаволъ**; И **врачеваше ма ицѣлите**; сѣии

врачеве; **зашити** ма ѿ врагъ моихъ **шитомъ** покрова твоего; И тук св. Григорий Велики и други

западни и източни: **сѣзи ликъ папѣю.** Клименте Силеестре. Аве папа. Стефане. Георгъе. Зиновъе .

Власъе. Вонтеше.; **Мартъне**; **Вси сѣии очѣли и сѣли.** Молите Бѣ за ма грѣшнаго; ..**Вите** Вачеславе.

Маноуле. Савеле **Вендикте** Изманле. Алове. *Магне, Каночте и Албана, В8т8лаве, Созоне Романе.*

Анфиме. Максиме. Борисе и Глѣве. **Панкратъе.** **Вси сѣии мѣници** молите Бѣ за ма

грѣшнаго...**КВРИЛѢ. МѢФѢДЪЕ. ВЕНДИКТѢ...**

3. МОЛИТВИ ОТ ЯРОСЛАВСКИ МОЛИТВЕНИК ОТ XIII ВЕК по Mares 1979, с. 71-80.

Молитва от неизвестен латински извор: **недостойство.** Ссл ,1 Супр, Изб 1073, жизнь; Да ма

избавити хоцеши. Да не внидъ **въ мѣсто оно** пагоувное...И тебе молю **сѣзи Петре. Иже държиши ключа**

цѣрствѣа нѣснаго. **Да раздръшиши** грѣхъи моа; И **тебе са миль дѣва**; Да слышиши **мѣтвоч мою сию.**

4. *МОЛИТВА НА СВЕТИ ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ* от молдавски ръкопис от XV в. Псалтир от ГИМ, Москва, Унд. № 1274, л. 227а-229а. Яко тзи еси Бѣ мон, и нѣе инога разгѣ тебе;... И тебѣ

въпѣ въ великом веплем; недостойство; да не внидъ **въ мѣсто оно** пагоувное. ..И тебе **мѣла Петре иже**

държиши ключа цѣрствѣа нѣснаго. Да раздръшиши грѣхъи моа **на земли...** Тебе мѣла и тебе са миль

дѣва. Публикувана от Соболенский 1905, 66-78?, тук по Mares 1979:73-75.

5. *МОЛИТВА НА СВЕТИ АМБРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИ* според Ярославски молитвеник от XIII в., по Mares 1979, р. 75-76. Тзи ма вольнъхъ и невольнъхъ грѣхъ **пращашии;** Тзи мое тѣло на

мѣтвоч **въставашии;** Тзи мои роуцѣ наочни к тебе **простирати; не претриши, щедрость, единочадъии;**

слава и хвала.

6. *Молитва при изповядване на грехове* според *Ярославски молитвеник от XIII в.*, по Mares 1979, р. 76-78. **Моѣ исповѣданню грѣховъ. Всемогъ** Бѣ азъ оукоренъ та молю. Тзи еси цѣрь цѣремъ и

Гѣ гдѣемъ... И в **лакомьстѣе;** Съгрѣшихъ въ **татѣвѣ и въ чюженьстѣе;** Тзи еси не хота **да въи каждо**

погъиваъ но да въиша спсени въи.

7. *МОЛИТВА В ТЪГИ И ПЕЧАЛИ* - **Моѣ . въ тоузѣ и въ пѣчали**

Гѣ Бѣ вѣчнъии невидимъии и вса видан **всемогъии** беспечальнъии великъии. Претриши;

свѣтлость Ссл 7 Евх Супр на руски:свет, блеск, сияние, великолепиe; чешки **jas, zare, svit,**

skvelost, slava; и на новобългарски си е същото светлост!

8. Молитва към св. Богородица **Моѡ . къ стѣи вѣи...И** немощь хощдѣша **вѣи**. Тѣ бо влѣдѣще **гнѡи...**
ТАГОЮ ..И БѢГОПРЕВѢТНА; НЕДОСТОИИЬСТВЕ; БѢГОСТИ.

Има и други преводни и оригинални творби на свети Йоан Екзарх, архиепископ и патриарх на българската земя, нов Златоуст Български, но ...сега няма време!

SLAVONIC PALIMPSEST IN COD. VAT .GR. 2502. PARADOXES OF THE CYRILLO-METHODIAN MISSION, ITALO-BULGARIAN CONNECTION AND AXIOM OF THE LANGUAGE

Trendafil Krastanov

The Slavonic palimpsest of Vatican has a double meaning: restored most ancient copy of the first Slavic Gospel of the tenth century, according to L. P. Zhukovskaya "clearly bulgarian monument from the tenth century"; read the traces of old-Christian texts in Italo-Greek and Italo-Bulgarian skriptoria for the needs of newly christianised Bulgarian people A.D. 866-870; solve the paradoxes of Cyril and Methodius Mission through the work of Bulgarian diplomats and scholars in Italic lands: Exarch John "worked in Rome" in 866-879 as translator of Latin in their own language (40 Homilies of Pope Gregory the Great), translations and compilations of different languages of prayers, sermons, teachings and chants for major holidays, as well as original works for honor of their teachers: Skazaniye o pismenech Saga of written Constantine the Philosopher, Life of St. Cyril, Eulogy of St. Cyril, St. Methodius Life, Eulogy of Cyril and Methodius; Peter as ichirguboil Chernorizets, written words and teachings of textual borrowings from the answers to Bulgarians of Pope Nicholas I in 866 (Pavlova 1994:36-39);

The new Slavic alphabet Abecenarium bulgaricum and Christian liturgy is authorized by Pope Hadrian II in 868, mainly in view of Bulgaria and it is transmitted and approved in Bulgaria from 868 to 893 in the Bulgarian capital Pliska, not after 886, as assumed.

Patriarch Photius is not only against triezichie, but absolutely only for Greek Language (Vavrzhinek 1987:131).

Axiom of the language shows that every writer or write in their native language or languages of the people for whom it is intended: the language of the Bulgarian Exarch John is identical to the translation of Cyril and Methodius (Vondrak 1896:19), and therefore their language reflects a living spoken language of the European stakes or Bulgarians of the VIII-IX century living in Roman provinces of Moesia in Europe around the Danube Bulgaria and in Slavic Olympus in Moesia in Asia Minor.

ИЗ ЛЕКСИКАТА НА РАННАТА СЛАВЯНСКА ХИМНОГРАФИЯ
(имена за лица с корен -вор-, -бран-)

Ценка Досева (София)

Славянските химнографски текстове притежават необикновено лексикално богатство. Изследването на морфемни лексико-семантични групи в тях е изключително информативно¹.

Ще се спрем на суфиксни имена² за лица с корен³ вор-, бран- и композити с втори компонент -воръць в древноруски преписи на минейни текстове⁴. Тези имена са: воръць, поворнтель, поворьникъ, възбраньникъ, съворъць, възбраньница, поворьница; боговоръць, доуховоръць, нконоворъць, ратоворъць, като воръць и боговоръць се откриват и в класическия старобългарски корпус - в *Супрасълския сборник*.

Гръцки съответствия	Лексеми
ὁ ὑπέρμαχος	поворьникъ, поворнтель
ἡ ὑπέρμαχος	възбраньница, поворьница
ὁ πρόμαχος	възбраньникъ, поворьникъ
ὁ θεομάχος	боговоръць
ὁ πνευματομάχος	доуховоръць
ὁ εἰκονομάχος	нконоворъць
ὁ πολεμήτωρ	ратоворъць
ὁ ἀντίπαλος	воръць, съворъць

¹ Изучаването на лексиката в състава на морфемни лексико-семантични групи (Цейтлин 1977, 1986, 1996) позволява да се уточнят значенията на много лексеми. Тук се отчитат и паралелни текстологично съпоставими четения в древноруски и южнославянски минейни преписи.

² По предварителни данни общият брой на тези имена в Новгородских миней =НМ (477 л.) е около 1300. Суфиксните съществителни със значение на лице са 401 (от тях 68, 58% - еднокоренни образувания, останалите - композити, усложнени със суфикси); 52, 62 % са представени с единични примери, като повече от половината (53, 61 %) не са зафиксирани в КСП (от тях 86, 27% са хапакси).

³ И. Вендина посочва, че „в средновековом сознании господствовал тип „активной” личности (а не пассивной, как это часто утверждается), которая посвящала себя борьбе со злом ради духовного спасения себя и других членов общества (возможно, именно этим обстоятельством объясняется такое обилие имен, обозначающих борющихся личность” (Вендина 2002, с. 60).

⁴ *Новгородските миней* от 1095-1097 г. (по-нататък НМ) (вж. Ягич 1886), а също *Миней на Дубровски*, (Дубр), *Путьятиния миней* за май (Пут; Мурьянов 1998-2000; Шеголева 2001), *Илината книга* (Ил; Верещагин 2006), *Миней* за декември, февруари и април (МинXII), (МинII) (МинIV) и т. н. За гръцките съответствия на лексемите са използвани сборката от гръцки химни АНГ 1966, 1972, 1979, инципитария на Stern 2008; на П. Планк и К. Лутцка (издаден от К. Ханик) (Plank, Lutzka 2006); гръцки текстове в <http://analogion.gr/glt/> и др.

С най-много регистрирани фиксации в НМ е лексемата *поворьникъ*.

ПОБОРЬНИКЪ (8) ‘поборник, защитник; неприятел, враг’

ὁ ὑπέρμαχος, ὁ πρόμαχος

Мин IX, 6.IX. ѿѣ. зѣ. ерѣо. тѣлоу златоу. 3 тр. Коѣ мѣсто не причааетъ. твоухъ
вечельныхъ чюдестъ. кѣн тѣа градъ. не наматъ *поворьника*. кага дѣша обидна. не
призываетъ тебе помощьника. архистратнже бѣжнн...

Мин X, 13.X. стѣн. гѣа. аѣ. по. прехвальни моу. 2 тр. Оумъмь оутвържькше сѣ
хѣн... свонн кръвьмн *прельстѣнѣа поворьникы* вънезапоу потопнѣтше...

В Брат: поворникы. Не се открива гръцко съответствие.

Мин X, 25.X. ѿѣ. зѣ. хладодавн. 1 тр. Иако соуща *вѣрѣ поворьника*. невѣрѣнѣа
посрамна еста...

Гр. ὑπέρμαχος. В Брат: поворника.

Мин X, 26.X. стѣн. зѣа. гѣа. по. радочн сѣ. Стѣна твърдага намъ поплѣненн... н
начальникъ. житель н *поворьникъ* вѣи своему граду. дѣмнтрнн... Гр.
ὕπερμαχος.

Мин XI, 3.XI. стѣн. гѣа. нѣ. по. о прѣславной чюдо.

Оле прѣславной чюдо анола твърдѣн *страданню поворьникы* тѣзонменьникъ
показаетъ сѣа. садъ прнсноцвѣтѣн посѣкаемъ растетъ ранами... Не се открива
гръцко съответствие.

В Брат: истествоу *застоупьника*.

Мин XI, 6.XI. стѣн. на гѣн възъвахъ. по. вѣ. цн стѣн. гѣа. дѣ. по. дастъ знаменна.
Павль бѣжствѣнѣн тѣа подовьника поставлетъ ... *правовѣрню поворьникуе*...

Гр. ὑπέρμαχος. В Мин 897: *православїю поворьникуе*.

Мин XI, 6.XI. ѿѣ. дѣ. ненслѣдѣнѣ бѣжнн. 3 тр. На земан нѣснѣн ... съподовн сѣ
тако свѣтльмъ подвижнникъ нетннѣ. всеучѣнѣ паоуле. тѣы вѣвѣ *поворьникъ*.

Гр. ὑπέρμαχος. В Зогр 53: поворникъ; в Мин 897: поворьникъ.

Мин XI, 11.XI. стѣн. на гѣн възъвѣ. по двон гѣа. нѣ. по о прѣславъ. Блгдѣ обнльно
sic! дѣхвѣнага сѣцнотанѣннѣ ... фѣодоре. *блгоучѣстнѣа* показавѣши *поворьника*.
нетннѣааго зѣло поспѣшьника... Гр. *прѣмаχος*.

В Мин 897: *поворника* нетннѣ. В Брат, в Служба за св. Сава:
правоварнымъ поворьникуе...

В песнопенията присѣстват и други имена за лица със суфикс -ьникъ.

В Пут, 18.V. ѿѣ. аѣ. 1 тр. въспоуж тн гѣн вѣ мон. *Вѣрѣ поворьницн* ...;
Дубр, гр. ὁ ὑπέρμαχος.

Мин XII, гр. ὁ ὑπέρμαχος: 6.XII, ѿѣ. по. едема вно(левмѣ). Похвалнмъ
... цѣрквн *застоупьникъ* н *поворьникъ* ѣста; 6.XII, ѿѣ. вѣ. озарн нашъ оу(мѣ). 2 тр.

Въдвѣнцѣмъ ... *поворьникъ вѣднѣннѣ* вѣсть; 6.ХІІ, ѿѣ. љ. тако въ громьнѣнъ (ѣнъ пѣнъ). 2 тр. Свѣтнѣль ... *поворьникъ крѣпѣкъ скръбѣщнхъ доушъ*; 11.ХІІ, стѣр. гѣа. ѿ. пѣ. въ нарѣ. Чѣто ... *църкѣвнѣнаго поворьника* ... (възвраньника Мин 97, Мин 130); лексемата фигурира и в други примери в Мин ХІІ за превод на гр. ὁ πρόμαχος.

В Мин II (с 6 примера), гр. ὁ πρόμαχος, ὑπέρμαχος, σύμμαχος.

12.П. ѿѣ. а. въороужен(а). 3 тр. Отъ вожьствѣнааго просвѣтнѣвъ сѣ ... *арнѣевѣтъ поворьникѣтъ ѣдннѣмѣслѣнѣтъа...* ороужнѣмъ заграднѣвъ. Гр. σύμμαχος; 12.П. ѿѣ. г. цѣстн ма. спсе. 1 тр. Исоушнѣъ ѣсн...*ниповѣднѣннѣн поворьникъ правѣвѣрнѣа* вѣсть... Гр. πρόμαχος; 18.П. ѿѣ. г. нѣсноуемоу кр(оугоу). 2 тр. *Невѣснѣтъа вожнѣа ... благоуѣстнѣа поворьннѣа...*; 22.П. ѿѣ. ф. 4 тр. Вѣсь ... *сѣказатѣль благоуѣстнѣнѣа н поворьникъ*. Гр. πρόμαχος; 28. П. ѿѣ. а. 1 тр. Степень ... *тако добродѣтели поворьникъ* ... Гр. ὑπέρμαχος.

В Мин IV, 3.IV, ѿѣ. ѣ. хѣдатан бѣоу. Ико кротѣкъ ... *ннѣнто моудре поворьникъ вѣвъ за истннѣоу...* Гр. μαχητής.

Лексемата се открива у Кл. Охридски (Поп-Атанасова, Костовска 2005: 227); в Скоп; във Ваташкия миней от 1453 г., който е с архаични черти (Цубалевска 2009). В Чуд пс, ГАМ, ЕСир; КнИЗб ‘помощник в бой’; в пролози – СтПр, Пр72, Соф, л. 59а (Пролог 2010), Стиш пр. В ТипУст, Усп сб, ЖГС, ЕЖСл, ЙФл, Ман, Пчела В Служба за Стефан Дечански от Гр. Цамблук: *Блѣгѣтѣа поворьника...* (Кожухаров 2004: 213-214).

Думата е добре представена в лексикографските източници.

В КСП е зафиксирано причастие от глагола поворнѣн съ значение ‘помощник, застъпник’ – Супр, 490.11.; нвб. *поборвам се, поборя се; поборник* ‘борец за осъществяване на някаква идея’.

В КСП в съответствие с гр. ὁ ὑπέρμαχος се употребява *застѣпнѣннѣкъ* – Син, Евх, Супр.

Срв. поворьница в Мин IX.

ПОВОРЬНИЦА (1) ‘поборница, защитница, помощница’

ἡ ὑπέρμαχος

Мин IX, 10. IX. сѣѣ. гѣа. д. пѣ. оуднѣн сѣ. Оуднѣнша сѣ *вашемоу търѣпѣннѣоу мѣногѣмоу ... сѣмрѣтъ лютоу прѣтѣрѣпѣваюше н въ жѣнѣстѣмъ телѣсн змнѣа остѣпнѣнаго сѣкроушнѣа естѣ. дѣвѣтъ невѣстѣтъ жнводавъца вѣрнѣтъа поворьница.* (за св. мѣч. Минодора, Нимфодора и Митродора).

Лексемата е в Усп сб; ЕЯТ; ГСинкел ‘помощница’.

В СлРЯ е посочен и Мин IX; в Срезн (1 знач. е само в Мин IX).

Срв. поворьникъ в Мин IX, Мин X, Мин XI.

ПОБОРНТЪЛЪ (2) ‘поборник, защитник’

ὁ ὑπέρμαχος

Мин XI, 26.XI. ка. георьгна. ѿѣ. з̄. б̄опротнвѣно. 2 тр. ꙗко мѣнкъ неповѣднѣтъ. ꙗко страстотърпыць. ꙗко *неподвижнѣ вѣрѣ поборнтель*. нѣне стлѣпъ...

Срв. в МинX, 25. X: ѿѣ. з̄. хладодавн. 1 тр. ꙗко соуца вѣрѣ *поборьника* (вж. контекста по-горе).

Мин XI. 26.XI. ѿѣ. п̄. пещь огньна. 2 тр. Вѣѣмъ свѣтѣмъ ... ꙗко мѣнкъ неповѣднѣтъ. ꙗко *блгоустнвѣнѣ поборнтель*...

В СлРЯ поборнтель е с пример от Мин XI, гр. ὑπέρμαχος и др. по-късни паметници.

В стихирѣ се откриват лексемите вѣзбраньникъ, вѣзбраньница.

ВЪЗБРАНЬНИКЪ (1) ‘поборник, защитник’

ὁ πρόμαχος

МинIX. 14.IX. стѣра. на г̄н вѣзъѣва. г̄ла. з̄. п̄. всѣ оупъванн. Мѣнѣ прообразоуѣта ... тѣ во... *правдѣнѣнѣ вѣзбраньникъ*...

В Зогр 53 *поборьникъ*.

У Кл. Охридски в *Канон за Евтимий Велики* в Мин 99 - канонъ. г̄ла. п̄. ѿѣ. д̄. вѣроуѣже. бог. Тѣ б̄жню м̄трѣ грѣшьннѣн. помощьннѣнѣ нмоуѣне не вѣнѣтъ сѣ. вражн шетанн. *вѣзбраньника* нмоуѣне... (Кл. Охридски; вж. и Поп-Атанасова, Костовска 2005: 99-100), богородичният тропар е и в Мин 113, преработка на канона за Евтимий Велики в канон за Йоаким Осоговски (Станчев, Попов 1988: 171, 175).

Във Ваташкия миней: вѣзбраникъ (Щубалевска 2009); в Загребския триод, 13 в., гр. ὑπέρμαχος: протнвннѣмъ *вѣзбраньникъ* - 77v 6 (Макаријоска 2003: с. 374).

В СлДрЯ със значение ‘поборник’ (ГБог, XIV в.); в СлРЯ 2. ‘защитник, поборник’ - ВЧМ; в Срезн и Микл е посочен и МинIX; ‘преден боец, бранител’ (Бончев 2002: 74); Востоков. *Возбранный* ‘военный, храбрый в бранех’ – богородичен стих (Дьяченко 2007: 84).

В КСП вѣзбранити; вѣзбранити 3. ‘отблъсквам, отбивам (нападение, нашествие и под.)’ (СтбР, I: 211-212); врань е в 8 КСП, вкл. и в Супр, враньскъ ‘бранен, военен’ - Супр (СтбР, I: 115 - 116). Нвб. *бран* остар. Срв. *бран* ‘пазител’ *брана* ‘защита’, Бран, Брана, Бранка (СтбР, I: 116, 211); *браня* ‘пазя от нападение, защитавам’ *бранител* \...\ и др. (БЕР, I: 74). У Дал (Дал I: 123) *бранник* стар. ‘воин, ратник’; у Фасмер (Фасмер I: 207) – *брань* ‘заимств. из цслав., вместо *боронь*’.

Срв. вѣзбраньница в Мин IX.

ВЪЗБРАНЬНИЦА (2) ‘поборница, защитница’

ἡ ὑπέρμαχος

Мин IX, 10. IX, сѣн. гла. д̄. ѿ. тако довлѣ въ. Несъвьръшенты ѡво тѣлесты н съвьръшентыныи съмыслѣтъ ветѣхаго змнѣ зѣлокъзъныи по вѣднесте ... тѣмъ приагстѣ вѣнѣца повѣдъныа. мннородо мнтродоро н нѣминфодоро. *по тронци възбраньницѣ.*

Мин IX, 93.18-19. По оудесѣмъ вѣажемн ... н *по тронци възбраньницѣ.*

В Зогра 53 поборница е и в двете стихире; в Брат – съответно възбраньницѣ, поборницѣ.

Думата не е отразена в лексикографските източници.

Срв. възбраньникъ в Мин IX.

БОРЬЦЪ (2) ‘противник, неприятел, враг’

ὁ ἀντίπαλος

Мин IX, 9.IX, ѿѣ. н̄. въ пещи огнь. бог. Изнемогъшоу многынии прилогы *лоукаваго борьца...* двѣце... (отнася се за Сатаната)⁵. Не се открива гръцко съответствие.

Мин XI, 8.XI, ѿѣ. з̄. не послужнша. 1 тр. Глѣ оустѣ чьстѣныхъ архистратнже. тебе приносѣемъ. *протнвнѣаго борьца ... ѿгонѣши...* Гр. ἀντίπαλος

В Изб73 борьца, гр. ἀγωνιστής - 13в27 (Ралева 1989: 92). В Срезн – ГАМ, ГБОГ и др.; Микл – Миней на Миханович и т. н.

В КСП: борьца прѣдѣплѣчѣнын ‘борец, воин, който стои на предна позиция’ - Супр; нвб. *борец* (СтБР, I: 113).

СЪБОРЬЦЪ (1) ‘противник, неприятел, враг’

ὁ ἀντίπαλος

Мин XI, 8.XI, ѿѣ. з̄. бжнѣ се н въсеучьстѣ. 2 тр. Народн оубо трипещоутѣ вндаши тѣ зѣмьныѣхъ всѣхъ *протнвннѣѣхъ съборьца.* н под ногама тн мьслѣннѣ падоутѣ. покарютъ сѣ. крѣпостн тн архистратнже sic! велнкын.

В Зогра53: *протнвннѣхъ борьца*; в Брат: Народн оубо трипещоутѣ двѣце се *зѣмьныѣхъ всѣхъ борьца.*

В Срезн съборьца ‘противоборец’ (с ?) с позоваване на Мин XI; лексемата е и в Микл, Мин XI.

С втори компонент -борьца в НМ са сложните имена⁶: богоборьца, доухоборьца, нконоборьца, ратоборьца.

⁵ За названията на злите сили в славянски минейни преписи вж. (Досева 2004: 29-37).

БОГОБОРЪЦЪ (1) ‘богоборец, противник на Бога’

ὁ θεομάχος

МинXI, 1.XI, ѿѣ. ѡ. бѣжнѣ съхоженнѣ. 2 тр. Бѣжствѣнѣмоу въовраженнѣо зрака. трѣвѣлѣнѣ... прѣвѣывашѣ бѣборѣцѣнѣгъ протнвоубора сѣ до крѣвн... фѣодоре...

Ил, 25.XII. ѿѣ. ѡ. таннѣства стра. 2 тр. Сѣрождѣноѣ ... хѣ оубнтн богоборѣцѣ шатага сѣ. Контекстѣт е и в МинXII, 25.XII., ѿѣ. ѡ., 2 тр. Новорождѣно ... хрнста оубнтн богоборѣцѣ шатага сѣ.

МинXII, 4.XII, гр. θεομάχος. ѿѣ. ѡ. бѣпротнвно ѿ Рѣвѣнностнѣо ражднѣгага сѣ богоборѣцѣ ерѣн вѣсѣ зѣлооумнѣе повѣднѣгъ ѣсн...

Калката е позната на КСП единствено от Супр⁷, където е с две употреби, гр. θεομάχος; нвб. *богоборец* книж.

ДОУХОБОРЪЦЪ (1) ‘този, който се бори срещу св. Дух, срещу неговата божественост (така наричали Македоний, основателя на ерес, непризнаваща божествеността на св. Дух; *духоборци* - последователи на Македоний)’.

ὁ πνευματομάχος

Мин XI, 6.XI. ѿго паоула нсповѣдннѣка. на стнховѣнѣ. вѣ. гѣа. а. самогѣа. Въ сѣвѣтѣскнѣо рнзю облѣчѣ сѣ прѣдѣвнѣ ... н лѣстнѣваго дѣховорѣцѣа ннзѣложнѣгъ есн македоннѣ. н правовѣрнѣоу вѣроу юсннѣвѣ. сѣ вѣѣмн бѣсплѣтѣнѣтннн вѣдѣварѣ-ешн сѣ аѣглѣ... Срв. неучѣстнѣваго н *доуховорѣцѣа* – сд. (Ягич 1886: 306).

Лексемата е в Мин II, ѿѣ. ѡ. оуднѣн сѣ оубо, 2 тр, гр. πνευματομάχος.

Сложната дума е засвидетелствана в пролози: СтПр, Пр72; в Крѣмчннн книги - Микл; *Ефремовска Крѣмчѣя*, л. 25а, 283а (Вялкина 1964: 115); в

⁶ Поради недостатъчно изчерпателни данни не е възможно да се отделят в древноруските минейни преписи от XI-XII в. сложносуфиксни образувания (т. е. оформени по композиционно-суфиксен начин) и чисти сложения (оформени чрез композиция) (вж. и Вялкина 1974: 158; Спасова 1999: 25). От 48 композита на -ѣцѣ в НМ 33 са непознати на КСП, а еднократно са употребени (в един от трите минея) 22. Сложните имена на -ѣцѣ са най-многобройни както в НМ, така и в КСП, „при этом для образований на -ѣцѣ (со значением лица) обилие композит – одна из наиболее примечательных черт данной суффиксальной группы слов” (Цейтлин 1986: 282). Според обратния речник на Садник и Айцетмюлер (СА) сложните деривати с наставката -ѣцѣ в КСП са 39, а в седем среднобългарски паметника от XIV в. те са 83 (Мострова 2004: 398-399). В съвременния български език „суфиксът -ѣц се предпочита при оформяне на сложни съществителни” (Радева 2007: 295) и в сравнение с останалите наставки проявява най-голяма склонност към свързване със сложни основи и в българските говори (Тетовска-Троева 1988: 73-82). В картотеката на СлДрЯ composita за лица със суфикс -ѣцѣ също са най-многобройни - 272, с -ннѣгъ 141, с -ѣѣлѣ 56, -нѣа м. р. 10, -анннѣгъ 1 (Вялкина 1974: 159-160). Някои наблюдения върху композита със значение на лице в ранни славянски минейни преписи вж. у (Досева 2012).

⁷ Composita с първа съставка *вогѣ-* са характерни за *Супрасѣлскнѣя сборннѣк* (Цейтлин 1986: 227).

СлДрЯ – също ГАм, ГБог. В Срезн е посочен МинIX, Стихирар XII в. и др.; Востоков (Востоков 1861: 111). В сръбски ръкописи, гр. ὁ πνευματομάχος (вж. Цет 1970: 185).

В нвб. *борец* и композита на *-борец: богоборец, иконоборец, ратоборец* (ОРСБЕ: 571).

ИКОНОБОРЪЦЪ (1) ‘този, който отхвърля почитането на иконите; иконоборец’
ὁ εἰκονομάχος

Мин X, 11.X. сѣн. гла. ꙗѣ. ꙗѣ. ꙗѣ. томоу. *Образы видяше вашего тѣлесе сѣни ... хса*
славословнѣ. равѣно англѣи показавѣшаго васѣ *икноборьца*. тако лающе ѿгонце.

В Зогр53 и Брат думата липсва; открива се във Ваташкия миней (Цубалевска 2009: 252); ГАм, Ман; в пролози: Пр72, СтПр, Стиш; също Соф (Пролог 2010); у Цамблак (Спасова 1999: 90).

В лексикографските източници *икноборъць* е предимно в пролози и в крѣмчи (вж. Микл; СлДрЯ). В СЯС е посочен български ръкопис от XIV в.; в Срезн – МинX, Житие на Т. Печерски и др.; Востоков (Востоков 1861: 156); вж. и у (Цет 1970: 195).

Composita с първи компонент *икно-* са познати на българските говори: напр. *иконовойвач* (дяволът) – Охрид (Диалектен архив в Института за български език при БАН).

В КСП съществителното *икона*, гр. εἰκών е употребено еднократно в Синайския псалтир. Нвб. *икноборец*.

РАТОБОРЪЦЪ (4) ‘противник, враг’
ὁ πολεμήτωρ

Мин IX, 11.IX. ꙗѣ. є. оудневша сѣ вѣа. бог. Оутвърженне и крѣпостѣ. немощнооумѣ ми сѣдцоу. ты еси. браконенскоу съснага дѣво. неразорнага стѣно. ѿ лица вражнѣ сѣси ма ѿ вѣсѣхъ лютихъ. обращающн стѣльпы (тѣльпы в ръкописа) лютаго *ратоборьца*.

В Зогр 53 и Брат: *ратоборца*.

Мин IX, 18.IX. ꙗѣ. г. оутвърдн насѣ съ со. бог. Мрнѣ sic! златага кадильнице. страстн ми ѿженн злосмраднѣ. и оутвърдн колѣблюща сѣ приложенн лоукаваго *ратоборьца*.

Мин X, 19.X. ꙗѣ. ф. ба члвкомъ не. 1 тр. Крѣпостѣ раздроушнлѣ еси. *ратоборца...*

Лексемата е в Зогр 53, Брат, Мин 518.

Мин XI, 30.XI. сѣа аїла. андрѣа. ꙗѣ. д. гороу та блгдтыю бжнєю. 3 тр. Стрѣлы съкроушнлѣ *лютаго ратоборца...* В Зогр 53, Мин R 4187.

МинII, 10.II, ꙗѣ. ѿ. 3 тр. Рожьны прокоденъ пронызе сърдыце вѣдѣнааго земаьскааго *ратоворьца*... Гр. ὁ πολέμιτος. В Мин 895: *ратоворца*.

Лексемата е в пролози: СтПр, Пр72. В КСлДрЯ - в Миней XIV в. (май), л. 13б: Довла въ мѣнцѣхъ ... *ратоворца* оумртвнвшана...; Миней XII в. (юли), л. 115 - н моужьскы повѣднѣша *злаго ратоворьца*; също ГБог, XIV в., л. 203г - врага н *ратоворца дѣвола* казньнаго *ратовору злаго*; в Лобковски пролог, XIII в., л. 139б - дѣвола казньнаго *ратоворьца* *злаго*. Сложната дума е в старобългарския превод на 16-те слова на Гр. Богослов в *Слово за Юлиан Отстъпник* (Спасова 1999: 152). Във Ваташкия миней се открива и *ратодръжьць* 148с1 (Макаријоска 2003: 374).

В СлРЯ е посочен и МинХ. В Сл цел *ратоборець* ‘ратник, воин’; Дяченко (Дяченко 2007: 545) ‘ратник, подвижник’ – Пролог, юли. У Р. Цет, ὁ πολέμοιχος (Цет 1970: 253); у Дал (Дал III: с. 86) – *ратоборець, ратоборица, ратоборка*.

Прави впечатление присъствието на лексемите *ратъ* (29), *ратьникъ* (11), *ратьникъскъ* (3) и *ратьнъ* (4) само в *Супрасълския сборник*⁸ (СтБР, II: 604-605; СтСл: 579). Нвб. *рат, ратник, ратнически* и *ратен* са остар. поет. В РРОДД (РРОДД: 427) *ратоборец* ‘борец’ старин.

Срв. *ратьникъ* ‘поборник, защитник; противник, неприятел, враг’, ὁ μαχόμενος, πολέμιος.

Мин IV, 3 IV. сѣѣ. гла. вѣ. пѣ. югда от(ъ дрѣва). Бывъ простъ н кроткъ *правовѣрна рьвьностню* явн сѣ *ратьникъ*...; гр. μαχόμενος

Мин IV, 9.IV. сѣѣ. гла. дѣ. пѣ. гровъ твон хѣ. Довродоушьно ... н повѣдн *врага ратьника*...; гр. πολέμιος ‘неприятел, враг’. Вероятно става дума за Сатаната.

Лексемата е позната на *Историческата паля* (Станков1994: 71-72); *Лесновския паренесис*, 1353 г. (Макаријоска 2003: 373-374) и др.⁹

Ратьникъ ‘войник, боец’ - Кл. Охридски (Христова 1994: 234); Шестоднев – *ратъ* 7, *ратьникъ* 2 *ратьнъ* 1; ПрКозма – *ратъ* ‘война’, 3; *ратьникъ* 1 ‘противник, неприятел, враг’; *ратьнъ* 2; Изб 76, βαρβάρων; ГСинкел ‘войник’; ЕСир; Ман *ратьникъ* (8), *ратьнаучальникъ*; в *Диалозите на*

⁸ преславската част на *Супрасълския сборник* „съдържа 23 примера за превод на πολέμιος с *ратъ* срещу 3 примера за *врагъ* в *Житието и Похвалата на Св. 40-те мъченици* и в *Златоустовото слово за Благовещение* (л. 72, 83 и 25)” (Славова 1989: 33).

⁹ В древноруската писменост *ратьникъ* означава предимно ‘воин’, значението ‘неприятел, военен противник’ е в преводната каноническа писменост (Сороколетов 1970: 91). Срв. у Срезн (Срезн III: 108) ‘неприятел, враг’ – Изб73; ‘враг’ (за дявола) *ПандАнт*, XI в.; ‘противник, противоборец’ – *Житие на Теодор Студит* и др. У Дал (Дал IV: 86) *ратник, -ница* ‘воин, солдат, военный, ратный человек’.

Πсевδο-Κεσαрий - πολέμιος ‘неприятел, враг’ и Βελίαρ ‘противник, дявол’ (Милтенев 2006: 554); у Иезекиил *ратънникъ* - πολέμιος, πολίς.

В КСП *ратънникъ* ‘противник, враг, неприятелски войник’ // ‘разбойник, злодей’, както и *ратънни* ‘противниците, враговете, неприятелите’ – само в *Супрасълския сборник* (СтбР, II: 605). У Дьяченко (Дьяченко 2007: 35) *ратник*, πολέμιος. В Изб73 *ратънникъ* е в 13 контекста – πολέμιος, εἰκονομάχος, *ратъница* (1), ἀντίπαλος, *нконънън ратънникъ* - εἰκονομάχος (Ралева 1989: 44, 178).

Представените имена са редки, като с единични употреби в *НМ* са *сѣворьць*, *поворьница*, *възбраньникъ*, *воговорьць*, *доуховорьць*, *нконоворьць*. В *Супрасълския сборник* са регистрирани *ворьць*, *воговорьць*. Лексемата *възбраньница* не е известна на лексикографските източници и картотеки. В някои по-късни минейни ръкописи се наблюдава замяна на *възбраньникъ* с *поворьникъ*.

В древноруските минейни преписи от XI-XII в. съществителните имена *поворьникъ*, *ворьць*, *сѣворьць*, *ратворьць* (и *ратънникъ*) функционират със значение ‘противник, неприятел, враг’, като *ворьць* и *ратворьць* назовават и Сатаната. Лексемите *поворьникъ*, *поворитель* и *възбраньникъ* имат и значение ‘поборник, защитник’. В синонимни отношения са *ворьць*, *ратворьць*; *поворьникъ*, *поворитель*, *възбраньникъ*; *възбраньница*, *поворьница*.

Непознатите на КСП лексеми присъстват в различни източници: в съчинения на старобългарски писатели и поети, запазени в чужди ръкописи (напр. у Кл. Охридски - *поворьникъ*, *възбраньникъ*), в древноруски преписи от старобългарски протографи, в текстологично съпоставими контексти в южнославянски минейни, в среднобългарски паметници, в съчинения на Търновската школа, в съвременния български книжовен език и т. н.

Изследването на лексико-семантични групи от думи в древноруските минейни преписи дава възможност да се погледне на най-ранната славянска химнография през призмата на характерните за нея лексеми, тяхната специфична употреба и семантика в химнографските текстове.

Литература:

- БЕР:** Български етимологичен речник. Т. I - VII. София, 1971 – 2010
- Бончев 2002:** Бончев, архимандрит д-р Атанасий. Речник на църковнославянския език. Т. I. А - О. София, 2002
- Вендина 2002:** Вендина Т. И. Словообразование как источник реконструкции языкового сознания. – Вопросы языкознания, 2002, № 4
- Верещагин 2006:** Верещагин Е. М. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил Е. М. Верещагин. Москва, 2006

- Востоков:** Востоков А. Словарь церковнославянского языка. Т. I - II. Санкт Петербург, 1858, 1861
- Вялкина 1964:** Вялкина Л. Сложные слова в древнерусском языке в их отношении к языку греческого оригинала (на материале Ефремовской кормчей). – В: Исследования по исторической лексикологии русского языка. Москва, 1964, с. 94-118
- Вялкина 1974:** Вялкина Л. Словообразовательная структура сложных слов в древнерусском языке XI - XIV вв. – В: Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. Москва, 1974, с. 156-195
- ГАм:** Истрин В. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I - III. Петроград - Ленинград, 1920 - 1930
- ГСинкел:** Тотоманова А.-М. Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел. София, 2008
- Дал:** Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I - IV. Москва, 1978 - 1980
- Диал:** Милтенов Я. Диалозите на Псевдо - Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006
- Досева 2004:** Досева Ц. Г. Названия злых сил в славянских списках миней. – In: BraSlav 2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003. Bratislava
- Досева 2012:** Досева Ц. Г. Композита със значение на лице в ранни славянски минейни преписи (някои наблюдения). – В: Преславска книжовна школа. Т. 12, Шумен, 2012, с. 90-109
- Дубр:** Das Dubrovskij Menäum. Edition der Handschrift F.n.36 (RNB) besorgt und Kommentiert von M. Murjanov, herausgegeben von H. Rothe. Opladen, Wiesbaden, 1999
- Дьяченко 2007:** Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. Москва, 1899. Москва, 2007
- ЕСир:** Paraenesis die altbulgarische übersetzung von werken Ephraims des Syrers. 5 Band. Her. von R. Aitzetmüller. Freiburg, 1990. (Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris). Т. XXVIII (XX, 5)
- Иезекиил:** Тасева Л., М. Йовчева. Книгата на пророк Иезекиил в южнославянската средновековна книжнина. София, 2003. – В: Старобългарският превод на Стария завет. Т. 2. Книга на пророк Иезекиил с тълкувания. София, 2003
- Изб73:** Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073г.). Т. I. Изследвания и текст. Текстa подготвиха Р. Павлова, Цв. Ралева, Ц. Досева. София, 1991.
- Изб76:** Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Том II. Издание подготовили М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голышенко. Под ред. А. М. Молдована. Москва, 2009
- Ил:** Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. Москва, 2005
- ЙФл:** История Иудейской войны Иосифа Флавия. Древнерусский перевод. Издание подготовили А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. I – II. Москва, 2004
- Кл. Охридски:** Климент Охридски. Събрани съчинения. Обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Х. Кодов. Т. I - III. София, 1970, 1973, 1977

- КнИЗб:** Кънжнн нзворьнкъ за възпнтанн на канартнкнна издаден от Уилям Р. Федер. Т. I. Велико Търново, 2008
- Кожухаров 2004:** Кожухаров Ст. Проблеми на старобългарската поезия. Т. I. София, 2004
- Макаријоска 2003:** Макаријоска Л. Лексиката на материјалната култура во македонските црковнословенски текстови. Скопје, 2003
- Ман:** Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах. Подготовка текстов М. А. Салминой. Словоуказатели О. В. Творогова. София, 1988
- Микл:** Miklosich Fr. Lexicon palaeoslovenico - graeco - latinum. Wien, 1977
- Мин XII:** Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. Und 13. Jahrhunderts. Teil. 1: 1. bis 8. Dezember. 2: 9. bis 19. Dezember. Hrsg. H. Rothe und E. Vereščagin. Opladen, 1996, 1997. T.3. 20. Bis 24. Hrsg. Von H. Rothe. Opladen-Wiesbaden, 1999; T. 4. 25. bis 31. Hrsg. Von H. Rothe, E. Vereščagin. Paderborn, 2006; Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Slavisch-griechisch-deutsch. Bearbeitet von D. Christians. Wiesbaden, 2001
- Мин II:** Gottesdienstmenäum für den Monat Februar auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Teil. 1:1 bis 9. Februar. Hrsg. H. Rothe Opladen, 2003. Teil. 2. 10. bis 19. Februar. Opladen, 2006. Teil. 3: 20 bis 29 Februar. Hrsg. D. Christians und H. Rothe. Paderborn, 2009
- Мин IV:** Gottesdienstmenäum für den Monat April auf der Grundlage der Handschrift Sin. 165 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Teil. 1. bis 9. April. Hrsg. D. Christians und H. Rothe. Paderborn, 2010
- Мострова 2004:** Мострова Т. Сложни думи в преводи от XIV в. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004, с. 397-412
- Мострова 2005:** Мострова Т. Съществителни имена от глаголна основа в паметници от XIV в. Дисертация за присъждане на научната и образователна степен доктор. София, 2005 (в ръкопис)
- Мурьянов 1998-2000:** Путятина минея на май (1-9 мая). Подготовка текста и параллели М. Ф. Мурьянова; Редактирование, предисловие и комментарии А. Б. Страхова. – Palaeoslavica, 1998, vol. 6; Путятина минея на май (10-18 мая). Подготовка текста и параллели М. Ф. Мурьянова; Редактирование, предисловие и комментарии А. Б. Страхова. – Palaeoslavica, 1999, vol. 7; Путятина минея на май (19 - 31 мая). – Palaeoslavica, 2000, vol. 8
- ОРСБЕ:** Обратен речник на съвременния български език. София, 1975
- Поп-Атанасова, Костовска 2005:** Поп-Атанасова С., В. Костовска. Лексиката во поетските творби на Климент Охридски. Скопје, 2005
- Пр72:** Десподова В., Љ. Митревска, С. Новотни, М. Чичева-Антиќ. Редактор В. Десподова. Пролог бр. 72. Скопје, 2006
- ПрКозма:** Давидов А. Речник-индекс на Презвитер Козма. София, 1976
- Пролог 2010:** Славяно-русский пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции за сентябрь-февраль. Том I. Текст и комментарии. Издание подготовили Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, В. Б. Крысько, О. П. Шевчук, и. М. Ладыженский. Под ред. В. Б. Крысько. Москва, 2010
- Пут:** Новгородская служебная минея на май (Путятина минея). Текст. Исследования. Указатели. Издание подготовили В. А. Баранов, В. Марков. Ижевск, 2003

- Пчела:** „Пчела”. Древнерусский перевод. Т. I - II. Издание подготовили А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева. Москва, 2008
- Радева 2007:** Радева В. В света на думите. Структура и значение на производните думи. София, 2007
- Ралева 1989:** Ралева Ц. Имена за лица в Изборника от 1073 г. в съпоставка с лексиката на старобългарските паметници. Канд. дис. София, 1989 (в ръкопис)
- РРОДД:** Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. Под ред. на Ст. Илчев. София, 1974
- СА:** Sadnik L., R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten von L. Sadnik und R. Aitzetmüller. Heidelberg, 1955
- Славова 1989:** Славова Т. Преславската редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. 1989, с. 15-129
- СлДрЯ:** Словарь древнерусского языка (XI - XIV вв.). Гл. ред. Р. И. Аванесов. Т. I. М., 1988. Т. II. М., 1989. Т. III. М., 1990. Т. IV. М., 1991. Т. V. Гл. ред. Р. И. Аванесов, И. С. Улукханов. М., 2002. Т. VI. Гл. ред. И. С. Улукханов. М., 2000. Т. 7. 2004. Гл. ред. В. Б. Крысько. Т. 8. Гл. ред. В. Б. Крысько. Москва, 2008.
- СлРЯ:** Словарь русского языка XI - XVII вв. Вып. 1 - 28 (А - сулебный). Москва, 1975 - 2008. Указатель источников. Москва, 1975
- Сл цсл:** Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук. Т. I–IV. Санкт Петербург, 1847
- Сороколетов 1970:** Сороколетов Ф. П. История военной лексики в русском языке. Ленинград, 1970
- Спасова 1999:** Спасова М. Сложните думи в съчиненията на Григорий Цамблак. Велико Търново, 1999. Азбучен списък на сложните думи в съчиненията на Григорий Цамблак, с. 135-154
- Срезн:** Срезневский И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I - III. Санкт Петербург, 1893, 1902, 1912. Репринтное издание. Москва, 1989
- Станков 1994:** Станков Р. Лексика Исторической палеи. Велико Търново, 1994
- Станчев, Попов 1988:** Станчев К., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988
- СтБР:** Старобългарски речник. Том I. а - н. Отг. ред. Чл.-кор. проф. Дора Иванова-Мирчева. София, 1999. Том II. о – ү. София, 2009
- Стиш:** Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог. Текстове. Лексикален индекс. Том I, месец септември. Пловдив, 2008
- Стиш пр:** Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог. Текстове. Лексикален индекс. Т. V. Месец януари. Пловдив, 2010
- СтПр:** Павлова, Желязкова 1999: Павлова Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999
- СтСл:** Старославянский словарь (по рукописям X - XI веков). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994
- СЯС:** Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958 – 1997, 1-52
- Тетовска-Троева 1988:** Тетовска-Троева М. Отглаголни имена за лица в българските говори. Nomina agentis. София, 1988
- ТипУст:** Типографский устав. Устав с кондакарем конца XI - начала XII века. Под ред. Б. А. Успенского. Т. II. Наборное воспроизведение текста, составление

- словоуказателя и текстологическият коментарий С. В. Петровой. Палеографическият коментарий В. С. Гольщенко. Т. III. Исследования. Москва, 2006
- Усп сб:** Успенский сборник. XII - XIII вв. Изд. подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. Москва, 1971. Словоуказатель, с. 534
- Фасмер:** Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I – IV. Москва, 1986-1987 (1964-1973)
- Христова 1994:** Христова И. Речник на словата на Климент Охридски. София, 1994
- Цейтлин 1977:** Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. Москва, 1977
- Цейтлин 1986:** Цейтлин Р. М. Лексика древнеболгарских рукописей X - XI вв. София, 1986
- Цейтлин 1996:** Цейтлин Р. М. Сравнительная лексикология славянских языков XVI – XIV\XV вв. Проблемы и методы. Москва, 1996
- Цет 1970:** Zett R. Beiträge zur geschichte der nominalkomposita im serbokroatischen. Die altserbische Periode. Köln, 1970
- Цубалевска 2009:** Цубалевска М. Ваташкиот минеј (со посебен акцент врз лексиката). Скопје, 2009
- Чуд пс:** Погорелов В. Словарь к толкованиям Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910
- Шестоднев:** Aitzetmüller R. Das Hexameron des Exarchen Johannes. (Editiones monumentorum slavieorum veteris dialecti). Т. 7. Graz, 1975
- Щеголева 2001:** Щеголева Л. Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования. 1–10 мая. Москва, 2001
- Ягич 1886:** Ягич И. В. Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г. – Памятники древнерусского языка. Томъ I. Санкт Петербург, 1886
- АНГ 1966:** Analecta Hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. I. Schirò consilio et ductu edita. I. Canones Septembris. Roma, 1966
- АНГ 1972:** Analecta Hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. I. Schirò consilio et ductu edita. III. Canones Novembris. Roma, 1972
- АНГ 1979:** Analecta Hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. I. Schirò consilio et ductu edita. II. Canones Octobris. Roma, 1979
- Plank, Lutzka 2006:** Das Byzantinische Eigengut der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale. I. Teilband: Vorwort, Einführung und Edition der Monate September bis Februar; II. Teilband: Incipitarium und Edition der Monate März bis August. III. Teilband: Incipitarium und Edition Theotokia. Index hymnorum graecorum. Index hymnorum slavieorum. Epimetra tria. Erarbeitet von Peter Plank und Carolina Lutzka. Herausgegeben von Christian Hannick. Paderborn, 2006
- Stern 2008:** Incipitarium liturgischen Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Besorgt von D. Stern. Hrs. von H. Rothe. Т. 1: **А-Н**. Т. 2. **К-П**. Т. III. **Р - Ф**. Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008

Съкращения:

бог. – богородичен; **ВЧМ** – Велики чети минеи; **ГАм** – Хроника на Георги Амартол; **ГБог** – Григорий Богослов; **ЕЖСл:** Жития и похвални слова на патриарх Евтимий; Kałuzniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, 5-22 (вж. Мострова 2005); **ЕЯТ:** Литургия на апостол Яков, Служба на царица Теофано; Kałuzniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, S. 307-334, 255-277 (вж. Мострова 2005); **ЖГС:** Житие на Григорий Синаит;

Сърьку, П. А. Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. Памятники древней письменности и искусства, 222. Санкт Петербург, 1909 (вж. Мострова 2005); **КСлДрЯ** – Картотека Словаря древнерусского языка XI-XIV вв.; **КСП** – класически старобългарски паметници; **ПандАнт** – Пандекти на Антиох; **тр.-** тропар

Ръкописи:

Брат – Братков миней, частта от 13 в., служебен миней за септември-ноември, сръб., Народна библиотека на Сърбия № 647; **Зогр 53** – Служебен миней за септември-ноември, сръб., от библиотеката на Зографския манастир на Атон, № 53 (I.d.7), 13 в.; **Мин 97** - Миней служебен за декември, РГАДА, ф. 381, Син. тип. 97, 13 в.; **Мин 99** - Миней за януари, РГАДА, Тип. № 99, 11-12 в.; **Мин113** – Миней с пролози за юни-август, НБКМ № 113, II половина на 13 в.; **Мин 114** - Фрагмент от служебен миней за юли-август, НБКМ № 114 (572), 13 в.; **Мин 130** – Празничен миней, РГАДА, ф. 381, № 130, за XI-I, 12-13 в.; **Мин 518** – Миней за октомври, сръб. правопис, 2-23.X, НБКМ № 518, 12-13 в.; **Мин 897** – Служебен миней за ноември, бълг., НБКМ № 897, края на 14 в.; **Мин R 4187** – Служебен миней за октомври – декември със синаксарна част, сръб., непълен, Национална и свеучилищна библиотека, Загреб, сред. на 14 в.; **НМ** - РГАДА, ф. 381, Син. Тип. № 84, 89, 91; **сд.** – Миней за ноември, Москва, ГИМ, Син 161, 12 в.; **Скоп** – Скопски празничен миней, бълг., 13 в., НБКМ № 522, 13 в.; **Дубр** – РНБ, Ф.р.I.36, 11 в.; **Евх** – Синайски евхологий; **Ил** – РГАДА, Тип. 131, 11-12 в.; **МинIX** – ЦГАДА, ф. 381, Син.Тип. № 84, 1095 - 1096 г.; **МинX** – ЦГАДА, ф. 381, Син.Тип. № 89, 1096 г.; **МинXI** – ЦГАДА, ф. 381, Син.Тип. № 91, 1097 г.; **МинXII** – ГИМ, ф. 80370, Син. 162, 12 в.; **МинII** – ГИМ, Син. 164, 12 в.; **МинIV** – ГИМ, Син. 165, 12 в.; **Пут** – РНБ, Соф. 202, 11 в.; **Син** – Синайски псалтир; **Супр** – Супрасълски сборник.

**THE VOCABULARY OF EARLY SLAVONIC HYMNOGRAPHY
(names with the meaning of „person” with root -вор-, -бран-)**

Tsenka Doseva

The article studies the nouns *ворьць, поворотель, поворьникъ, възбраньникъ, съворьць, възбраньница, поворьница; боговорьць, доуховорьць, нконоворьць, ратоворьць* found in the early Old Russian Menaia of the XIth-XIIth c. in comparison with these presented in the later Medieval Bulgarian and Serbian hymnographic and other sources. These substantives are not attested in the Corpus of the classical Old Bulgarian Manuscripts with the exception of *ворьць, боговорьць* which occur in the XIth. c. Codex Suprasliensis only. The noun *възбраньница* is not registered in the dictionaries. The examined material shows the possibility for studying the typical lexemes, their usage and their meanings in hymnographic texts.

ПЕЧАТ НА ЙОАН АРХИЕПИСКОП НА БЪЛГАРИЯ (ПОСЛЕДНА ЧЕТВЪРТ НА IX ВЕК !?)

Иван Йорданов (Шумен)

Преди известно време (01.06.2010 г.) в Регионален исторически музей - Шумен бе предложен за изкупуване въпросният печат. Първоначалната информация бе, че той е намерен в землището на с. Вълнари, Шуменско. Впоследствие информаторът уточни, че всъщност става дума за района между селата Векилски и Пет могили, което е недалеч от Вълнари.

Печатът има следните размери: диаметър на ядрото 20-22 мм, на самия печат 19 мм, дебелина 3.5 мм, тегло 10.76 г. Обр.1.



Обр.1. Печат на Йоан архиепископ на България (IX-X в.)

За съжаление поради различни причини и най-вече поради липса на средства за изкупуване и несъгласие с размера на предложеното възнаграждение, този любопитен паметник не постъпи в колекцията на РИМ-Шумен.

Отпечатъкът е добре центриран и пълен, но повърхността на ядрото е червеникава и самият печат има подозрителен външен вид. Изображението на лицевата страна не е контрастно и релефно, а размазано.

Лице. Бюст на Богородица с нимб, химатион и мафорион, представена насреща. Пред гърдите си държи медальон с лика на Младенеца. От двете ѝ страни вместо титули е гравирани по един кръст. Надписът с инвокацията е пълен, но първите и последни букви са изтрети и се виждат само в контур: +ΘΚΕΡΟΝΘ'ΤΩΣΩΔΔΛ'

Опако. Пет редов надпис:

+ ΙΩΑΝ | ΣΑΡΧΙΕΠ | ΗΣΚΟΣΠΗ | ΒΗΡΓΑΡ | ΙΑΣ :

+ Θ(εοτό)κε βοήθ(ει) τῷ σῶ δουλό(ω) Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Βουργαρίας

Текстът на опаката страна е доста странен и се различава от византийските църковни печати или от тези на Българската църква, които имат византийски произход¹.

¹ Имам предвид печатите на другия архиепископ на България Георги (870-893). За него виж: *Йорданов И.* Корпус на печатите на средновековна България. София, 2001, № 133-142.

Най-напред бих посочил нестандартната форма и големина на буквите. Това свидетелствува за липса на рутинност на гравьора. Наблюдават се и някои отклонения от стандартния текст. В полето отгоре преди текста се вижда декоративен елемент съставен от .. _ . . Двете точки в началото на декоративния елемент са върху I от името на собственика на печата и той изглежда като Ī. Тирето от декоративния елемент е изписано върху следващата буква от името на собственика –W и изглежда като знак за съкращение. В случая обаче името на собственика е изписано изцяло. Подмяната на I с H не е кой знае какво изключение. Вече истинска загадка представлява петата буква C от третия ред. При което се получава ἀρχιεπισκόπου вместо ἀρχιεπισκόπου. Това грешка ли е или умишлено търсен ефект?

Грамматически печатът също се различава от стандартните. Надписът на опаката страна вместо в генитив е в датив, което се среща по някои български печати². Нестандартно е и изписването на Βουργαρίας вместо Βουλγαρίας, но това също не е изключение. Същата форма срещаме при най-ранния църковен български печат³.

Генералният въпрос който възниква от тези отклонения, наблюдавани върху печата, е: това оригинал ли е? Ако е оригинал защо са тези отклонения, който различават текста на този печат от други подобни.

Съмненията ни в автентичността на паметника се увеличават, когато разгледаме детайлно изображението на лицевата страна. То е много близко до това на Георги архиепископ на България (Обр. 2).



Обр.2. Печат на Георги архиепископ на България (877-893)

Лице. Бюст на Богородица с нимб, химатион и мафорион. Пред гърдите си държи медальон с Младенеца. От двете ѝ страни вместо титули е гравирани по един кръст, а около изображението е изписано: + ΘΚΕΡΟΗΘ' ΤΩΣΩΒΛ' *Опако.* Пет редов надпис:

+ ΓΕΩ | ΡΓΙΩΑΡΧ | ΙΕΠΙΣΚΟΠ | ΩΒΟΥΛΓΑ | ΡΙΑΣ

+ Θ(εοτό)κε βοήθ(ει) τῷ σῶ δουλό(ω) Γεωργίω ἀρχιεπισκόπω Βουλγαρίας

² Подобна падежна форма има печатът на Григорий магистър на Българите, вж. *Йорданов И.* Корпус..., № 131а; *Йорданов И.* Печати на Григорий магистър на българите през X век. – В: *Civitas Divino-Humana.* В чест на професор Георги Бакалов. София, 2004, с. 507-513.

³ Този на Исаия, епископ на България, вж. *Йорданов И.* Корпус..., № 132.

Дори може да се допусне, че е от една и съща матрица, но в случая отпечатъкът не е бил сполучлив, получило се е леко подхлъзване и деформация, а може би това е направено умишлено.

Копирането на изображението от матрица на друг печат може да бъде обяснено със затрудненията на гравьора да гравира едно изображение, докато гравировката на буквите е била по-лесна. И той е копираше това от печатите на Георги! Въпросът е кога? През IX-X в. или в наши дни!

На основния въпрос фалшификат ли е, не може да се отговори еднозначно. Аргументите от дългогодишната ми работа с византийските и български печати надделяват, че това е фалшификат. Но също така не бива да се изключи макар и малката вероятност да е оригинал, изработен във време и място, когато липсвал опитен гравьор и се е наложило това копиране от вече съществуващ печат и отклоненията в надписа⁴.

Тогава възниква въпросът кой е този Йоан, познат ли е такъв архиепископ на България от IX-X в.

Подобно име отсъства от списъците на българските архиепископи и патриарси в *Синодика* на Борил и в по-късните поменици. Архиепископ с това име срещаме в една приписка на старобългарския книжовник Йоан Презвитер, превел от гръцки през първата половина на X в. житието на св. Антоний Велики.

От това житие до нас са достигнали значителен брой преписи (над 20). Само при шест от тях намираме послесловието на преводача. Няма пълно покриване между тях, макар основните моменти да са еднакви, различията са в отделни думи и изрази. В тези послесловия най-ценна е фразата, в която се говори за българския архиепископ Йоан.

В отделните преписи тя звучи различно.

Хлудов препис № 195⁵: Не толма же разоумомъ своимъ оуповаще поустнннжнтелъ ѿвана, егоже Антонне жнтню порекнова, мы же мѣще црковнаго ѿва гнаа нашего архыепіпка, іже бы патрнархъ Боугарьсцѣн землн.

Единствено в този препис се съобщават името на поустнннжнтелъ ѿвана и че архиепископ Йоан е бил патриарх в българската земя. В. Гюзелев допуска, че под поустнннжнтелъ ѿвана следва да се разбира св. Йоан Рилски и това му позволява да датира превода между 30 г. на X в. и 946 г., смъртта на св. Йоан

⁴ В крайна сметка не особено издържани са и надписите върху печатите на Симеон, като архонт на България, вж. *Йорданов И.* Корпус..., № 28-39.

⁵ *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. 2, София, 1967, с. 112.

Рилски и че това е най-ранното упоменаване на български патриарх⁶. Юрдан Трифонов счита, че това е по-късна добавка на сръбския преписвач⁷.

Московски ръкопис № 91 от XVI век⁸: Не толма же раззѹмомъ своимъ оуповаще ѡкѡнѡхомъ са на дѣло се великое но понеже прннѡжденъ бы ѿ стронтеля цѣрковнаго Ѳѡнна гнѡ нашего, архіеппѡ Болгарскыя земля.

Руски ръкопис XVII в.⁹: Не на свон же раззѹмъ надѣѡціиѡса, ни собою дерзѡухомъ на дѣло сіе, толь велико соуще, но принѡуждени отъ стронтеля цѣрковнаго Ѳѡнна Болгарскія земли.

Ундолски препис № 1173 от XVI-XVII в.¹⁰: Не толма же раззѹмомъ своимъ оуповающе окоуѡнѡхомъ са на дѣло се великое, но понеже прннѡуженнѡу ѿ стронтеля цѣрковнаго Ѳѡнна гнѡ нашего, архіеппѡ Болгарскыя земля.

Йосифо-Волколоски препис № 630 от XVI в.¹¹: Не на свон же раззѹмъ надѣѡще, ни собою дерзѡухомъ на дѣло сіе, толь велико соуще. Но прннѡуженнъ выхомъ ѿ стронтеля цѣрковнаго Ѳѡнна гнѡ нашего, архіеппѡ Болгарскія земля.

Солвецки ръкопис № 209¹²: Не на свон же раззѹмъ надѣѡще се, ни собою дерзѡухомъ на дѣло сіе, толь велико соуще, но прннѡуженнъ выхомъ ѿ стронтеля цѣрковнаго Ѳѡнна гнѡ нашего, архіеппѡ Болгарскія земля.

Каква информация ни предлагат тези послесловия?

Името и длъжността на преводача – Йоан презвитер. Името на архиепископа на България – Йоан, който е охарактеризиран като църковен строител!

Но да се върнем към печата. Сигурното е, че той в никакъв случай не е византийски. Такива пропуски са недопустими! Би могло да се помисли за изработка извън Константинопол в България при екстремни условия, когато е липсвал опитен гравьор.

Ако допуснем възможността да е оригинален и свързан с България, то хронологически той ще следва този на Георги архиепископ на България, който се

⁶ *Гюзелев В.* Бележки върху йерархическия статус на българската църква и нейния върховен представител през първия век от покръстването. - В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения на православие и неговата специфика в българските земи. София, 1999, с. 104.

⁷ Сп. БАН, XXIX с. 71.

⁸ *Ангелов Б.* Из старата българска..., с. 113.

⁹ *Ангелов Б.* Из старата българска..., с. 112.

¹⁰ *Ангелов Б.* Из старата българска..., с. 114.

¹¹ *Ангелов Б.* Из старата българска..., с. 113-114.

¹² *Ангелов Б.* Из старата българска..., с. 115.

датира 877-893 г. В този случай Йоан ще е бил глава на българската църква в началния период на царуването на Симеон I, когато се формира българската църква, и той наистина би могъл да бъде наречен църковен строител.

A SEAL OF JOHN ARCHBISHOP OF BULGARIA (LAST QUARTER OF THE IXTH C. !?)

Ivan Jordanov

The purpose of this paper is to publish a seal of John archbishop of Bulgaria offered for purchase at the Regional Historical Museum in Shumen (Fig. 1). The seal bears some deviations from the standard Byzantine and Bulgarian seals of that period suggestive of a modern origin. The suspicion regarding the authenticity of the seal increase when examining the details of the obverse depiction. It is very similar to that of George archbishop of Bulgaria (Fig. 2). It can even be assumed that it came from the same matrix but there was a slight slip and deformation resulting in a poor imprint, something that might have been deliberately done.

The copying of a depiction from the matrix of another seal can be explained by the difficulty of the engraver to engrave a particular image, while the engraving of letters was easier. And he copied it from George's seals! The question is when? In the IXth-Xth centuries or nowadays?

Whether it is a counterfeit or not is impossible to determine with any certitude. My arguments that we deal with a case of a counterfeit prevail on the basis of my long experience working with Byzantine and Bulgarian seals. However, there is a small possibility that it is an original made in time and place when no experienced engraver was available, which necessitated the copying from already existing seal and the related deviations in the inscriptions.

Thus, the following questions arise: who was this John, was there such an archbishop of Bulgaria in the IXth-Xth c.?

There is no such name in the lists of Bulgarian archbishops and patriarchs in the Synodicon of Boril and in the later beadrolls. An archbishop named John is found in a marginal note of the Old Bulgarian writer presbyter John who translated from Greek the Life of St. Anthony the Great in the first half of the Xth c.

A large number of copies of this Life have survived (over 20), out of which only six include the translator's epilogue. There we find the name and position of the translator, presbyter John, the name of the archbishop of Bulgaria John who is described as a church builder!

If we assume the possibility that the seal is authentic and related to Bulgaria, chronologically it should follow that of George archbishop of Bulgaria dated 877-893. In this case, John must have been head of the Bulgarian church in the early years of Simeon I's reign, when the Bulgarian church was established, and he could really be called a "church builder".

НЕПОЗНАТ СЛАВЯНСКИ ХИМНОГРАФ

Веселин Панайотов (Шумен)

Новите имена в славянската химнография продължават да се увеличават, представяйки в съвсем друга светлина персонологичния състав на литургическата култура. Това положение поставя важен **методологически проблем за достатъчните основания, които защитават увереността, че сме потвърдили безапелационно съществуването и авторството на нов химнограф**. В това отношение трябва да се имат предвид някои важни уговорки. Една от тях е, че буквените поредици, които съставят името, трябва да са достатъчно ясни и повтарящи се. Освен това те трябва да не участват в конкурентни структури (сходни имена, абецедари и пр.). Така например поредицата **КЛМН** може да е част от азбучен акростих, но и акроанаграматично изобразяване на името Климент, поредицата **ПРСТ** по същия начин може да е част от азбуката, но и съкратен вариант на думите *презвитер, прости, пресвети* (и варианти). Вижда се, че преди да се вземе окончателно решение за тълкуването на четирисъставна¹ поредица, трябва да се имат предвид конкурентните прочити.

Настоящата работа е резултат от усилията да се постигне подобна увереност по отношение на един автор, чието име не е нито библейско, нито в църковнославянската традиция. Това обстоятелство правеше хипотезата за неговото съществуване още по-атакуема, защото по принцип подобни подписи са рядкост. Освен наскоро откритият автор Боян, останалите известни химнографи се подписват изключително с традиционните за православната култура имена (библейски, гръцки и под.).

Откритите в последно време книжовници химнографи обаче, подписващи се с етнически имена: Драган (Драгаис), Негой, споменатият Боян и др., подсказват, че изключенията се превръщат в нормална практика за българската култура от IX-X век, т.е. в създаването на химнографския култов комплекс, обслужващ неподвижния годишен цикъл и подвижния възкресенски цикъл, са участвали и светски лица (в това число бялото свещенство и жени). Ето защо, поемайки всички рискове, се престаствавам да предложа на медиевистичната аудитория името на още един продуктивен химнограф - Стоян. Начините, по които той се подписва, са разнообразни, което правеше изследването трудно, но пък затова интересно. Ще започна с по-обикновените системи за подписване, които са и по-познати на научната общност. Надявам се това да увери колегията в реалността на съществуването на химнографа Стоян.

¹ В предишни публикации посочвах четирибуквената поредица като напълно достатъчна за идентификация, но от изложените по-горе примери се вижда, че понякога и тя е атакуема и трябва да се поставя под съмнение.

Публикувам последователно подписаните произведения на книжовника, като спазвам структурата на оригиналните текстове.

1. ЦИКЪЛ СТИХИРИ ЗА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО

В службата за 15 август (Успение Богородично) в ръкопис от сбирката на IP НАНУ (ф. 310, Неж. № 9) Киев се намира един цикъл стихирни за глас 4 под "яко довлѣ...", който, заедно със славата, дава буквения ред **СѢІАН**. Ще цитирам този кратък фрагмент от службата, за да илюстрирам нагледно четенето:

МѢЦА ТОЖѢ, ГЕ. ОУСПЕНІЕ ПРѢСТЫА ВЛЧЦЖ НАША БЦЖ.

л. 81об

Славнымъ оуспеніемъ ти. нѣса ра^лчѣжт са. и аггльскаа възрадваша са воинства. въсѣ же зема^ѣ

л. 82

веселит са. пѣси ти исходнаѣ провъзглашаѣци. мѣри въсѣми вл^лчѣствоужцаго. неискѣсобрачнаа прѣстѣа дѣво. яже ро^л чл^лчскыи избавльшѣа. прѣродителнаго всжж^ленѣа ;-

Въ конецъ сътекоша^л ап^лломъ лѣчшѣи. б^лгочалнымъ мановеніемъ погребсти тѣа. и **В**ъ земаа възземемж тѣа къ висотѣ зраце. гла^л Гаврилъ радость въпѣахж ти. ра^лчи са носило бжества въсего. ра^лчи са едина земаа съ вѣшнымъ. ро^лж^лствомъ си съвѣкоуплъши ;- **Я**же живо^л ро^лж^лшѣа. къ жизни прѣминѣла еси. чьстны^л оуспеніемъ твоимъ, бес^лмѣртнѣи. дароносцемъ тѣа аггломъ. княземъ и силамъ. ап^лл^ломъ и пр^лркомъ. и въсе твари. прѣемшѣ же нетлѣнымъ дланми снѣ твоемъ. непорочнѣ дѣшж твож. дѣво мѣти б^лгочество. **Г**ла^л і ннѣ. гла^л ѣ.

На бес^лмѣртное ти оуспеніе. Бѣце мѣти животѣ. облаци ап^ллы по въздѣхѣ възхѣщаахж. и по мироу расѣанѣа. въ единомъ лицѣ прѣ^лставнѣа. прч^лтомъ ти тѣлѣ. еже и погрѣвше чьстно.

гла̄ Гаврїиловъ пожце въпїахж• ра^а҃҃и сѧ вбрадо-
ваннаа• д̄во м̄ти безневѣстнаа• г̄б с товож• съ
ними же іако с̄на своего и б̄а нашего• моли сп̄сти
сѧ д̄шамъ наши^а ;–

На практика същият текст може да се открие и в Лвовски ръкопис Ф. 2, № 36 (Народен дом) - Празничен миней XVII в., МДА № 568, л. 104 и сл., а и в други подобни ръкописи. Този факт говори за разпространението на традицията, респективно за популярността на автора (преводача) Стоян.

2. СЛУЖБА ЗА ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ

И в двата регистъра на канона от тази служба (за посочения празник) се забелязват като че ли съкратени места. Във втория регистър обаче са запазили повече тропари и той дава интересен пример за подписване, който е вече използван в предния канон за *Преображение Господне*, където в стихирите предположих авторския подпис на поп Пейо. И в този случай структурата е същата - в девета песен може да се прочете духовният сан на книжовника (поп), а в стихирите след канона - неговото име Стоян². При това се открива живото чувство на автора към словото и дори към графиката, защото той е успял по съвършен начин да изобрази името си (от пет букви) в четирите инициала на стихирите (три стихира и една слава) - **СѠІАН**. Запазеният акростих в канона и стихирите изглежда така: **Ѡл•чав с•**
••жню д̄во вп п(о)п СѠІан. На мястото на липсващите тропари съм поставил точка, но ако ги заместим с предполагаемите букви, ще се получи сравнително разбираем текст: **Ѡл(и,Ѫ)чав с(ѧ) (•••) божню д̄во вп(ѣ) п(о)п СѠІан**. В този текст има две букви, които би трябвало да изразят глагола **въпити** или **въпѣвати**. За тази цел авторът си е помогнал навярно (като поддържаща буква) и с ирмоса на осма песен, който удачно се включва в структурата на акростиха, а думата придобива по-определени очертания - **впо(є)**. Възможно е същото да се отнася и за ирмоса на девета песен и тогава формата на думата би трябвало да се чете: **впов = въпов(ѣ)**. Има възможност в канона да е присъствала и втора песен, тъй като акростихът като че ли започва от някъде - в първа песен групата **Ѡ д̄** предполага някакво наречие за време, което би прояснило и следващия текст от трета песен нататък.

² Тъй като цялото име не е изписано в канонския акростих, трябва да се предполага, че то е продължено в съпровождащите канона структури - в случая цикъл стихирите.

Вариант от XV век³ дава възможност за нов прочит на акростиха след пета песен: **ЪЛ•ЧАВ Д•СИЖ•Ю Д̄В ПИ•Ѡ ППП С̄ЪІАН**. Заедно с това обаче се вижда, че е възможен самостоятелен прочит на нивото на ирмосите (с опора на първи тропар от пета песен). Ето този текст: **ЪТНЪ^А Ъ^АВНО ВЪППА С̄ЪІАН^А**. Граничната за двете първи думи група **Ъ^А** е използвана два пъти, както това е допустимо в пространството на акростиха. По тази причина е възможно инициалът **Д** да не участва в изграждането на основната фраза, защото използване на един инициал повече от два пъти не се среща често (поне аз не бих могъл да дам примери за подобно явление, което не означава, че е невероятно).

Еленският *Общ миней* от XVI в. действително показва, че **Д** може да има декоративна или пунктуационна функция. Ако се прескачат тези инициали, ще се получи следното: **ЪЛЧАВ СИЖЮ ВПЄѠ П(О)ПЪ С̄ЪІАН**.

Уточняването на първата част на акростиха обаче няма особено значение за изясняване авторството на текста - най-вероятно това е поп Стоян⁵, неизвестен досега български химнограф.

3. МОЛЕБЕН КАНОН ЗА ВТОРНИК В ОКТОИХА

Синайският октоих № 20⁶, който показва едно състояние на състава близо до Кирилометодиевата епоха, съдържа интересни текстове. Първите регистри на каноните са съставени от ирмос, два тропара, два мъченически тропара и един богородичен. По сегашните ми впечатления към ранния пласт на състава им по-късно са добавени мъченическите тропари. Следователно първичният състав на песните е бил ирмос, два

³ Минималните разлики между преписите показват, че канонът (или поне тази негова редакция) е запазен почти цялостно и би трябвало да се разглежда не като трансформация, а като основен текст. Това има важно значение за днешната ни представа за средновековния акростих, който може да бъде недоизказан, съкратен и за съвременните ни представи недостатъчно ясен.

⁴ Вариантите на четене няма да бъдат разглеждани тук, тъй като целта на работата е друга - да докаже присъствието на още един химнограф в ранната история на славянския акростих.

⁵ Един книжовник с името Стоян⁵ е познат от XIII в. Той е преписал т. нар. Славянски пролог. Втори Стоян работи през XVI в., друг в XVIII в. в Търновско (с. Кованлък), но той е "специализиран" в дамаскинарската литература. От краткия преглед на познатите книжовници се вижда, че химнографът е неизвестна досега личност, оставила своите подписи в няколко творби - *Ангелов Б.* Съвременници на Паисий. Ч. 1, София, 1964, с. 118-126; за софийския книжовник Стоян граматик вж. *История на българската литература*. Т. 1. Старобългарска литература. София, 1963, с. 386), но и двамата не биха могли да са автори на изследвания цикъл, който несъмнено е по-ранен.

⁶ Изказвам благодарност на Хилендарската стая (Охайо) за копие от ръкописа, с което успях да работя по-подробно.

тропара и богородичен. Това обаче не бива да се възприема като доказан факт, а като наблюдение, което трябва да се анализира внимателно от различни гледни точки. Изследването на този въпрос ще оставя за по-нататък, защото тук се интересувам само от проблема за авторството на тези канони.

Възприемам еднаквата им структура като потвърждение за единна култова програма от гледна точка на локална школа, замисъл и ръководство (редакция, съставителство, химнографски похвати). Ще се върна към този проблем малко по-късно, а тук още обърна внимание на първи регистър от канона за вторник по глас трети. В него вече предположих подписите на Наум и Драгаис, но в нивото на богородичните⁷. Двете тропарни нива обаче също предлагат интересен прочит. Тъй като в четвърта песен липсва един тропар, фразата не е достатъчно ясна, затова ще предложа един вариант на четене в традиционния инициален акростих. Предполагам, че редът на инициалите в двете тропарни нива съставя следния акротекст: **ѢПЬ(Ю) ВЪ (Г)ОРОҮ ѢѠІАН СІА / ѢПЬВ В (Г)ОРОҮ ѢѠІАН СІА** - вариант: **ѢПЬВ ВОРГ В РОГ ѢѠІАН СІА**. Смесълът на акрофразата е в посочването на авторството и мястото (в аскетизъм, в уединение, в манастир?) при работата върху канона. Посочвам началата на тропарите в техния последователен ред (по Синай. 20, л. 66об и сл.):

- Ѣ** – **Ѣ**ами себе прѣж^ае конца•
- П** – **П**окаав са изъ въсеа д̄шж•
- Ю(Ъ)** – **З**аконъ⁸ ѡжии Ѡ врагъ несъмыслѣныи•
- В** – **В**ъстокъ ч̄лколюбче съи въстокомъ•
- В** – **В**рачю болациимъ•
- Г** – ?
- О** – **О**кропив ма покааніа ѱссопомъ•
- Р** – **Р**ангы съгнишж са сп̄се,
- ОҮ** – **О**Үязвив са грѣхвныимъ оржжиемъ•
- Ѣ** – **Ѣ**тениа въ злыхъ прѣвѣваж•
- Ѡ** – **Ѡ**внажих са Ѡ⁹ ризъ нетлѣнїа•

⁷ Там е изписано името на Драгаис.

⁸ Възможно е стихът да е започвал с **Ю**ко.

- О** – **О**чима бл҃жнѣма шкалѣхъ сѧ •
Ю – **Ю**ко страха твоего не смѣхъ •
Н – **Н**а землѣ мѣслѣнѣма ма прѣбити •

- Г** – **Г**е врѣма бл҃гоприятно,
Ю – **Ю**ко же иногда богатѣи въ пѣци весела сѧ •

Най-голямото предизвикателство, което предлага Синайският октоих № 20, е липсващия тропар в четвърта песен. Неговият инициал предположително може да е **Г**, защото по този начин се получава някаква смислена фраза. Краткостта на акрофразата обаче понякога е причина да се използват странни словоформи и конструкции, така че съвсем не е задължително да е посочената буква.

Втората особеност се вижда при изписването на **Т** в личното име - тази буква е изобразена чрез **Ѡ**, което функционира с едната част на диграфа - изписаното отгоре **Т**.

Ако приемем, че на някои места редът на тропарите е променен, то може да се предположи покаятелна фраза (свързана със смисъла на канона), съдържаща думите **РОГ** (тъмнина¹⁰) или **РОВ** (гроб) и преводът би могъл да бъде “Изпя това Стоян в тъмнина (в гроб)”. Подобни фрази, описващи аскетизма или този свят като гроб и тъмнина, са трафаретни за славянската химнография. Текстът на канона потвърждава подобна възможност. Фрази като: **ИЗИМАЖ МА СТРѢТЕН ШМРАЧЕНІА • И ТЪМЪ МЖЧЕНІА** – л. 67; **ПРОСВѢТЛА Сѧ ШМРАЧЕННЫИ** – л. 71 внушават, че земният живот е тъмнина или тъмница - **Ѡ СРѢДЪ СЪ ЖЪЗЪ СВЪЗАНЪ** - л. 66об, която авторът се опитва да избегне, стремейки се към духовната земя, идеалната обител: **НА ЗЕМЛѢ МѣСЛѣНѣМА МА ПРѣБИТИ • МНОГОМѢТЛИВЕ СПОЛБИ • НА НЕИ ЖЕ ЖИВОТЪ КРОТЦІИ** - л. 70. Това противопоставяне е характерно не само за определен кръг мислители през средновековието, но и за широката пропаганда на българските еретици от епохата на цар Петър нататък.

Публикувам целите тропари по Синай. № 20:

л. 66об **САМИ СЕБЕ ПРѢЖАЕ КОНЦА • ВѢРНІИ ПЛАЧИМЪ Ѡ ВСЕЛ
ДШЖ • ПРИБЛИЖАЕТ Сѧ ЖЕНИХЪ • ВЪЖЕЗѢМЪ ДѢА-
НІА ИАКОЖЕ СВѢТЛЪА СВѢЩІЖ • ИАКО ДА БЖѢТВНЫИ**

⁹ Възможно е това да е била първата дума на стиха. Друг вариант на предположение относно тази особеност е **Ѡ** и **Ѡ** да са взаимозаменяеми по първия закон на акростишните замени.

¹⁰ Срв. фразеологизма “тъмно като в рог”.

чрътогъ оулачимъ въкоупѣ¹¹ ;–

Покаав са изъ въсеа дѣшж, спсе са древле Манасии.
възъпвив бо ѿ срѣдты съ жзъ свазанъ. къ едину-
моу влѣцѣ. тѣмоу ревнѣи дѣше. и спсеши са оудобъ .;–

л. 67 **З**аконъ бѣжи ѿ врагъ несъмтыслънѣи. и хоциж ѡ-
сждѣти са. и что сътворѣти не съвѣмъ. сждѣи
праведне. оуцедривъ спси ма мѣрдѣем си ;–

Вѣстокъ чѣколюбче съи вѣстокомъ. вѣсѣан ми
мола са правдѣ свѣтъ. изимаж ма стрѣтен ѡмра-
ченѣа. и тѣмъ мжченѣа многимилюстиве ;–

л. 67об **В**рачу болациимъ. срѣца моего стрѣти исцѣли¹², блѣго-
трѣбниимъ мановенѣемъ. покаанѣа семоу спсе
привѣгаж пастырь. иако блѣгъ бжѣтвнааго былиа.
иако да вѣрож славослѣва та .;–

л. 68об **О**кропив ма покаанѣа ѿссопѣмъ. очисти ѿ
сврѣнъ страстен. да иавла са тебѣ чистъ.
егда хощеши ѿсе сждѣти въсѣвѣсьскимъ.
праведнымъ своимъ сждѣмъ .;–

Ранты съгнишж са спсе, прѣвѣкаанѣа ми
дѣшж. исцѣлителю болациимъ. и дателю
блѣгымъ. исцѣливъ спси ма, многож ради мѣти ;–

л. 69 **О**уязвив са грѣхвнѣимъ ѡржжемъ. и лежж не-
дѣиственъ весъ. иже оуязвив са мене ради,
копиемъ иногда Хѣе бѣе. ицѣли ма своимъ мѣрдѣемъ ;–

Стенани въ злыхъ прѣвѣываж. слъза, и сжда не
бож са. нечювствѣемъ бола. слѣве бѣжи, оуце-
дри ма и спси. блѣгыми сждѣами своимъ .;–

л. 69об **В**ѣнажиж са ѿ ризъ нетлѣнѣа. ѡблѣкож же са въ дѣ-
ла бесчѣстна. тѣмже въпѣа ти бѣе щедрыи. до-
бродѣтелен ма ѡдежѣами просвѣти ;–

Очима блѣднѣама ѡкалѣж са. и раслабленѣемъ не-

¹¹ Началните букви на нечетните стихове образуват глагола спа.

¹² В ръкописа е изписано: исрѣли.

- въздръжанїа wskврѣннѣ сѧ. и мръзѣкъ бѣхѣ прѣ^а
тобожъ І̄се. іако блѣднааго прими ма .;• –
- л. 70 **И**ко страха твоего не смѣхѣ. живѣща въ срѣци моеѣ.
въсѧ кончахѣ плѣтѣскѣа сладѣсть несѣмѣслѣ–
нѣи. и трепещѣ твоего сѣда въсѣхѣ цѣлю. не въ–
згнѣшан сѧ мене нинѣ кажѣаго сѧ ;–
На земла мѣслѣнѣа ма прѣвити. многомѣтѣвѣ спѣби.
на неѣ же животѣ Кротѣи. покаанѣемѣ измѣ–
в ма земнааго грѣха. иже на земли безгрѣшно
рожден сѧ дѣвѣ .;•
- л. 71 **С**е врѣма блѣгоприятно, и дѣнь шѣѣщенїа. шбрати сѧ
въсѣхѣи прочее ш дѣше. творѣти плѣдѣ разоумѣнїа.
да не бесплоднѣ та шбращѣетѣ, смѣртнаа секѣра стра–
шнаа. и іако смѣкѣвнѣцѣ древнаѣа, посѣкѣши шгно
тамошнѣмоу послѣтѣ ;–
Икоже иногда богатѣи въ пѣци весѣла сѧ. немѣрднѣ
имѣ къ ближнѣмоу много. и шгнѣне оуѣстраша^а сѧ
неоуѣсыпаѣаго. тѣмѣже ми шкаменѣе дѣши оу–
макѣи влѣкѣ. іако да понѣ на конецѣ, мѣрднѣемѣ.
просвѣтла сѧ шмраченнѣи.;•

4. КАНОН ЗА БОГОРОДИЦА

И така, в цитирания по-горе канон и стихирите след него може да се разчете акротекст, подписан от поп Стоян. Това поставя въпроса дали в останалата част от службата няма акростих? Ще направя само уговорката, че той може да бѣде разновременен, т.е. по време на създаване да не отговаря на епохата на поп Стоян.

Първо ще обѣрна внимание на групата **СТС**, образувана от следните начала:

Сѣборѣ оуѣченикъ и бжѣтѣвнѣхъ апѣль
Тѣ же из неж въсѣавѣишѣизрѣннѣ.
Сгда къ ис тебе рожѣшомѣ.

Тя може да се прочете като типичното съкращение $\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Е}} < \overline{\text{СВАТ}}\overline{\text{ТЫ}}\overline{\text{Е}}$, а ако се отчита поддържащата буква - като $\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Ы}}\overline{\text{Е}}$. Следващата група инициали също дава позната звателна форма: $\overline{\text{Д}}\overline{\text{В}}\overline{\text{У}}$, типична за обръщенията към Богородица, което съответства на смисъла на текста, който е посветен на божията майка (Успение Богородично). Двете групи могат да се свържат и ще се получи следната фраза: $\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Ы}}\overline{\text{Е}} \overline{\text{Д}}\overline{\text{В}}\overline{\text{У}}$. В такъв случай остава да се разшифрова само първата група стихирни, чиито инициали съставят групата $\overline{\text{Б}}\overline{\text{Ж}}\overline{\text{Т}}$. Те са често съкращение на думи от семантичното гнездо на **БОЖЕСТВО**. Ако авторът на акротекста се е опитал да изобрази някоя от подобните думи, то дължината ѝ би го принудила да използва и други похвати. Предполагам, че той е употребил не само акростих, но и мезостих, и телестих, и анаграма, прилагайки блестящо първото правило за употреба на мезостиха и завършвайки с телестиха в края на тропара. В този случай думата би трябвало да се прочете: $\overline{\text{Б}}\overline{\text{О}}\overline{\text{Ж}}\overline{\text{Е}}\overline{\text{С}}\overline{\text{Т}}\overline{\text{В}}\overline{\text{Е}}\overline{\text{Н}}\overline{\text{А}}$ (подчертавам използваните елементи в цитирания по-долу текст).

Последна загадка е инициалът на славата $\overline{\text{П}}$, който не може да се свърже с предходната дума. Вариант обаче може да се получи чрез свързването му с втората дума, с която инициалът ще образува позната форма $\overline{\text{П}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{Ѣ}}\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Ы}}\overline{\text{Е}}$ (подчертавам използваните елементи в цитирания по-долу текст).

В такъв случай цялата фраза от песнопенията преди канона ще образуват трафаретното обръщение към Богородица: $\overline{\text{Б}}\overline{\text{Ж}}\overline{\text{Т}}\overline{\text{В}}\overline{\text{Н}}\overline{\text{А}} \overline{\text{П}}\overline{\text{Р}}\overline{\text{Ѣ}}\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Ы}}\overline{\text{Е}} \overline{\text{Д}}\overline{\text{В}}\overline{\text{У}}$. Публикувам целите текстове като подчертавам случаите на мезостих, телестих и анаграма:

$\overline{\text{М}}\overline{\text{Ц}}\overline{\text{А}} \overline{\text{т}}\overline{\text{о}}\overline{\text{ж}}\overline{\text{ѣ}}$, $\overline{\text{Г}}\overline{\text{Е}}$ • $\overline{\text{о}}\overline{\text{у}}\overline{\text{сп}}\overline{\text{ѣ}}\overline{\text{н}}\overline{\text{і}}\overline{\text{е}}$ $\overline{\text{п}}\overline{\text{р}}\overline{\text{Ѣ}}\overline{\text{СТ}}\overline{\text{Ы}}\overline{\text{А}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{л}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ч}}\overline{\text{ц}}\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{н}}\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{ш}}\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{Б}}\overline{\text{Ц}}\overline{\text{Ж}}$ •,

л.72об **Бесъмѣртнымъ**
 $\overline{\text{о}}\overline{\text{у}}\overline{\text{сп}}\overline{\text{ѣ}}\overline{\text{н}}\overline{\text{і}}\overline{\text{е}}\overline{\text{м}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{Б}}\overline{\text{Ж}}\overline{\text{І}}$ $\overline{\text{Ж}}$ $\overline{\text{м}}\overline{\text{т}}\overline{\text{р}}\overline{\text{ь}}$ • $\overline{\text{а}}\overline{\text{г}}\overline{\text{г}}\overline{\text{л}}\overline{\text{ь}}\overline{\text{с}}\overline{\text{к}}\overline{\text{ы}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{с}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{о}}\overline{\text{р}}\overline{\text{ь}}$
 $\overline{\text{р}}\overline{\text{а}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{у}}$ $\overline{\text{е}}\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{с}}\overline{\text{а}}$ • $\overline{\text{с}}\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{л}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{ц}}$ $\overline{\text{и}}$ • $\overline{\text{в}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{ш}}\overline{\text{е}}\overline{\text{н}}\overline{\text{т}}\overline{\text{ѣ}}$
 $\overline{\text{л}}\overline{\text{е}}\overline{\text{х}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ч}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{ы}}$ $\overline{\text{х}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{л}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{с}}\overline{\text{а}}$ • $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{к}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{п}}\overline{\text{р}}\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{ю}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{е}}$
 $\overline{\text{б}}\overline{\text{н}}\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{м}}\overline{\text{ѹ}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{п}}\overline{\text{р}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{х}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{д}}$ • $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{б}}\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{р}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{д}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{ѣ}}$
 $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{в}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ч}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{л}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{е}}$;• **Ж** $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{з}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{ы}}$ $\overline{\text{ш}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{ѣ}}$
 $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{л}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{ц}}$ $\overline{\text{и}}$, $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{л}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{є}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{и}}$ • $\overline{\text{Б}}$ $\overline{\text{Г}}$ $\overline{\text{О}}$ $\overline{\text{Р}}$ $\overline{\text{О}}$ $\overline{\text{Д}}$ $\overline{\text{И}}$ $\overline{\text{Ч}}$ $\overline{\text{Н}}$ $\overline{\text{О}}$ $\overline{\text{В}}$ $\overline{\text{Н}}$ $\overline{\text{І}}$ $\overline{\text{Ц}}$ $\overline{\text{Е}}$
 $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{ел}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{ц}}$ $\overline{\text{е}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{р}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{к}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{ц}}$ $\overline{\text{е}}$ • $\overline{\text{Д}}$ $\overline{\text{В}}$ $\overline{\text{Ѣ}}$ $\overline{\text{С}}$ $\overline{\text{Т}}$ $\overline{\text{Ы}}$ $\overline{\text{Е}}$ $\overline{\text{ц}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{е}}$ •
 $\overline{\text{Х}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{р}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{ш}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{х}}$ $\overline{\text{ж}}$ $\overline{\text{и}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{ь}}$ • $\overline{\text{Б}}$ $\overline{\text{Л}}$ $\overline{\text{Г}}$ $\overline{\text{О}}$ $\overline{\text{В}}$ $\overline{\text{Ѣ}}$ $\overline{\text{Н}}$ $\overline{\text{І}}$ $\overline{\text{Ц}}$ $\overline{\text{Е}}$
 $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{п}}\overline{\text{р}}\overline{\text{ѣ}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{х}}$ $\overline{\text{ж}}$ • $\overline{\text{а}}$ $\overline{\text{п}}$ $\overline{\text{л}}$ $\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{к}}$ $\overline{\text{ы}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{і}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{в}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{р}}$ $\overline{\text{ь}}$ • $\overline{\text{ч}}$ $\overline{\text{ь}}$ $\overline{\text{с}}$ $\overline{\text{т}}$ $\overline{\text{н}}$ $\overline{\text{о}}$ $\overline{\text{—}}$

мѸ ти погрѣвенію б̄гоневѣстнаа ;•

л. 73

Твоимъ исходнымъ п̄внїемъ и нагровнымъ• въз-
дѸхъ оубо ѡсти са• и възсхожѣнїемъ ти м̄ти б̄а
члколюбца• чюдо страшно, б̄це неискѸсомжѣнаа•
тѣмже вѣрно поклонѣе ти са вѣрнїи• б̄це не-
искаубрачнаа ; сла^б и ннѣ гла^с с̄•

Придѣте въсемирное оупенїе• въсенепорочнымъ
невѣсти празндимъ•

Створь оученикъ и вжѣтвны^х ап̄ль с̄въкоупи са• погрѣвсти

Ты же изъ нежъ в̄сїавыннеизрѣнно• с̄нолѣпно дѸхъ въсечистын•

Сгда къ ис тебе рожѣшомѸ са прѣстави са• съни-
доша^с на ѡблацѣ^х•

Двери небесныа възмѣте са• зраце дверъ вышнѣго•

Въ рожѣствѣ дѣвство съхранила еси• и въ оу-

л.73об

В прѣславное чюдо•

5. КАНОН ЗА ПРОРОК СОФРОНИЙ

За определяне термина на химнографа Стоян огромно значение има открититата акрофразата с подпис в декемврийския миней от XII¹³ век *Канон за пророк Софроний*, който показва, че авторът несъмнено е много по-ранен от това време (показателно е, че и съставът на известните три древни минея - за септември, октомври и ноември, запазени в руски преписи, според откритите в тях автори, отвежда към IX-X век). Типичното южнославянско име на книжовника показва, че канонът не би могъл да е допълнение в текста, направено с преписването на книгата (т.е. в нейната битийност при източните славяни), а е бил изначално там още при съставянето ѝ в България.

¹³ Използвам фототипното издание от 1993 г. - *Gottesdienstmendum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts*. Facsimile der CGADA f. 381, Nr. 96 und 97. Herausgegeben von Hans Rothe und E. M. Vereščagin. Köln-Weimar-Wien (Böhlau), 1993.

Стоян демонстрира своето поетическо майсторство, създавайки усложнен акростих с елементи на тайнопис (заместване на гласна със съгласна¹⁴), включвайки и филигран-фигура. Ето разчетената част от акростиха: **Стоян восхва---м вист пжхва---м...** Най-важният факт е ясно четимото име на книжовника и две енокоренни думи с липсваща част от последната/предпоследната¹⁵ сричка. Ако възприемем първите три думи като част от изречение **Стоян восхва(ли)м вист**, то веднага се набива на очи нескромността на автора, който обявява своята значимост или радостта от някакво признание. Ще рискувам с предположението, че следващата дума трябва да се разчете **пжхва(ла)м(и)**¹⁶. Тя предположително замества **И с Ъ**, подсказвайки, че инициалът на първи тропар в девета песен също трябва да бъде прочетен по този начин (неслучайно двата инициала са на едно тропарно ниво!). В такъв случай последните две думи в акрофразата ще трябва да са **и виста = и виста**. Малко по-рано авторът е изписал **вистъ** чрез **вист**, т.е. и в двата случая неизобразимото чрез инициал **ы** се предава с **и** - това е обичайна практика в славянския акростих, а и в съвременния български език.

Цялата акрофраза в такъв случай трябва да се прочете по следния начин: **Стоян восхва(ли)м вист похва(ла)ми и виста**. От нейния

¹⁴ Абсолютно същия случай се наблюдава в един по-късен акростих на границата на XVII и XVIII век в Русия. В анонимната стихотворна творба *Лествица к небеси*, в главите *Царствие небесное* и *Деветъ блаженств* се наблюдава акрофраза, която А. Панченко определя като "повредена": "Преосвященному митрополиту Иову Великаго Новаграда и Великих Лук небезиаго Иерусалиму блаженство о всем" = "Преосвященному митрополиту Иову Великаго Новаграда и Великих Лук небезиаго Иерусалиму блаженство о всем" - **Панченко А.** Русская стихотворная культура. Ленинград, 1973, с. 204. Особено важна за нас е формата "блаженство", защото тя съдържа буквално същите замени, каквито наблюдаваме в акрофразата от началото на славянската химография: Б = А, В = И! Толкова дълъг период на стихотворна практика и използване на еднаква система предполага извода, че този тип **славянски** тайнопис се е запазил в някакви езотерични кръгове и в случая ние сме само в началото на неговото разгадаване. Вторият важен извод е, че преди да се обяви който и да е акростих за "повреден", трябва да се обмислят всички възможности за неговия адекватен прочит във вида, в който сме го открили. Формата *небезиаго* е представена съобразно два от законите за заместване на буквите в акростишните фрази - **Панайотов В.** Четири закона и едно ограничение. - В: Търново и идеята за християнския универсализъм XII-XV век. Велико Търново, 2011, с. 26-37.

¹⁵ Предпоследни ще бъдат сричките, ако се предположи красловен ер в замисъла на химографа. Липсват две близки звукови поредици - **ли** и **ла**, което също може да се възприема като част от похватите на автора.

¹⁶ Тази дума е единственият проблем, тъй като трябва да се обясни замяната на О с Ж. Това може да стане като се предположи, че **ж** изобразява **ж** по първия закон (за графическата близост), а после **ж** замества **о** по втория закон (за фонетичното сходство) - **Панайотов В.** Четири закона... с. 29-34. Така **Ж = ж = О**. Може да се предположи и друго - че двете букви се заменят в криптографската акросистема подобно на Б = А и В = И. В този случай ще сме открили още една двойка от тайнописа.

смисъл произлизат (и се обясняват) и множеството на прилаганите похвати - именно чрез тях авторът се е опитал да направи акрофразата си достатъчно трудно четима, че почти да не се разбере смисъла ѝ, да я направи едва ли не предназначена единствено за него самия, съобщаваща за едно лично удовлетворение - огласената от други похвала.

Ще изброя още веднъж нестандартните похвати: обратно акрочетене (от богородичните към ирмосите) в песен 1, 6 и 8, рядко употребима тайнописна система, комбиниране на акрофрза и филигран-фигура (евентуално филигран-инициал), използване само на половината от богородичните тропари (асиметричен акромодел), включване на всички инициали от нивото на ирмосите (похват, заимстван от византийския акростих и почти нетипичен за славянския).

Ще посоча началата на тропарите и ирмосите (по РГАДА № 96 и 97), образуващи акрофразата:

- С** – Свѣтлыми лоучами • всю землю осыавъ сьльнце •
Т – Тебе молимъ пророче вси • божию престоиацие соудицию •
О – Органъ божьствьныи • въмѣстителнь божьаго доуха •
Ю – Юко по сѣхъ • ; •
Н – Нѣсть сѣта іако • ; •
- В** – Все вида іако богъ • боудуциимъ разоумъ •
О – Оукрѣплъ блажене оума • благочьстькьмъ
С – Се тебе вси роди блажать вѣрно •
Х – Хъ мнѣ сила • ; •
В – Всѣмъ господь намъ іави сѣ • по пророчьствію
А – Благодѣтню озаревакмъ • пронарече глагола •
Л –
И –
М – Маріе пречѣтаіа •
- Б** – Б*немъ свѣто • ; •
И – Из неправды • на добрую дѣтель •
С – Свѣтловав в свою дѣшю •
Т – Твои пришьствѣва цѣрь •
- П** – Прикмаѣ славне зарѣ •

Ж – **Ж**итинскаго •;•

Х – **Х**ладодавцю •;•

В – **В**ъсна памать твоа славне• мирови яко сълнце

А – **Б**ожествнын облакъ ты авль сѧ тоучю богоразоумна

Ла – **П**риглашають пррчѣкаа речениа•

М – **М**ольвьнью пѣснь богови принеси^А• о поющихъ тѧ

И – **В**ѣдавъ¹⁷ сѧ всѣдържителеви• помышлєнниа кго•

И – **И**с пламене •;•

Б – **Б**а члвкомъ не

И – **В**ъ земли кротъкихъ• идеже¹⁸ си ангѣльскы оузрѣ•

Т – **Т**вогю проречениа всесловни• богатьно зъраце

ЇА – **Ю**ко ты николиже радованна бысть•

Разнообразните подписи на Стоян се наблюдават и в други текстове. Вече имах възможността да съобщя за още два варианта: в обратен акростих (по вертикала и хоризонтала) и в хоризантален акростих¹⁹. Ще уговоря втория цитиран по Дерманския старопечатен октоих, защото искам да направя корекция на предложеното четене в предишната ми работа. Навярно от разчетената тогава акрофраза трябва да отпадне разпознатата дума **Тр(ъно)вѡ** (защото творчеството на химнографа Стоян се оказа свързано с Първото българско царство), а на нейно място да се предположи изразът **кв(ѣ)т(а)ми**²⁰ (по-малко вероятно **в тр(и)ми**). По тази логика цялостният

¹⁷ **И** е възможна начална дума на стиха, която, нарушавайки естествения ред в изречението, да се е видяла излишна на по-късните приписвачи и те да са я отстранили. Песенният синтаксис обаче има различни закони от обикновената реч, тъй като се подчинява на мелодиката и акроструктурите.

¹⁸ Възможна първа дума в тропара.

¹⁹ **Панайотов В.** Тайните на средновековните текстове. - Любословие, 11, 2011, с. 25-26.

²⁰ От малобройните споменавания на формата **квѣтъ** в химнографията ми се струва, че в нея се влага смисъла на украса, красив елемент, и връзката ѝ с **цвѣтъ** е малко по-далечна, макар в *Похвала за Климент Римски* да се казва: **Цѣркы же Хѣва имѹци добровонныа цвѣты прѣкы и апѣлы• мѣчны же и ... (Климент Охридски.** Събрани съчинения. Т. 1, София, 1970, с. 293), което се свързва и с другото определение на същите свети личности като **свѣтообразными звѣздами...** (Пак там, с. 292; срвн. и **Георгиевский М.** Новооткриен зборник от XVI век со творба од Климент Охридски. - В: Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и Кирило-Методиевската традиција во Македонија. Скопје, 1988, с. 31).

вид на акрофразата би трябвало да се възприема по следния начин: **Стож**
спиє вѣзѡмъ ? с кв(ѣ)т(а)ми = Стож спиє вѣзѡмъ с кв(ѣ)т(а)ми.
Обвързването на акростиха с везба на цветя ще се окаже общо място в акростишния поетически език, защото то се открива и в творчеството на българската поетеса Зоя.

В настоящия момент се колебае доколко нивото на богородичните трябва да се включи към четенето на акрофразата, защото това ще наложи още корекции на четенето. Творчество на българския химнограф Стоян включва и цикъл за Богородица, но това ще е обект на една следваща работа.

И така, изброените дотук съчинения, съдържащи само подписа на Стоян или акрофразата, включваща неговото име, недвусмислено говорят за съществуването на химнограф с това име от ранния период на славянската култова поезия. Струва ми се, че той е работил близо до времето на Кирилометодиевите ученици.

UNKNOWN SLAVIC HYMNOGRAPH

Veselin Panayotov

The work is dedicated to the hypothesis of the existence of a previously unknown Bulgarian hymnography named Stoyan. His presence in the cult Slavic poetry is determined by its specific acrosignature, and his poetic mastery is realized in complex codes of acrotext.

The term of art Stoyanov settled through works preserved in the December official menaion from the twelfth century, in the tradition of the famous menaion from eleventh century published in the nineteenth century by V. Yagich. This circumstance concerns the work of Stoyan supposedly to the tenth century.

III

ПИСМЕНИ ПАМЕТНИЦИ

И ЛИЧНОСТИ

ОТ ВЕЛИКИ ПРЕСЛАВ

ШЕСТ ЦИТАТА ОТ ЛЕСТВИЦАТА

Уилям Федер (Дирфийлд, САЩ)

В аналекта към въпросите на Псевдо–Анастасий Синайски в глаголическия *Симеонов сборник* (транскрипции И = ркп. Москва ГИМ Син.1034 от 1073 г., изд. Динеков 1991, и И¹ = ркп. С.–Пб. РНБ Кир.–Бел. 5/1582 от XV–XVI в.) и в *Княжия изборник* (К – изд. Федер 2010) намираме шест цитата, взети от преводната *Лествица*¹. Съпоставяме ги с гръцкия текст, с предварителен конструктор на превода (x) и с транскрипции на глаголическата версия **a**² T = ркп. Москва РГБ Ф.304 № 10 от 1334 г. и на глаголическата версия **b**³ T¹ = ркп. Москва РГБ Ф.304 № 155 от XIV в., и подчертаваме четенията, които коментираме:

Симеонов сборник, към Въпрос 2 (И л.33а, И¹ л.66б) → К 9:225-226

26б:49⁴

Ὁ πιστιν μὲν ὀρθὴν κекτῆσθαι λέγων, ἀμαρτίας δὲ διαπραττόμενος, ὁμοίος ἐστὶ
 x нже вѣрѣ оубо правѣ нмѣи са глагола: грѣхѣ же твора: подобьнѣ естѣ
 T нже вѣру оубо праву н|мѣин са глѣть: грѣхѣ же твора: подобенѣ| естѣ
 T¹ нже вѣру праву оубо нмѣиан: грѣхѣ же твора|н подобенѣ е^с
 И нже вѣрѣ правоу нмѣа| са нарнцаѣ грѣхѣ же| дѣлаѣа подобьнѣ не
 И¹ нже вѣрѣ правоу н|мѣа са нарнцаа: грѣхн же н| дѣлаа: подобенѣ естѣ
 К Нже вѣрѣ правѣ нмѣиан себе нарнцаѣтѣ: грѣхѣ же дѣлаѣа: подобьнѣ естѣ
 προσώπω ὀφθαλμοὺς μὴ ἔχοντι. Ὁ πιστιν μὴ ἔχων, καλὰ δὲ ἴσως τινὰ ἐργαζόμενος,
 x лнцоу оѣню не нмѣцоу: нже вѣрѣ не нмѣи: добра же васнѣ каѣа твора:
 T лнцо не нмѣцоу оѣню: д неже вѣрѣ| не нмѣть: добро же нѣкоѣ дѣлаѣеть:
 T¹ лнцоу оѣню не нмѣцоу:| нже вѣру не нмѣиан: добра же нѣкаѣа прнлу|ѣаε^м твора^н

¹ За *Лествицата* в общи черти вж. Г. М. Прохоров в *СКК 2*: 9–17.

² За глаголическата версия **a**, традиционно смятана за отделен превод, вж. Попова 2011. Версията по-скоро е производна от протопревода с похвати на лексико–синтактично поправяне (засягаща ок. 30% от текста), съкращаване (със 7%) и сверка с гръцки препис (като правило води до псевдопоправка). Тя е била използвана за съставяне на преславска компилация за Страстната седмица през 899 г., частично влязла в *Супраслъски сборник*: в него Житието на св. Йоан Синайски (гл. 24) е било подложено на същото редактиране, като гл. 20, 28, 36 (вж. Спасова 2010). Преди 950 г. тя е била използвана за *Изборъ избранъ отъ кнѣигъ Иоана Лѣствичьника*, запазен в ркп. Санкт–Петербург, РНБ Погодин 1032, л. 184–188, един от изворите на *Скалигеров патерик* (изд. Федер 1976–1985), а оттам са почерпани ок. 960 г. два цитата за *Изборника на грешния Йоан* (Д:1–2).

³ За глаголическата версия **b** вж. Федер 2011. Тя е произведена от протопревода с похвати на лексико–синтактично поправяне и сверка с гръцки препис значително по–качествени от **a**.

⁴ Цифрата преди двоеточието сочи глава на *Лествицата*, «b» – втората от добавките към нея, а след двоеточието – подразделението на главата според Лювид 1982 (номерирано от нас). Адресите са заложи в машино–читаеми корпус на *Лествицата*, който може да се поръча от Центъра за средновековни славянски изследвания, RCMSS (<hilandar@osu.edu>).

И лн|цю о҃ню не нмѣиштоу·| а нже вѣрзи не нмын·| нъ добро нѣ҃ѣто твора|
 И¹ лн|цѣ о҃ню не нмѣишѣ·| а нже вѣ|ры не нмын·| но добро нѣ҃ѣто| твора·
 К лнцоу о҃ню не нмѣишоу·: Нже лн вѣрзи не нмѣиан·| нъ добро нѣ҃ѣто твора·
 ὁμοίος ἐστὶ τῷ ὕδωρ ἀντλοῦντι καὶ εἰς πῖθον τετρημένον βάλλοντι.
 х подобьнъ кестъ нже водоу·| ѣреплишцоу·| н въ дьльвь жтѣлж лѣишцоу·
 Т по|добенъ кестъ ѣреплишцему в^оду·| н въ дельвь оутлу лѣицию·
 Т¹ подобенъ є^с ѣреплишцему| водоу н въ ссу^а скрушенъ лѣишцему·:|
 И подобьнъ кестъ нже водоу·| ѣреплиа·| н въ оудоробъ| оутѣлоу лѣжтѣ·:||
 И¹ подобенъ єсн нже| водоу ѣер^плаа·| въ дельвь| оу|тлоу лѣишцѣ·:|
 К подобьнъ кестъ нже водоу·| ѣреплиан·| въ кадъ жтѣлж лѣишцѣ·:

Извън контекста мѣн → оуво е излишно. Нарница И¹ показва, че нарница И (→ нарницаѣтъ К) отразява погрешно четене є → э. Изоляцията на нмѣиштоу И показва, че йотираната основа нмѣи- не принадлежи на превода. Ἰσως → васнь, запазено в ТТ¹ преди гл. 26, тук е отразено единствено в приложението Т¹. Τινά → кма, запазено тук-там в ТТ¹ преди гл. 26, тук е представено само с неопределената частица нѣ-, което показва, че процесът да се обособят неопределените от въпросителните местоимения вече е засегнал глаголическите антиграфи; само Т¹ тука пази множественото число. Написанието лѣжтѣ свидетелства за една от главните трудности при транскрипция от глаголица на кирилица – правилно и последователно да се добавя маркиране на йотация.

Симеонов сборник, към Въпрос 6, И л. 51а-г, И¹ л. 97б-98б

4:10

Μώλωπες γὰρ θριαμβεζόμενοι οὐ προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἀλλ' ἰαθήσονται.
 х ѣзвзи во обанѣишми не оуспѣжтъ на горьшеє· нъ нцѣлѣиштѣ·
 Т ѣзвзи во обанѣишми| не оуспѣиють на горьшеє· но нцѣлѣиштѣ·|
 Т¹ ѣзвзи во вбъ|анѣишми не оуспѣиштѣ на горьшеє но|| нцѣлѣиштѣ·
 И Струпи обавишми| не спѣиштѣ рѣдн на| горьшеє нъ нцѣлѣ|штѣ·
 И¹ С^трѣпн обавишми не спѣиштѣ рѣдн| на горьшеє· но нцѣлѣиштѣ·
 Извън контекста γάρ → во е излишно. В нцѣлѣиштѣ не е маркирана йотация.

23а:3

Οὐδὲν γὰρ οὕτως τοῖς δαίμοσι καὶ τοῖς λογισμοῖς ἰσχύει καθ' ἡμῶν δίδωσιν
 х ннѣтоже во тако вѣсомъ н помъисломъ крѣпостн на нзи даиетъ·
 Т ннѣтоже во снцє вѣсомъ н помъисломъ| крѣпостн на нзи даиетъ·
 Т¹ ннѣтоже во тако вѣсомъ н помъисломъ| крѣпо^с на нзи даиетъ·
 И ннѣтоже во| тако вѣсомъ н помъ|сломъ снлы на ны даиетъ
 И¹ ннѣтоже во тако вѣсо^м· н помъ|сломъ снлы на ны даиетъ·
 ὡς τὸ τούτους ἀνεξαγορεύτους ἐν τῇ καρδίᾳ σιτίζεσθαι καὶ ἀποκρύπτεσθαι.
 х ѣко нже снл ннсповѣданъи въ срьдъци крѣмнтн· н крѣитн·:
 Т ѣкоже въ ср^аци| снмъ ннсповѣданомъ крѣмнтн сн·| н крѣитн сн·
 Т¹ ѣко єже снл не|нсповѣдѣемъи в ср^аци пнтатн н крѣитн·
 И ѣкоже снл нн|сповѣданьма въ| ср^аци крѣмнтн·
 И¹ ѣко^ж| снл ннсповѣдѣемъи въ сѣ|рци крѣмнтн·

4:53

Ψυχὴ ἐξαγόρευσιν ἐννοουμένη, ὡς ὑπὸ χαλινοῦ, ὑπὸ ταύτης κατέχεται μὴ
 x Дочѣ исповѣдъ помышляющѣи: ꙗко оуздѣоѡ отъ неѣа дръжнтъ са не
 T дѣѣа исповѣдъ помышляющѣи: дкѣи оуздѣоѡ вьздѣржнтъ са·
 T¹ дѣѣа исповѣдъ помышляющѣи: ꙗко ѡздѣоѡ ѿ неѣа держнтъ са| не
 И дѣѣа же исповѣданнѣ помышляющѣи дкѣи оуздѣоѡ о|тъ него дръжнма ꙗ|сть не
 И¹ дѣѣа же не|повѣданне добръ помышляющѣи: дкѣи оуздѣоѡ ѿ него дерз|жнма е^с не
 γ ἁμαρτάνειν· τὰ γὰρ ἀνεξαγόρευτα ὡς ἐν σκότει ἀδεῶς λοιπὸν πράττομεν.
 x сьгрѣшатн· ненсповѣданмаѣа бо ꙗко вь тьмѣ бе страха проѡеє творнмъ·
 T ненсповѣданмаѣа бо д|кѣи бо тьмѣ бе страха оубо творнмъ·
 T¹ сьгрѣшатн· ненсповѣданмаѣа бо ꙗко вь тьмѣ безъ страха проѡеє ства|рає^м·
 И сьгрѣшатн· ненсповѣданмаѣа бо| дкѣи вь тьмѣ безъ бо|ѣжнн оуже творн|мъ·
 И¹ сьгрѣшатн· не|нсповѣданмаѣа бо дкѣи бо т'мѣ без' боа^знн оуже творнтъ||

В помышляющѣи, дкѣи и оуздѣоѡ не е маркирана йотация. Свѣрхстарателното написание боа^знн свидетелства за още една трудност при транскрипция от глаголица на кирилица – правилно и последователно да се добавя маркирането на д след ж (Ѧ → жд, вж. и 1:17).

4:61

Μὴ ἀπατῶ, ὧ υἱέ ὑπάκοε Κυρίου, πνεύματι οἰήσεως καὶ ὡς ἐξ ἑτέρου
 x Не прѣльщан са· ѡ сѣне н послѡушннѣе господьнѣ· доухомъ мнѣннѣа· н ꙗко отъ нного
 T Не прѣльщан са О сѣнѣ н послѡушннѣе гѣнѣ· дѣхмъ мнѣннѣа· снрѣ|ѣ ꙗко ѿ нного
 T¹ не прѣльщан ѣ о сѣнѣ н послѡушннѣе гѣнѣ дѣхмъ| мнѣннѣа· н ꙗкоже се ѿ нного
 И да не прѣльщан са о сѣнѣ н послѡшннѣнѣе гѣнѣ дѣхмъ| про|зорьства н дкѣи отъ|| ѡуждеѡ·
 И¹ да не прѣльщан са о сѣнѣ н послѡшннѣнѣе гѣнѣ дѣхмъ| презорьства| н пакы ѿ ѡуждеѡ
 δῆθεν προσώπου τὰ σα πλημμελήματα τῷ διδασκάλῳ ἀπάγγελε· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐκτός
 x снрѣѣѣ лнца· своѣа сьгрѣшеннѣа оуѣнтелю вьзвѣщан· не бо ꙗсть бе
 T лнца· своѣа грѣхѣи оуѣнтелю вьзвѣщаннѣ· не бо ꙗсть бес
 T¹ лнца своѣа прегрѣшеннѣа оуѣнтелю вьзвѣщаннѣ· нн бо е^с безъ
 И снрѣѣѣ лн|ца къ оуѣнтелю своѣа грѣхѣи исповѣданнѣ· не бо ꙗсть лъзѣ бе
 И¹ снрѣѣѣ лнца къ| оуѣнтелю своѣа грѣхн исповѣданнѣ· не бо е^с злѣ бе
 αἰσχύνης αἰσχύνης ἀπαλλαγῆναι. Γύμνου σὸν μάλωπα τῷ ἱατρῷ· εἰπέ καὶ μὴ
 x срама срама гонезнѣтн· обнажаѣа обнажн свон стругѡпъ враѡу· рѣцн н не
 T срама| гонезнѣтн· срама· обнажаѣа обнажн| свон врьдъ враѡу· н не
 T¹ срама срама гонезнѣтн· обнажаѣа обнажн свон стругѡпъ враѡу|| рцн н не
 И стѡудѣа| стыденнѣа гонезнѣтн обнажаѣа обнажн| стругѡпъ враѡу повѣ|дан н не
 И¹ стѡудѣа сты|деннѣа гонзѣ^анѡтн· обнажаѣа обнажн стругѡпъ враѡу· повѣѣж н не
 αἰσχυνθῆς· Ἐμὸν τὸ τραῦμα, πάτερ, ἐμὲ ἢ πληγῆ, ἐξ οἰκείας ῥαθυμίας καὶ οὐκ ἐξ
 x постъдн са· мон стругѡпъ· отъѣе· моѣа ѣзѣа отъ моѣѣа лѣностн· а не отъ
 T постъдн са· мон| стругѡпъ· оѣѣе· моѣа ѣзѣа· ѿ моѣѣа лѣностн· не ѿ
 T¹ посрамн са· мон стругѡпъ· оѣѣе· моѣа ѣзѣа ѿ моѣѣа лѣностн· а не ѿ
 И оустъдн са·| мон ꙗ стругѡпъ· оѣѣе· моѣа ѣзѣа отъ своѣѣа| лѣностн· а не отъ
 И¹ оустъдн са·| мон е^с стругѡпъ· оѣѣе· моѣа ѣзѣа ѿ своѣѣа| лѣностн· а не ѿ

έτέρου προσγενομένη· οὐδεὶς ταύτης αἴτιος, οὐκ ἄνθρωπος, οὐ πνεῦμα, οὐ σῶμα,
 x нного прнбзвзшн· ннкзтоже сен вннннз· нн ѳловѣкз· нн доухз· нн тѣло·
 T нного прнбзвзшн· ннктоже сен| вннннз· нн ѳлкз нн дхз· нн тѣло
 T¹ н|ного прнбзвзшн· ннктоже сен внно|венз· нн ѳлвкз· нн дхз· нн тѣло·
 И н|ного прнбзвзшн· ннкзтоже сен нѣ|сѣ вннннз· нн ѳло|вѣкз нн дхз нн плз|тѣ
 И¹ нного прнбз|вшн· ннѣ'тоже сен есѣ внне|нз· нн ѳлкз нн дхз нн плотѣ|
 οὐ τι ἕτερον, ἀλλ' ἡ ἐμὴ ἀμέλεια.
 x нн нно ѳѣто· нз мога лѣностѣ·
 T нн нно| ннѣтоже· но мога лѣностѣ·
 T¹ нн| нно ѣто· но мога лѣностѣ·
 И нн нно ннѣтоже| нз мога лѣностѣ
 И¹ нн нно ннѣто*· но мога лѣно|сѣ·

Написанията за послоншннѣ без диграфа ѳ свидетелстват за трудността при транскрипция последователно да се добавя ѳ към ѳ (ѳ → ѳѳ). Написанието гонзз^ноути не само е със свѣрхстарателно добавено д, а свидетелства и за трудността при транскрипция правилно и последователно да се въвежда з (старата глаголица е ползвала само ѳ). Разгръщането ѳто → ннѣтоже дава свидетелство за процеса на обособяване на отрицателни от въпросителни местоимения (вж. и 26b:49).

4:62

Γίνου [et habitu corporis] καὶ τῷ εἶδει καὶ τῷ λογισμῷ ὡς κατάδικος ἐπὶ τῇ
 x Бпдн н обзвздемь· н вндомь· н помзисломь ѳко осѳжденнкз ѳ
 T вудн н| обзвздемь· н озрзѳью н помзисломь| акзѳ осѳженнкз· ѳ
 T¹ вудн обзв|демь^м н вндомз н помзисло^м ѳко осѳж'е|ннкз ѳ
 И се вѳ|дн н нравомь н вндз|мь н помысломь· д|кы осѳжденнкз ѳ
 И¹ вндн нраво^м н вндомз н| помысломз акы осѳженнкз| ѳ
 ἔξομολογήσει, εἰς γῆν νενευκῶς καὶ, εἰ δυνατόν, τοὺς τοῦ κριτοῦ καὶ ἱατροῦ πόδας ὡς
 x нсповѣданнн· на землнѳ поннкз· н аѳе моѳьно сѳднннѳ н вразевѣ нозѣ ѳко
 T нсповѣданнн· на зе|млю поннкз· аѳе моѳьно н сѳднннѳ| н вразевѣ нозѣ· акзѳ
 T¹ нсповѣданнн· на землю по|ннкз· н аѳе моѳьно сѳднннѳ н вразевѣ нозн ѳко
 И н|сповѣданнн· на зе|млю поннкз н аѳе| моѳьно то н вразевѣ нозѣ ѳко
 И¹ нсповѣданнн· на землю по|ннкз· н аѳе е' моѳьно то враз'вѣ акы
 τοῦ Χριστοῦ δάκρυσι βρέχων. Ἔθος πολλάκις τοῖς δαίμοσιν ἢ μὴ ἔξομολογεῖσθαι
 x хрнстовѣ слззамн моѳа· обзвздн мзножнцнѳ вѣсомз· нлн не нсповѣдатн са
 T х'вѣ слззамн моѳа· обзвздн многаждз вѣсомз· намз| владгатн· нлн не нсповѣдатн
 T¹ х'вѣ слззамн моѳа· о|бзвздн бо многаждз вѣсомз· нлн не н|сповѣдоватн^с
 И хрнсто|вѣ нозѣ слззамн о|макаа обзвздн бо н| многашьды вѣсомз| нлн не нсповѣдатн| са
 И¹ х'вы нозѣ слззамн о|макаа· обзвздн бо е' многа|цн вѣсо^м· нлн не нсповѣдатн^с
 ἡμᾶς ὑποβάλλειν, ἢ ὡς ἐκ προσώπου ἑτέρου τοῦτο ποιεῖν, ἢ τινὰς ἐπὶ τῇ ἑαυτῶν
 x намз владгатн· нлн ѳко отз лнца нного се творнтн· нлн ннзѳ ѳ своицз
 T са· нлн ѳ| лнца се нного творнтн· нлн ннзѳцз ѳ своицз
 T¹ намз владгаютѣ· нлн ѳко ѳ лнца нного се творнтн· нлн нѣ|кнн^х ѳ свои^х
 И намз поваждатн| нлн отз лнца нного| се творнтн нлн дроу|гыга своимь

И¹ намъ поважатн· нлн ѿ лица| нного сѣтворитн· нлн дꙋоу||гна свонмъ
 ἀμαρτία καταμέμφεσθαι ὡς αἰτίους.
 х грѣсѣхъ похулатн· ꙗко вннънъи·
 Г грѣсѣхъ похулатн· акы вннънъи·
 Г¹ грѣсѣхъ онкарлатн ꙗко повннънъи·
 И грѣхомъ| хоулантн акы вннънъи·
 И¹ грѣхомъ хоулантн| акы вннъны·

В гръцкия текст липсва съответствие за обзѣняемъ, има го обаче в латинския превод на Амвросий Камалдулски (Венеция, 1531 г.), направен от препис, недостъпен за изданието на Радер 1633. Оузъръчнѣ е един от ярките диалектизми, с които се отличава глаголическата версия а. Вндъмъ показва, колко лесно се смесват глаголическите э и ә. Множнѣж, наречието на св. Методиевия превод на *Скитски патерик*, на много места се пази в ГГ¹ и трябва да се предполага за превода на *Лествица* като цяло. Сѣ творитн → сѣтворитн показва, колко лесно се смесват глаголическите э и ә. Преводът εἶς и τίς → ннъ, присъщ на св. Методиевия *Скитски патерик*, е оставил в ГГ¹ само редки следи, но трябва да се предполага за *Лествицата* като цяло. Съответното на свонхъ грѣсѣхъ множествено число е изгубено в гръцкия текст, обаче се пази в св. Амвросиевия латински превод.

4:65 Mt 3:6
 Διὰ τοῦτο καὶ Ἰωάννης ὁ πρόδρομος τὴν ἐξομολόγησιν πρὸ τοῦ βαπτίσματος ἐπέζητει
 х сего радн нванънъ прѣдътеча· нсповѣданнѣ прѣжде крѣщеннѣ прошадше
 Г Тѣмже ноданъ| прдъча· нсповѣданнѣ предъ хрѣщеньемъ прошаше
 Г¹ сего ра^а иванъ| прѣтеча нсповѣданнѣ прежъ· крѣщеньѣ вѣзнсковадше
 И сего дѣла иванъ| прѣжде хрѣщеннѣ| нсповѣданнѣ прошадше
 И¹ сего бо дѣла н онъ| преже крѣщнѣ| нсповѣданнѣ| прошадше
 παρὰ τῶν προσερχομένων, οὐκ αὐτὸς ταύτης δεόμενος, ἀλλὰ τὴν τῶν προσερχομένων
 х отъ прнходацинхъ· не самъ того трѣбуѣ· нъ прнходациннмъ
 Г ѿ прнходацинхъ· не самъ| того трѣбуѣ· но прнходациннмъ
 Г¹ ѿ прнходацинхъ| к немъ не самъ то трѣбуѣ· нъ прнходациннмъ
 И отъ прнходациннхъ нъ не самъ| того трѣбѣ нъ
 И¹ ѿ прнходацинхъ· не самъ того трѣбуѣ· но на
 σωτηρίαν πραγματουόμενος.
 х сѣпасеннѣ сѣдѣловаѣ·
 Г сѣсеньѣ| твора·
 Г¹ спнѣ сѣдѣловаѣ·
 И сѣ|пасеннѣ нмъ прнобрѣтаѣ·
 И¹ спнѣ нмъ прнобрѣтаѣ·

Началното х в хр– ТИ отразява смесването ъ → ѣ. Нъ не И отразява смесването ә ↔ э (двойно четене ꙗә ꙗэ). Требуѣ и прнобрѣтаѣ И¹ показват, че трѣбѣ и прнобрѣтаѣ И отразяват погрешно четене є → э.

4:66

Μὴ θαμβηθῶμεν καὶ μετ' ἐξομολόγησιν πολεμούμενοι· ἄμεινον γὰρ μολυσμοῖς, καὶ
 x Не ѳоуднмъ са· н по нсповѣданнн рать прннемлюще· оуне бо съ помъислзи д
 T не ѳюднмъ са н по нсповѣданнн| рать прннемлюще· лυ'че бо с помъислзи д|
 T¹ не ондн|внм са н по нсповѣданн ратн прннемлю|ще· онне бо с помъшленнн· д
 И да не оужа|санмъ са· н по нсповѣ|даннн рать прнне|млюште оуне бо не|сть братн са съ
 И¹ да| не оужасаε^м са по нсповѣданнн| рать прннемлюще· оуне бо бра|тн са съ
 μη οἰήσει παλαίειν.
 x не съ мнѣнннємъ братн са·
 T не съ мнѣнннємъ братн са·
 T¹ не со мнѣ|ннємъ братн са·
 И нечн|стотамн· д не съ прѣ|зорьствомъ·||
 И¹ нечнстотамн· д не| съ презорьство^м·

Μολυσμοῖς → помъислзи не си съответстват, обаче тъй като за пасажа липсват други свидетелства за *Лествицата* не можем да решим, дали става дума за грешка на протопревода (← λογισμοῖς?), или става дума за случайно съвпадаща поквара (борбата в текста най-често е с помислите) и, следователно, не можем да решим, дали правилното нечнстотамн ИИ¹ е възникнало след сверка.

Симеонов сборник, към Въпрос 8, И л.58г, И¹ л.110–б

26:5

Ἐν τρισὶ τούτοις γενικωτάτοις τρόποις πᾶς πόλεμος δαιμονιώδης ἐν ἡμῖν συμβίσταται,
 x Въ трѣхъ снхъ роднѣншнхъ образѣхъ всака рать бѣсовьска въ насъ състонтъ са·
 T Въ трѣхъ ро|днѣхъ снхъ о|бразѣхъ· вса бѣсо|вьскаа рать в насъ състонтъ са·|
 T¹ Въ трнє^х роднѣншн^х образѣ^х· всака| ра^т бѣсовьскаа в насъ състонт са·
 И Въ трѣхъ снхъ роднн|нхъ образѣхъ· всака| рать въ насъ· бѣсовь|скаа състонтъ са·|
 И¹ Въ трѣхъ снхъ ро^дннхъ образѣ^х| всака ра^т в насъ бѣсовьскаа състонтъ ·
 ἢ ἐξ ἀμελείας, ἢ ἐξ ὑπερηφανίας, ἢ ἐξ φθόνου τῶν δαιμόνων·
 x нлн отъ нероденнн· нлн отъ прѣзорьства· нлн отъ завнстн бѣсовьскнн·
 T нлн ѿ неражанъ· нлн ѿ презорь|ства· нлн ѿ завнстн бѣсовьскнн·|
 T¹ нлн ѿ| нераж^деннн· нлн ѿ презорьства· нлн| ѿ завнстн бѣсовьскнн·
 И нлн отъ лѣностн· нлн отъ прѣзорьства· нлн отъ завнстн бѣ|совьскнн·
 И¹ нлн ѿ лѣностн| нлн ѿ презорьства· нлн ѿ завн|стн бѣсо(←е)вьскнн·

Неродения (по-скоро може би нерода) → неражанъ/нераж^дения показва, колко трудно е било да се отделя неродити на протопревода от не родити/не раждаги.

26:58

Ἔστι παρὰ τοῖς πνευματικοῖς πολλάκις τινὰ εὐτελέστατα πάθη ἐκ Θεοῦ οἰκονομικῶς
 x Сптъ въ доуховьннхъ мзножнцнѣннн хоудѣнша страстн· отъ бога по строю
 T Суть въ дѣвнзг^н| многаждзг· нѣцнн худнн в^редове· ѿ ба на строн
 T¹ Суть въ дѣвнзг^н множнцнєю нѣкннн худѣ||нша стр^дтн· ѿ ба смотрнтелнн
 И сптъ же| въ дѣховьннхъ мз|ногашды нѣкннн| хоудн страстн ѿ ба| по строю

И¹ соу^т же в^з д^хο|вны^хз многажды н^бк^ыа| чоудн стр^тн· ѿ̄ ба по строа
 καταλιπανόμενα, ἵνα δι' εὐτελῶν τινῶν καὶ ἀναμαρτήτων ἑαυτοὺς λίαν
 x оставлиаємз: да чоудз нн^бмн н веззгр^бшьнзи самн са з^бло
 Т ОСТАВΛΙΑЄМН: ДА ЧУДЗИ|МН Н^БКЗИМН· Н ВЕЗГР^БШНЗИМН· САМН| СА З^БЛО
 Т¹ оставлає|мз: іако р^а ч^удзи^х н^бк^зи^хз н веззгр^бшь|нзи^х себе з^бло
 И поставлиає|мы: да чоудымн| т^бмн н везгр^бшь|нынмн самн са з^бло
 И¹ поставлаємн: да χ^δдымн| т^бмн н веззгр^бш^ιнынмн·|| самн са
 καταμεμφομένοι πλοῦτον ἄσυλον ταπεινοφροσύνης κτήσονται.
 x оукараіаѣмѣ: богаѣство неоу^крадомо с^зм^бреном^бдрн^ю с^зтаж^кт^з:
 Т оукараіаѣмѣ: б^аѣѣство неоу^крадомо см^брен^ю прн^об^ращ^ют^ь:|
 Т¹ оукараіаѣмѣ: б^аѣѣство не^крадомо см^нреному^дрн^а стаж^ю^т.
 И кораште: богаѣ|ство неоу^крадомо пр^і||об^раште^мз:|
 И¹ покораіаѣ б^аѣѣство| неоу^крадомо пр^іоб^ращ^е^м:|

Врѣдз е един от ярките диалектизми, с които се отличава глаголическата версия а. По строа И¹ отразява смесването на гласната ю с носовката а (в → є); в И такова смесване няма, защото И ползва буквата ж свободно за оу/ю.

Симеонов сборник, към Въпрос 9, И л.68г, И¹ л.125б

26а:24

Μὴ θαμβοῦ καὶ τοὺς σοὺς προσφιλεῖς ἐχθραίνοντάς σοι θεώμενος· δαϊμόνων γὰρ
 x Не днвн са· н твоа дроуг^з враждоу^ища та внда· б^ѣсовьска во
 Т Не днвн са· н своа дроуг^з вра|жд^ющ^а сн внда· б^ѣсовьстнн во
 Т¹ не| днвн са· є н твоа любовн^нна вражд^ющ^а та зр^а· б^ѣсовьска^а во
 И Не оужасан са н своа| дроуг^з внда· вра||жд^ющ^а себе· б^ѣ|совьснн во
 И¹ Не оуж^асан са своа| др^дгн вндаѣ· враж^ащ^а се|бѣ· б^ѣсовьстнн во
 ἐργαλεία οἱ κουφότεροι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν.
 x с^зс^ддн лег^здншнн· н паѣ же в^з враз^бх^з свонх^з:
 Т с^з|с^ддн лег^здншнн· н паѣ в^з враз^б|х^з свонх^з.
 Т¹ ору^дыа| лег^здншнн· н паѣ же в^з враз^б^х· нх^з:|
 И с^зс^ддн л^гз^цн н паѣ же в^з дроуг^зб^хз свонх^з:
 И¹ с^зс^ддн соу^т л^гцн· па^ѣ же н во др^дз^бх^з свон^х.

В своа И липсва йотация.

Симеонов сборник, към Въпрос 15 (И л.93а–б, И¹ л.161–б) → К 9:99–100

1:17 I Тим 6:8

Ἦκουσά τινῶν ἐν κόσμῳ ἀμελῶς διακειμένων, εἰρηκότων πρὸς με· Πῶς
 x Слзш^ах^з ннзи в^з мнр^ѣ неродн^ѣ жнв^ща· рек^ша к^з м^нѣ· како
 Т О мнр^ѣск^зх^з· слзш^ах^з н^ѣк^зна в^з мнр^ѣ неродн^ѣ(←о)| ж^зв^ща· рек^шем^з ко мн^ѣ· како
 Т¹ слзш^а^х н^ѣк^зна в^з мнр^ѣ нер^а^ѣ жнво^ща· рек^ша| ко мн^ѣ· како
 И слзш^ах^з н^ѣк^зна| мнр^ѣск^зна л^ѣннво| жнво^ща г^лав^ша| к^з м^нѣ· како
 И¹ слыш^а^х н^ѣк^зна мнр^ѣск^зна л^ѣн^ѣ жнв^ша· н г^лав^шен ко м^нѣ· како н
 К слзш^ах^з н^ѣк^зна мнр^ѣск^зна л^ѣн^ѣ жнв^ща· н глаголав^ша к^з м^нѣ· како
 δυνάμεθα ὁμοζύγω συζώντες καὶ δημοσίαις φροντίσι περιεείμενοι τὸν μοναδικὸν βίον

X можемъ съ женоѣ жнвѣще: н мнрьскомъ попеуеннемъ подълежаще: нноуьское жнтне
 T можемъ съ женою жнвуще: н о мнрьскъѣ потребахъ прилежаще: уьрнеуьское жнтне
 T¹ можемъ съ женами жнвѣще: н мнрьскъимъ попеуеннемъ по^алежаще: нноуьское жнтне
 И може|мъ съ подроужьемъ| жнвоуште н въ печд|льхъ соуште урьньуь|скъи жнтн
 И¹ мо*тѣ|| съ подроужьемъ жнвоуще во печд|льхъ соуще урьньуь|скъи жнтн
 K можемъ съ подроужнемъ жнвѣще: н въ печд|льхъ сѣще: урьньскъи жнтн:
 μετελθειν; πρὸς οὓς ἀπεκρίθημεν· Πάντα ὅσα δύνασθε ποιεῖν ἀγαθὰ, ποιήσατε·
 X съхранитн къ ннмъже отъвѣщахомъ: всѣ еанко можете блага творитн сътворите
 T схранитн к ннмъже ѡвѣща|хомъ: все еанко можете добра створи|тн: створите
 T¹ схранитн| к ннмъже ѡвѣща^х: все еанко може|те творитн блага творит
 И къ нн|мъже отъвѣштахомъ: в'се еанкоже мо|жете блого творити| сътворите
 И¹ к нн^мже| н ѡвѣщахомъ в'се еанкоже можете| блого творити сътворите
 K Къ ннмъже отъвѣщахомъ: все еанко можете благо сътворитн: сътворите
 μηδένα λοιδορήσατε· μηδένα κλέψητε· μηδενὶ ψεύσησθε· μηδενὸς
 X нногоже оукорите нногоже окрадѣте: ннкомоу же сълзѣте: нн надъ цѣмъже
 T нногоже не оукорите| нногоже не оукрадите: ннкомоу же не солзѣте: нн надъ кѣмъже
 T¹ нногоже оу|корите: нногоже окраднте: нногоже| солжте: нн надъ кнмъже
 И нного|же не оклеветѣте:| нногоже не окрадн|те: ннкомѣже лз|жѣте: нногоже| не
 И¹ нного|гоже не оклеветете: нногоже не о|крадете: ннкомѣ* не лз|жѣте: нногоже| не
 K нногоже не оклеветанте: нногоже не окрадѣте: ннкомоу же не лзѣте: оубогадо не
 κατεπερθῆτε· μηδένα μισήσητε· τῶν συνάξεων μὴ
 X вьзвѣсите са: нногоже вьзненавндите: съвранны не
 T не| вьзвѣсите са: нногоже вьзнена|вндите: съхоженья
 T¹ вьзносѣте са:| нногоже вьзненавндите: съвранны не
 И прѣзрнте: ннок^о|гоже ненавндите: блд|да са вьздържнте:| црквнзньхъ съборъ| не
 И¹ презрнте: ннок^о* ненавндите: блсуда са вьздржнте: црквнз^х съборъ не
 K прѣзрнте: нногоже не ненавндите: блда са вьздържнте: црквнзньхъ съборъ не
 χωρίζησθε· τοῖς δεομένοις συμπαθήσατε· μηδένα σκανδαλίσητε· ἀλλοτρίᾳ μερίδι μὴ
 X отълѣднте са: трѣвоуѣцинимъ данте: нногоже съблазните: цоуждн ѣстн не
 T ѡлуѣднте са:| просацинимъ данте: нногоже събла|зните: къ ѣюжен ѣстн не
 T¹ ѡлуѣднте са:| тревуюцинимъ подд|ванте: нногоже съблазните: к тужде|н ѣстн не
 И отълѣднте са: не|моштнзья мнлоу|нте: нногоже не събла|зните: штѣжен ѣстн не
 И¹ ѡлуѣднте са:| немошнзья мнлоу|нте: ннок^о* не съблаз^нните:| ѣюжен ѣстн не
 K отълѣднте са:| немошнзья мнлоу|нте: нногоже не съблазните: ѣоуждѣн ѣдн не
 προσεγγίσητε· καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις τῶν γυναικῶν ὑμῶν· ἐὰν οὕτως ποιήσητε,
 X привлнжднте са: н доволнн бѣдѣте оуроку женъ вашнхъ: аще тако сътворите:
 T привлнжд|нте са: н доволнн буднте оуроку женъ вл|шнхъ: аще тако створите
 T¹ привлнжднте са: н доволнн боудете оуроку женъ вашн^х: н аще снце ство|рите
 И привлнжднте са: н| довлннн боудете оуро|ку женъ вашнхъ аще| тако створите
 И¹ привлнж^днте са:| н доволнн боуде^т оуроку женъ вашн^х| аще тако сътворите
 K привлнжднте са: н довлннн бѣдѣте оуроку вашннн: аще тако творите
 οὐ μακρὰν ἔσεσθε τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.
 X не далече бѣдете цѣсарствнн небеснннго:

Т не далече вудете| црѣва нбснаго·
 Т¹ не далече воу^ате црѣтва нбснаго·|
 И не да|лече воудете црѣствн|а небесьскааго·|
 И¹ не далече н| воудете црѣтвѣа нбснаго·|
 К не далече вѣдете цѣсарьствна божна·:

Рекъшемъ Т отразява смесване на носовка с гласна + м, породено от вътрешния диктант. Мо^жтъ И¹ отразява смесване на м и т (ѣѣ → ѣѣ във висящата глаголица). Само Т¹ пази множественото число въста ѣлнка и влага (вж. и 26b:49). Оукраднтѣ Т отразява смесването на о и оу (ѣ → ѣ). Συμπαθήσατε → данте не си съответстват и съчетанието с дателния падеж трѣвоуѣщннмъ сочи вероятна грешка на протопревода; правилното мноуѣнтѣ ИИ¹ изглежда е възникнало след сверка, но тогава за δεομένοις → немоуѣннѣа е избрано неподходящо съответствие. Свърхстарателното написание прнѣлнж^антѣ свидетелства за трудността правилно и последователно да се добавя маркирането на д след ж (ѣ → жд, вж. и 4:53). В вашнмн виждаме, колко лесно се смесват χ и м (ѣѣ → ѣѣ).

Княжсий изборник 9:18-21

22:28 1 Цар 2:30, Лк 6:26

Ἔστι δόξα ἐκ Κυρίου προσγυνομένη· Τοῦς γὰρ δοξάζοντάς με δοξάσω, φησὶν·

χ Кѣтъ слава отъ господа прѣвзиваѣщнн· славацааа во ма· рече· прославлѣ·

Т Кѣтъ слава ѡ гѣ прнѣвзиваѣщнн· славацаа|а во ма рече прославлѣ·

Т¹ Кѣтъ слава ѡ гѣ прѣвзиваѣщнн· просла|влѣѣщнннн во ма рѣ прославлѣ·

К Кѣтъ слава отъ господа бога прѣвзиваѣщнннн· Славацааа во ма рече· прославлѣ·:

καὶ ἔστιν ἐκ διαβολικῆς παρασκευῆς ἐπακολούθουσα· Οὐαὶ γὰρ, φησὶν,

χ н кѣтъ отъ днаволаа строенна вѣслѣдоуѣщнн· горе· во рече·

Т н кѣтъ ѡ дыволаа състроенаа· вѣслѣдоуѣщнн· горе во рѣ|

Т¹ н кѣтъ| ѡ днаволаа строенна послѣдѣѣщнннн горе во рѣ

К Н кѣтъ отъ сотоньскааго строенна· вѣслѣдѣствоуѣщнннн вѣ нннн· W горе· во рече·

ὅταν καλῶς ἡμᾶς εἴπωσι πάντες οἱ ἄνθρωποι.

χ взнѣгда добрѣ вамъ рекжтъ въсн чловѣцн·

Т кѣгда добро рекутъ вамъ всн члѣвцн·

Т¹ кѣгда добрѣ рекѣтъ о ва^а| всн члѣвцн

К кѣгда добро вамъ рекжтъ въсн чловѣцн·

Взнѣгда, по—добре запазено в Т¹ отколкото в Т, е присъщо на св. Методиевия *Скитски патерик* и трябва да се смята за дума на протопрвода на *Лествица*.

От съпоставката излиза, че съставителите на *Симеоновия сборник* не са превеждали гръцкия текст изцяло, а за аналекта към въпросите са ползвали и готови славянски преводи, в нашия случай *Лествица*. Такива заимствания са пълноценни свидетелства за историята на изворния текст, ако успеем да определим, на какви промени са били подложени. В шестте разгледани цитата се наблюдават следните похвати на поправка и сверка (адресите са по *Лествица*):

26b:49

Лексически замени глаголатн → нарнцатн и творнтн → д'ѡлатн, лексическа замяна + замяна на числото добра кѡла → добро нѣч'ѡто, пропуск васнѣ, псевдопоправка на падежа и числото ѡрѡплѣщюу → ѡрѡпла и лѡищюу → лѡиштѣ.

4:10

Сверка прокѡψουσιv → спѡиштѣ прѣдн (← оуспѡиштѣ).

23a:3

Лексическа замяна крѡпостѣ → снал, пропуск крѡитн, псевдопоправки ѡко ѡже → ѡкоже и ненсповѣданѣи → ненсповѣдаѣемѣи (вж. и 4:53).

4:53

Лексическа замяна прочеѣ → оуже, морфологични замени дрѣжнтѣ са → дрѣжнма ѡстѣ и нсповѣдѣ → нсповѣданнѣ с поправен род неѡ → неѡ, добавяне доуша + же, псевдопоправка ненсповѣдаѣемаѡ → ненсповѣданмаѡ (вж. и 23a:3).

4:61

Лексически замени мѡнѡннѣ → прѣзорѣство (вж. и 4:66), нного → ѡуждеѡ, сѣгрѣшеннѣ → грѣхѣ, вѣзвѣщатн → нсповѣдатн, срамѣ → стоудѣ и стѣденнѣ, рещн → повѣдѣтн (повѣдатн), мон → свон (вж. и 26a:24), и тѣло → плѣтѣ, морфологични замени постѣдѣтн → оустѣдѣтн и ѡто → ннѡтоже, добавяне на да към повелително наклонение (вж. и 4:65) и ѡстѣ + лѣзѣ, пропуск свон.

4:62

Лексически замени обѡичан → нравѣ, мѡчнтн → омакатн, и вѣлагатн → повеждатн, морфологични замени мѡножнѣѣ → мѡногашѣдѣи (вж. и 26:58) и похѡлатн → хѡлантн, добавяне хрнстовѣ + нозѣ и обѡичан + во ѡстѣ.

4:65

Лексическа замяна радн → дѡла, морфологична замяна прнхѡдащннмѣи → нмѣи, пропуск прѣдѣтѣѡ.

4:66

Лексически замени ѡуднтн → оужасатн (вж. и 26a:24) и мѡнѡннѣ → прѣзорѣство (вж. и 4:61), добавяне на да към повелително наклонение (вж. и 4:61).

26:5

Морфологична замяна родѡнѡнннхѣ → родѡнѡнхѣ (вж. и 26a:24).

26:58

Лексическа замяна сѣтажатн → прноврѣстн, морфологични замени мѡножнѣѣ → мѡногашѣдѣи (вж. и 4:62) и оукарѡатн → корнтн, добавяне сѣтѣ + же (вж. и 4:53), пропуск сѣмѡренѡмѣдрнѡ, псевдопоправка оставѡдаѣемѣи → поставѡдаѣемѣи.

26а:24

Лескическа замяна днвнтн → оужасатн (вж. и 4:66), морфологични замени твоа → своа и льгъданшнн → льгъцн (вж. и 26:5), псевдопоправка вразъхъ → дрюузъхъ поради смесването ѿ → ѡ.

1:17

Сверка сувлаѳѳате → мнлоунте (← данте), лексически замени нероднвѳ → лѳнь, рещн → глаголатн, жена → подроужне и оукоортн → оклеветатн, морфологични замени вѳ мнрѳ → мнрѳскъѳа, вѳса ѳанка владга → вѳсе ѳанко владгоѳ, нн надѳ цѳъмъже → ннкогоже, сѳлзгатн → лзгатн, вѳзненавндѳтн → ненавндѳтн, добавяния ннкогоже + не и влѳда са вѳздъръжнтѳ, съкращения мнрѳскомъ попеченнемъ подълежаще → вѳ печальхъ сѳще и нночѳскоѳе жнтне сѳхраннтн → чрѳньчѳскъѳе жнтн, псевдопоправка трѳвоуѳан → немоцѳнъѳн.

22:28

Лескическа замяна днѳволь → сотонѳскъѳн, морфологична замяна вѳслѳдоуѳѳнн → вѳслѳдѳствоуѳѳнн, добавяния господа + бога, вѳ ннѳ и ѿ.

Освен разгледаните промени *Симеонов сборник* отпреди 972 г. и *Княжий изборник* откъм 930 г. са верни свидетелства на *Лествица* по версията **в** (липсват ярките диалектизми на версията **а**). Заедно с изваденото от версията **а** и поправено преди 899 г. *Житие* на св. Йоан Синайски, заимствано по-късно от *Супрасълския сборник* (изд. Заимов 1982–1983, гл. 24), те дават най-старите свидетелства за славянския превод.

ЛИТЕРАТУРА:

- Динев П. 1991: *Динев П.* (ред.). Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). 1991, Т. 1–2. София
- Заимов 1982–1983: *Заимов Й., М. Капалдо.* Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1–2. София, 1982–1983
- Лювид 1982: *Luibheid C., N. V. Russell.* The Ladder of Divine Ascent. New York, 1982
- Попова, Татьяна Г. 2011: *Попова Т. Г.* Лествица. ***. Северодвинск, 2011
- Радер 1633: *Rader M.* S. Patris Joannis Climaci opera omnia. Paris, repr. PG 88. 1633
- СКК: Словарь книжников и книжности Древней Руси. 1–3. Ленинград, 1987 – Санкт Петербург, 1998
- Спасова 2010: *Спасова М., W. R. Veder.* Copying, Copy-Editing, Editing and Recollating Three Chrysostomian Lenten Homilies in Slavonic. - Polata knigopisnaja, 38, 2010, p. 97–144; предварителна версия: Преписване, поправяне, редактиране и сверка на славянския превод на три Златоустови Великопостни слова. – В: Преславска книжовна школа. Т 9. Шумен, 2007, с. 53–107
- Федер 1976–1985: *Veder W. R.* The Scaliger Paterikon. 1–4. Zug. 1976–1985
- Федер 2010: Княжий изборник за възпитание на канартикин. Т. 1–2. Велико Търново, 2010

Федер 2011: An Omission in the History of Slavic Writing. To Honor the Memory of Horace G. Lunt. Bloomington, 2011, под печат

SIX QUOTATIONS FROM THE SCALA PARADISI

William Veder

The so-called *Florilegium of Tzar Simeon* (И) of before 927 and the *Knjažij Izbornik* (К) of ca. 930 contain a total of six quotations from the Slavonic translation of the *Scala Paradisi*. They are presented in independent transcriptions of the Glagolitic ИИ¹ and К, collated with two independent transcriptions of the Glagolitic *Lestvica* (Т and Т¹). The collation shows that these quotations were not translated anew but selected from version **b** of the extant translation, subject to copy-editing and recollating. Together with the *Vita* of St John of Sinai, taken from version **a** before 899 and later entered into the *Codex Suprasliensis* (ch. 24) these quotations form the earliest available witnesses to the *Lestvica*.

СПЕЦИФИКА НА БОГОСЛОВСКАТА ТЕРМИНОЛОГИЧНА СИСТЕМА В СТАРОБЪЛГАРСКИ ЕЗИК (НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ ЙОАН-ЕКЗАРХОВИЯ ПРЕВОД НА *БОГОСЛОВИЕТО*)

Татяна Илиева (София)

Сред широкия кръг въпроси, проучени от проф. Хр. Трендафилов, се нарежда и този за рецепцията на Йоан-Дамаскиновото „*Богословие*” в средновековната руска книжнина. Изтъкнатият литературовед-медиевист работи по тази проблематика като лектор в Санктпетербургския университет през периода 1991-1995, но се връща към нея и в по-късни етапи от творческата си дейност. Плод на научните му дирения в тази насока са неговата докторска дисертация на тема *Богословие Йоанна Дамаскина в литературата Древней Руси*” (1994), както и редица по-сетнешни публикации¹. Хр. Трендафилов осъществява проучването си на базата на 62 пълни и частични преписа и около 40 фрагмента, които разкриват огромното влияние на „Небеса” върху средновековната руска литература. Неговите изследвания върху славянските преводи на Йоан-Дамаскиновото съчинение „*De fide orthodoxa*” осветляват основни страни на славянската патристика. Важно място сред преводите на този фундаментален теологически трактат у славяните според учения заема Йоан-Екзарховият, тъй като той поставя началото на славянския богословски монолизъм, полагайки основите на славянската рецензия на гръцката патристика и създавайки парадигмата на следващите преводи. Подборът на преведените глави според изследователя представлява своеобразен терминологичен речник по богословие, натурфилософия, антропология и дори по богослужбни ритуали. Създаването на първата славянска философска категориално-понятийна система и терминология е измежду най-големите постижения на Йоан Екзарх в този труд.

Предлаганата статия е опит за изследване спецификата на богословската терминологична система на старобългарския език върху лексикален материал от Йоан-Екзарховия превод на *Богословието* в контекста на поставената в творчеството на юбиляра проблематика.

¹ *Трендафилов Х.* Небеса Иоанна Экзарха как порождающая модель (обзор списков и структура текста). – В: 1100 години Велики Преслав. 2. Шумен, 1995, с. 60-90; *Трендафилов Х.* Переводы „Богословия” Иоанна Дамаскина в русской и славянской филологии. – ТОДРЛ, 51, 1996, с. 659-667; *Трендафилов Хр.* Иоан Экзарх и становление славянского теологического монолизма. – В: Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1998, с. 154-161; *Трендафилов Х.* „Богословие” Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского („Небеса”) и оригинальные произведения древнерусской литературы XI-XVI вв. – В: Преславска книжовна школа. Т. 3. Шумен, 1998, с. 85-118; *Трендафилов Х.* „Небеса Иоанна Экзарха Болгарского и древнерусские духовные центры. – В: Преславска книжовна школа. Т. 4. Шумен, 1999, с. 165-194.

Подобно на всеки друг дял от знанието и терминологията се подчинява на общия възглед за света на дадената епоха, възприема съответния начин на мислене. Оттук произтичат редица нейни исторически обусловени специфики.

В основата на световъзприятието на средновековния човек лежи християнската религия. Духовната култура във всички свои сфери (наука, изкуство, обществено-политически живот) по онова време е била подчинена на тази господстваща тогава форма на обществено съзнание, отличаваща се с единство на миросгледа, чувствата и култа². Цялата сума от налични знания за природата и обществото се възприема през призмата на религиозното съзнание на познаващия субект, основен признак на което е признаването на свръхестественото като причина и цел на всичко съществуващо. Постиженията на човешката мисъл до този момент, хилядолетният натрупан опит се преработват в системата на християнската космогония и космология, антропология и есхатология. Познавателната дейност съществува недиференцирано от религиозната традиция. Ако днес познанието за действителността се гради върху обективен научен анализ на заобикалящия ни свят, по онова време то се е надстройвало върху идеологията на християнството. През Средновековието природознанието и обществознанието, изкуството и политиката, юрисдикцията и философията са били неразграничени от религията и не са съществували като отделни форми на обществено съзнание, като каквито се обособяват впоследствие. Ето защо когато се говори за богословската терминология в средновековния български език, трябва да се уточни, че в тесен смисъл тя включва само системата от понятия на догматическото богословие, установена във вероопределенията на вселенските събори, а в широк обхваща недиференцирани и имплицитно съществуващи в общото ѝ русло терминологичните подсистеми на християнската космогония и космология (\approx природознание), християнската антропология, етика и естетика, божествено право и философия (\approx обществознание). Това все още не са конкретни науки със своя собствена вътрешна организация и понятийна система, а само разни сфери на богопознанието, подчинени на общата богословска понятийна система. И тъй, първата характерна особеност на терминологията през Средновековието е нейният **синкретизъм, т. е. неразчленеността на научното знание** вътре в нея. Настоящото изследване се основава именно на това широко разбиране на богословската терминология в Средновековието, обхващайки в екстенционала на понятието не само собствено догматическите термини, но и целия набор християнска, културна и философска лексика, застъпена в *Небеса*.

Специфика на познавателната дейност

От основното противопоставяне на трансцендентно и иманентно и от примата на трансцендентното над иманентното в средновековния модел на света произтича първостепенната задача на гносеологията през тази епоха –

² Философски речник. София, 1977, с. 505.

проникването зад пределите на видимото в сферата на духовната реалност и нейната отличителна черта – спиритуализмът.

Методологията на спиритуалистичната средновековна гносеология се изгражда върху антиномичната **идея за познаване, постигане на умонепостигаемата и непознаваема трансцедентна причина** – християнското Божество³. Тази идея е определила цялото своеобразие на източнохристиянската система на познанието както на теоретическо, така и на практическо равнище. Върху нея се надстройва най-важната за християнската гносеология антиномия – да познаеш и да видиш Бога е възможно само чрез незнание и невиждане⁴. **Съвършеното незнание е най-висшето знание** за това, което превъзхожда всичко, което е достъпно на познанието. Тук средновековната гносеология достига логическия си завършек. Висше знание се постига чрез отказ от всяко знание, утвърждаването – чрез отрицание. Мястото на спекулативното мислене от елинистическите философски учения заема сферата на мистичния опит, мястото на разума – извънсъзнателната сфера на психиката.

Издигнатата в догмат непознаваемост и непостижимост, а оттук и неописуемост на Бога като първопричина на съществуването дава последователно и всестранно развитие на апофатическата методика в източнохристиянската теология. В света на явленията няма адекватна форма на изразяване на трансцедентната същност на Божеството, следователно не са възможни каквито и да било логически доказателства за нея⁵ и не е мислимо никакво понятийно постигане на тази същност⁶. В езиков план този познавателен подход дава като резултат отрицателната терминология на Божеството (*незъданъ, неъзвратънъ, безвещьствънъ, безвнънъ*)⁷.

Ако системата от неподобни образи в християнската онтология поражда апофазиса като гносеологичен метод, върху системата от подобни образи се изгражда другият основен познавателен способ в богословието – катафазисът с принадлежащите му положителни терминологични определения на трансцедентното (*благодѣнць, благъ, блаженъ*)⁸. Така в развитата до съвършенство структура на езика се съдържа езиковият образ на двуполусния модел на света през Средновековието, построен на основата на бинарните диференциални онтологични признаци на всичко съществуващо⁹.

³ *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie. Freiburg im Br., 1947, S. 60-66; *Meyendorff J.* Op. cit., p. 5.

⁴ *Бичков В. В.* Византийска естетика. (Теоретически проблеми). София, 1983, с. 34.

⁵ PG T. 45, col. 604 A

⁶ *Бичков В. В.* Цит. съч., с.31.

⁷ *Илиева Т.* Богословската терминология в Йоан-Екзарховия превод на Богословието. Дисертация. София, 2006, Т. 2. Речници. (машинопис).

⁸ Пак там.

⁹ *Илиева Т.* Възгледите за езика през Средновековието (върху материал от "Извор на знанието" на Йоан Дамаскин) - В: Пѣние мало Гевргию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. София, 2010, с. 563-578.

Специфика на богословските понятия

Своеобразието на предмета на изразяване и спецификата на познавателната дейност предполагат и **особени форми на отражение** в религиозното познание (не е една поради недиференцираността на разните сфери на богопознанието). Такива са **вероизповедният догмат и моралната норма**, които бидейки плод на богооткровение, разкриват веднъж завинаги абсолютната истина и не се нуждаят от по-нататъшно развитие. По това средновековното религиозно знание се различава от съвременната наука, която борави с научни понятия. И тъй, **богословската терминология е продукт на догматизма като преобладаващ начин на мислене през Средновековието**, който оперира с неизменни понятия и формули без оглед на новите данни на практиката и науката, т. е. основава се на абсолютни, а не на относителни и конкретни истини. Концепт (съдържателна страна) на богословските термини в тесен смисъл са вероопределенията на Вселенските събори или т. нар. догмати на Църквата – богооткровени умозрителни истини, съдържащи в себе си учението за Бога и Неговото отношение към света и човека, пазени, определяни и преподавани от православната Църква като непререкаеми, неизменни и задължителни за всички вярващи правила на вярата. Авторитетност и твърдост на догматите и догматическата терминология се придава от тяхната църковност, т. е. признанието им като такива от Вселенската църква като хранителка и тълкувателка на божественото откровение¹⁰.

Догматите са максимално възможно понятиенно изразяване на богооткровените истини, скрити в митологична форма в Библията. При тях се наблюдава съзнателно целенасочено преодоляване на знаково равнище на митологичната многозначност. Целта е догматическата формула да се възприеме като някаква теологическа аксиома, т. е. да не възбужда никакви мисловни процеси, насочени към логическото ѝ доказване и осмисляне, и същевременно да съдържа в себе си потенциално целия сбор от абсолютни знания – “богооткровени истини” на Писанието. Организирант се структурни връзки на тези крайно проверени еднозначни термини по принципите на логическото противоречие вътре в самите догматически формулировки, т. е. стига се до антиномичност на догмата¹¹.

Съществените признаци на догматическите понятия предопределят и спецификата на значението на догматическите терминологични единици. Ако понятията за обективно съществуващото са форма на отразяване на иманентното в мисленето и инструмент за познаване същността на явленията и обобщаване на техните съществени страни и признаци, то догматическите понятия – десигнати на богословските термини, са форма на отразяване на трансцендентното в мисленето, инструмент за познаване явленията на принципно непознаваемата Божия същност и обобщаване на нейните диференциални признаци. Понятията за иманентните неща са продукт на

¹⁰ *Коев Т., Д. Киров.* Кратка богословска енциклопедия. София, 1993, с. 83.

¹¹ *Бичков В. В.* Цит. съч., с. 29.

исторически развиващото се човешко познание, което, като се издига от пониско към по-високо стъпало, резюмира въз основа на практиката добитите резултати във все по-дълбоки понятия, усъвършенства, уточнява старите и формулира нови понятия. Тези понятия не са статични, не са окончателни, не са абсолютни, а се намират в състояние на развитие, на изменение, прогресирайки към все по-адекватно отразяване на действителността¹². Напротив, догматическите понятия, с които оперира богопознанието, са продукт на богооткровение, те са веднъж завинаги дадени в пълнота и не се развиват. Понятията за нещата се образуват, като към тях се преминава от сетивните форми на отражение, което е сложен процес, включващ такива прийоми на познанието като анализ, синтез, абстракция и различните форми на умозаключение. Догматическите понятия са резултат на съзерцание под наитието на Св. Дух, съзерцание, боговдъхновено, неопосредено от логическото мислене и сетивния опит, мислено (ноуменално) възприемане на трансцендентното като форма на свръхразумно мистично познание чрез вяра, която се явява **своеобразна априорна предпоставка на знанието**, признаваща без доказателства изначално Бога за действително съществуващ и определяща с това цялата по-нататъшна познавателна дейност¹³.

Специфика на термина като езиков знак в старобългарската терминология

За разлика от думата, която може да бъде полисемантична и в определен контекст да се реализира чрез едно от възможните ѝ значения, значението на термина е безусловно, независимо от контекста и при това единствено възможно за съответната терминологична единица. Когато в процеса на езиковото развитие терминът получава и някои други значения или започват да се появяват негови синоними, настъпва пълна или частична детерминологизация. Тази **моносемичност** на термините в съвременната наука за езика се определя като най-характерното и най-същественото им качество. Тя предполага унификация – привеждане към еднообразие, към единна норма и единна форма; както и отстраняване на неоправданото многообразие и вариране на езиковите изрази с цел термините да отговарят на необходимостта да служат като средство за еднозначно назоваване на специални понятия. Явленията многозначност и синонимичност са противоположани при съвременната терминология.

В терминологичната лексика на старобългарски език еднозначни са само догматическите термини, изковани на вселенските събори¹⁴. Нещо повече. Докато научният термин е еднозначен, но само в определен отрязък от време (в диахрония той губи своята еднозначност поради развитието на

¹² Философски речник..., с. 462-463.

¹³ *Позов А.* Основы христианской философии, ч. I. Теория познания (Гносеология). Мадрид, 1970, с. 122.

¹⁴ Вж. по въпроса *Спаский А. А.* История догматических движений. Т. I. Сергиев Посад, 1906; *Лебедев О. П.* Вселенские соборы IV и V веков. Санкт Петербург, 1904.

научното знание), то догматическият термин, напротив, е еднозначен и в пространство-времето (срв. богородѣца, възкръсеннѣ, єдностѣпнѣ, єдностѣпнѣ)¹⁵. Вярата утвърждава догматите като неизменни истини, които не подлежат на критика и са задължителни за всички вярващи. Богопознанието се възприема не като процес на постепенно овладяване, а като даденост, установена в Свещеното Писание, Свещеното Предание и вярата.

При останалите специални думи в терминологичния пласт на стария език, които не са възникнали вследствие на колективна договореност, полисемията е напълно допустима. Касае се за терминологизувани общоупотребими думи, които запазват неприсъща за съвременната терминология **многозначност**. Така сложилата се полисемия е историческо явление, резултат от обогатяването на човешкия опит и развитието на културните езици. Например:

храмъ (2) – 1. общоупотр. Сграда, здание, = грц. οἶκος: сътворѣн ~ 75а; 2. култ.-рит. Храм – особено, отличаващо се от другите сгради, здание, посветено на Бога и предназначено за извършване на обществено богослужение в него, = грц. ταμειῖον: храмн вожнн 293а¹⁶.

Вж. още хотѣннѣ, чнсма, чѣудѣ, явлѣннѣ, єдннѣ и др.¹⁷

Друга специфична особеност на термините в старобългарски език, тясно свързана с предходната, е **контекстуалната зависимост на терминологичното им значение**. Тази особеност произтича от факта, че тези знаци не се създават изкуствено конвенционално, а възникват стихийно в речта, като разширяване семантиката на съществуващите в езика думи. Полисемията се реализира в конкретния контекст, тъй като всяко ново значение е всъщност резултат от поставяне на думата в ново словесно обкръжение, в което употребата ѝ постепенно се утвърждава¹⁸. Практиката на преводачите и авторите от X-XI в. да използват като обозначения на специални богословски понятия многозначни общоупотребими думи, чиято собствено терминологична семантика в дадения случай само контекстът позволява да бъде установена, се явява закономерен исторически етап от развитието на старобългарската терминологична система.

Например:

сътворѣннѣ (113) – I. общоупотр. 1. Направя, извърша, = грц. ποιέω, πράττω, ἐργάζομαι: нн доброты нн зълн дѣша сътворѣн вес плѣтн 346а; чѣудьно чѣто сътворѣннѣ 208а || изработя, произведа: нлн не нмать властн скоудѣльннѣ

¹⁵ Илиева Т. Богословската терминология в Йоан-Екзарховия превод на Богословието. Дисертация...

¹⁶ Приведените от приложенията към цитираната в бел. 15 дисертация речникови статии съдържат: заглавна единица, честота на думата, индикация за принадлежността ѝ към общоупотребимата лексика или към терминологичния пласт с уточнение на подсистемата (вж. списък на съкращенията), гръцки съответствия и илюстративни примери със сигнация (правописът на примерите и сигнацията са по цитираното издание на Л. Садник).

¹⁷ Пак там.

¹⁸ Георгиев С., Р. Русинов. Учебник по лексикология на българския език. София, 1979, с 80.

БЪРЪНЪНЪИ ꙗ ꙗдннго сѣгрѣза сѣтворнтн вѣз на ѹсть ѡдѣ, вѣз на бѣцѣствыѣ 313б || сѣчиня: юже (премощдрость ꙗсва, ск. Т. И.) отьць снраховѣ сѣтворн жндовьскы 312а || предизвикам, причиня: осѣненые во сѣтворнтѣ земаля, да не постнгнеть ѣлнчнын свѣтъ освѣтнтн лѹны 146б; 2. Свѣрша, навѣрша, изпълня, = грц. τελέω, ἀποτελέω, διατελέω: не трн лн недѣля сѣтворн безъ ѣдн 325б; ѣдннѹ сѣ сѣтворн ꙗна смърть 239а; II. терминолог. космолог. (за Бога) Създам от нищото, = грц. ποιέω, κτίζω, δημιουργέω, συνίστημι: вѣ наꙗало ... сѣтворн вѣ ꙗво н земаля 155б

— рс. praet. act. сѣтворнвын, = грц. ὁ Δημιουργός (132с28).

Друго качество на термина от съвременно гледище, свързано донякъде с еднозначността, е **точността**. Под точност на термина се разбира такова наименование, което най-вярно и най-пълно отразява същността на понятието и едновременно с това и най-ясно го дефинира¹⁹.

При именуване на трансцедентното средновековният номинатор се стреми само към относително възможна точност на изразяване на принципно непознаемата Божия същност, което постига в известна степен посредством метода „мултипликация“ или многоименност на понятието²⁰. Абсолютното, което се отразява непълно във всяко едно отделно понятие, би могло да бъде повече или по-малко обхванато единствено чрез съвкупността от понятия, които, взаимодопълвайки се, отразяват различните му страни. В неговата (на абсолютното, бел. Т. И.) понятийна система липсват изключващи се понятия и антонимни названия поради липсата на противоречия в самата Божия същност. Обратно, понятията, отразяващи иманентната действителност, и техните наименования са подвижни, гъвкави, релативни, единни в противоположностите, отразявайки точно природата на предметите и процесите, чиито обобщения и названия са. Във връзка с това на едно място Йоан Дамаскин казва, че противоположните неща имат и противоположни имена. С това той засяга твърде съществения проблем за отношението на думата към обозначаемото (това, което в съвременното езикознание се нарича денотативно значение на езиковия знак)²¹.

Дублетността и вариантността са друга специфична особеност на терминологичната лексика в старобългарски език, противопоставяща се на моносемичността на съвременните научни термини. В палеославистиката съществуват различни становища относно природата на това езиково явление. Като общ извод от отделните частни случаи се налага фактът, че дублетността е закономерен етап от утвърждаването на названието на дадено

¹⁹ *Манолова Л.* Българска терминология. София, 1984, с. 9.

²⁰ *Илиева Т.* Цивилизацията на Вавилон или за неразбирателството между културите. – В: *Езикът и литературата – средство за (не)разбирателство.* София, 2003, с. 286.

²¹ *Илиева Т.* Възгледите за езика през Средновековието (върху материал от "Извор на знанието" на Йоан Дамаскин)..., с. 566-571.

понятие в историята на езика, преходна проява на речево излишество. Стадият на асиметричност на единиците на системата, при който на едно означаемо съответстват няколко означаващи, се явява неизбежен етап на преход от едно състояние на системата към друго и на стихийното установяване на нормата в нея²². Контекстуалната зависимост и вариативността са явни белези на свободно развиваща се езикова структура, особеност, която противопоставя терминологията през Средновековието на съвременната конвенционално установена и стандартизирана научно-техническа терминология.

Например:

ἡκατάληπτος – неведомъ (14б, 36а), недоведомъ (30а, б, 58б); недопостнжнмъ (317б); недоразумѣннъ (19а); недостнгомъ (207а); недостнжнмъ (35а); ненсѣднмъ (14б); непостнжнмъ (163а, 226а);

ἄρετή – доброта (177а, 182а, 208а, 210а, 213б, 214а, 215а, 219а, 223б, 284а, 307а, 332с14, 346а); добро нзволѣннѣ (174б, 182б, 183а bis, 304а); благовољство (235б, 335а); благовољннѣ (237а, 325а); нзборъ (219б, 232а); нзборъ добрын (174б, 232а); благодать (237б); благодѣяннѣ (215б); добро (140б); добровольство (316а)²³.

Но широко застъпената синонимия в специалната богословска лексика е нещо повече от феномен в еволюцията на езика. Тя е метод в средновековната теология за изследване на един безкраен и принципно непознаваем обект. Същата произтича от спецификата на познаващия субект (≡ номинатор), чието релативно битие се себеизявява чрез многообразието на речевите изкази в пространство-времето на реалния текст. Различните наименования на едно богословско понятие представляват елементите на сложно-съставното слово, домогващо се чрез своята немощ, макар и само донякъде, да изрази неизразимото. Означаването на необхватното чрез обхватно е немислимо извън множествеността на словесните изрази. Тази широко застъпена синонимия в специалната богословска лексика не е литературен стил, а метод в теологията за изследване на един безкраен и принципно непознаваем обект, начин за безконечно приближаване към недосежимото, недоизричане на неизречимото, недоизчерпване на неизчерпаемостта. Тук не става дума за недостойнство на средновековния текст, нито за недоразвитост на езика или понятийното мислене, а за гносеологичен прием, който условно бих нарекла многоименност на понятието²⁴.

²² Карцевский С. Об асиметричном дуализме лингвистического знака. – В: Звегинцев В. А. История языкознания XIX-XX вв. В очерках и извлечениях. Ч. II. Москва, 1965, с. 90.

²³ Илиева Т. Богословската терминология в Йоан-Екзарховия превод на Богословието. Дисертация...

²⁴ Илиева Т. Цивилизацията на Вавилон или за неразбирателството между културите..., с. 286; Илиева Т. Възгледите за езика през Средновековието (върху материал от "Извор на знанието" на Йоан Дамаскин)..., с.576.

Според съвременните изисквания към термина като езиков знак една от най-важните му качествени характеристики е неговата **емоционална неангажираност**²⁵. Термините не са носители на експресия. Това означава, че те не изразяват чувства и преживявания, не носят емоционална оцветеност, а само именуват и дефинират понятия, без да внасят в тях допълнителен стилистичен нюанс.

Религиозният гносис, както бе казано по-горе, е неразривно свързан с вярата. Той не е плод на хладното и емоционално безразличното към предмета на познание познаващо съзнание и абстрактно-логическото мислене, не е страничен наблюдател, а участник във взаимоотношение с божествената истина, неин съзерцател, който получава свише откровение. Че познанието подбужда човека към активна дейност – тази важна в историята на гносеологията мисъл възниква като синтез на идеята за античната философска съзерцателност и древноеврейската практическа мъдрост (мислене→действие), превръщайки се в една от същностните характеристики на средновековната гносеология. Развита по-нататък, концепцията предполага, че истината се състои от два аспекта – съзерцателен и практически. Така гносеологията се извежда от сферата на чистото интелектуално умозрение и се потапя в сферата на действието. Само с помощта на познанието вярващият достига нравствено и духовно съвършенство. Тук гносеологията тясно се преплита с етиката и служи за нейно философско обосноваване. Висшият гносис – познанието за Бога, се превръща в смисъл на съществуването и средство за спасение. Той е предназначен да служи на целта за приближаване до Идеята, подчинявайки живота на средновековния човек на спасението. Това знание по своята същност е душеполезно: то не просто показва нещата, а поучава. То е **дидактично** знание.

В такъв смисъл богословската терминологична лексика не може да бъде експресивно неутрална. Тя отразява религиозните чувства на човека. Носителят/субект на тази речева изява е преди всичко вярващ индивид, който съпреживява говореното.

Специфика на класификационното членение

Тъй като терминът е дума, чийто езиков знак е съотнесен (свързан) със съответно понятие в системата от понятия в дадената област на знанието, от първостепенна важност за диахронната терминология е установяването на принципите на класификационно членение, залегнали в богословската терминология през разглеждания период.

Този въпрос в палеославистичната литература е разгледан от В. Колесов. Върху материал от *Шестоднева* авторът изтъква като основен принцип на класификационна диференциация в терминологията от този период принципа на тринарното градуално деление, който се противопоставя

²⁵ *Манолова Л.* Българска терминология..., с. 10.

на бинарното еквиполентно членение от елинистическата епоха и на принципа на приватните отношения между понятията в съвременната наука. Класификационната общност на понятията при това деление се базира на общ диференциален признак, който се усилва, респ. отслабва, при отделните членове²⁶. В. Колесов определя тринарното градуално членение като общ мирогледен принцип, основен философски и естетически закон през Средновековието, който бил използван в качеството на готов модел при формиране понятията в тогавашното знание и запълван във всеки отделен случай с конкретни лексеми²⁷. Терминологичното значение на отделните членове на триадата се разкрива в тяхното единство.

Нашите наблюдения потвърдиха тези разсъждения. В класификационната диференциация на понятийната система на *Богословието* е залегнал основният онтологичен принцип в християнския модел на света – принципът на степенно отдалечаващите се образи от Първообраза, притежаващи на горните стъпала относителни спрямо Божеството положителни качествени определения (подобни подобия), а на долните – напълно чужд и противоположен на трансцедентната действителност квалитет (неподобни подобия). Така класификационната триада в конкретни примери изглежда по следния начин:

САМОБЫТНІЕ		ПРЪСЪЩІЕНЪ	
БЫТНІЕ	НЕБЫТНІЕ	СЪЩІЕНЕ	НЕСЪЩІЕСТВО
ДОУХОВНАГА		ПРЪБІЕСТЬСТВЕНЪ	
ДОУШЬНАГА	БЕЗДОУШЬНАГА	ІЕСТЬСТВЕНЪ	УРЪБЪІЕСТЬСТВЕНЪ
НЕБО			
ЗЕМЛЯ		АДЪ	

По отношение на атрибутивната принадлежност това може да се изрази още така:

абсолютна принадлежност (субстанциалност)	
относителна принадлежност (акциденталност)	отсъствие

Примери:

всѣсмъртенъ – Безсмъртен: а) теол. свойство, принадлежащо в абсолютна степен на Бога; б) космол. свойство, принадлежащо в относителна степен на духовните същности – ангелите и човешката душа; ≠ смъртенъ – космол. диференциален признак на одушевените твари.

²⁶ **Колесов В.** Семиотическите основи терминологизации в древнеболгарском литературном языке (по переводам Иоанна Экзарха Болгарскаго. – В: Първи Международен конгрес по българистика. София, 23 май - 3 юни 1981. Доклади. Симпозиум кирилometодиевистика и старобългаристика. София, 1982, с. 163.

²⁷ Пак там, с. 171.

простъ – Прост, несложен, който няма елементарен строеж: а) теол. Свойство, принадлежащо в абсолютна степен на Бога; б) антропол. Свойство, принадлежащо в относителна степен на човешката душа; ≠ съложънь – космол. Диференциален признак на материалните субстанции.

Освен тринарното градуално деление в богословската терминология от “Небеса” е застъпен и онаследеният от античните философски системи принцип на бинарно еквиполентно членение от типа виднамаа : невднмаа; мыслъноуе : безмыслъноуе; нзвратънь : нензвратънь; нстоуънь : ненстоуънь и много други.

Налице е и класификационният тип “дърво”, основан на родово-видови отношения, осъществяващи се на дихотомичния принцип и принципа на тринарното градуално деление:



Разгледаните въпроси засягат само част от проблематиката, която повдига богословската терминологична система в старобългарски език. Изследванията в тази насока имат първостепенно значение, защото историята на терминологията

като лингвистично явление засяга развитието не само на отделните славянски езици, но и изобщо на цивилизацията, науката и културните интерференции между различни групи общества. Тази тема става още по-животрептяща днес, когато България е вече член на Европейския съюз и трябва да се уточни нейното културно присъствие на Стария континент, наследството, което носи в качеството си на древна европейска цивилизация, идентификацията ѝ като един от водещите в миналото фактори за духовното развитие на немалко от народите, населяващи тази част на света.

Използвани съкращения и условни знаци

антропол. - антропологичен термин

космол. - космологичен термин

култ.-рит. - култово-ритуален термин

общоупотр. - общоупотребимо значение

теол. – теологически термин (в тесен смисъл)

терминол. - терминологично значение

ptc. praet. act. - participium praeteriti activi

≠ - знак за антоним

|| - знак за отделяне едно от друго на различните значения, и отсенки в обиходната употреба на думите

SPECIFIC FEATURES OF THE SYSTEM OF THEOLOGICAL TERMINOLOGY IN OLD BULGARIAN (OBSERVATIONS ON JOHN EXARCH'S TRANSLATION OF DE FIDE ORTHODOXA

Tatyana Ilieva

The present article attempts to investigate the specific features of the system of theological terminology in Old Bulgarian on the basis of lexical material from Bogoslovie (alias Nebessa), a translation of a part of De Fide Orthodoxa made by John Exarch. This study is within the context of the range of problems propounded in the work of Prof. H. Trendafilov. The peculiarities of this stratum of specialized vocabulary are elucidated both in a purely linguistic aspect and from the viewpoint of theology and the history of culture. The article says that the most characteristic feature of theological terminology in Old Bulgarian is the fact that it embraces the terminological vocabulary of science such as it was in that period of history. It also notes that theological terminology is the product of dogmatism, which was the prevailing way of thinking during the Middle Ages. It also examines the specific features of the system of concepts in theology, the classification schemes of its terms, and the term as a linguistic sign (polysemy, the contextual dependence of its terminological meaning, the use of doublets, and variability).

ГРЪЦКАТА ЛЕКСИКА В ПЪЛНИЯ СТАРОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОД НА
ОГЛАСИТЕЛНИТЕ СЛОВА НА СВЕТИ КИРИЛ ЙЕРУСАЛИМСКИ
(ГИМ, Син. 478)

Николай Николов (Шумен)

От зората на славистиката до наши дни осъществените проучвания на славянския текст на Евангелието, Апостола и Псалтира очертават спецификата в изграждането на книжовната норма на старобългарския език, характеризираща се със съчетаване на народни и книжовни елементи. Набляга се на факта, че при извършването на първите преводи се постига и кодификация на книжовната норма, при което влияние на гръцките оригинали – умерено заемане на гърцизми или използване на гръцките образци при създаване на нови думи и книжовни синтактични модели – се допуска само по необходимост (при недостатъчност на славянски изразни средства), но *не във вреда на разума*. В изследванията върху речниковия състав на езика на класическите старобългарски паметници е установено, че в засвидетелствания книжовен речников фонд 1778 лексеми са неславянски (срещу 7383 славянски)¹ – най-вече гърцизми, но също така и известен брой латинизми, хебраизми (семитизми) и германизми, възприети чрез посредничеството на гръцкия книжовен език (с изключение на някои латинизми и германизми с моравски произход). Тематичната класификация на заетите гърцизми, сред които преобладават съществителни и прилагателни имена, сочи, че преди всичко това са топоними, лични имена, термини или думи за реални, непознати в старобългарската култура (названия на предмети от бита, явления от природата, понятия и дейности от областта на религията и науката)².

В специализираната литература³ анализът на гърцизмите е свързан с

¹ Цейтлин Р. Лексика старославянского языка. Москва, 1977, с. 27.

² Вж. напр.: Фасмер М. Греко-славянские этюды. - В: Известия, II Отд. И. А. П., Т. XII (1907), кн. 2, с. 197-289. Цейтлин Р. Цит. съч., с. 27-28.

³ Вж. напр.: Достал А. Вопросы изучения словарного состава старославянского языка. - Вопросы языкознания, IX, 1960, кн. 6, с. 3-16. Hauptová Z. Několik poznámek k přejímání řeckých osobních jmen do staroslověštiny. - Onomastické práce, sv. 2. Praha, 1968. Hauptová Z. K otázce analýzy staroslověšného lexica. - Slavia, XXXVII, 1968, 2. Večerka R. Vliv řečtiny na staroslověštinu. - Listy filologické, ročn. 94, seš. 2, 1971. Верещагин Е. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. Москва, 1972. Добрев И. Гръцките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужбни книги. - Български език, 1978, кн. 2, с. 89-98. Добрев И. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужбни книги. - Български език, 1979, кн. 1, с. 9-21. Добрев И. Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола. - В: Кирило-Методиевски студии. София, 1984, кн. 1, с. 44-62. Минчева А. Аспекти на формирането на нормите на старобългарския книжовен език. - В: Изследвания по Кирило-Методиевистика. София, 1985, с. 184-186. Славова Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. - В: Кирило-Методиевски студии. София, 1989, кн. 6, с. 15-129. Карачорова И. Към въпроса за

установяване както на пътищата на проникване (под влияние на говорната практика поради пряк контакт с неславянско население или по чисто книжовен път при преводаческата дейност на книжовниците) и свързаното с това правописно-фонетично и морфо-словообразователно адаптиране, така и на статута им в речниковия фонд (част от активния или от пасивния речник) във връзка с интелектуализацията на старобългарския книжовен език и търсената стилистична еквивалентност на гръцкия текст. При това се подчертава, че славянските първопостоли и техните преки ученици, превеждайки старо- и новозаветните библейски книги, богослужебния чин, определенията на вселенските събори, изграждат философско-теологическа номенклатура от термини в старобългарския книжовен език, като в процеса на формиране на терминологичния лексикален пласт се заемат (или се калкират) онтологически, гносеологически и етически термини, за да бъдат запазени сакралността и религиозно-философската символика на изходния гръцки текст. Това до голяма степен позволява в старобългарския книжовен език да се закодира общоевропейската християнска традиция и същевременно новият литургичен език, равнопоставяйки се до гръцкия и латинския⁴, да се приобщи към философските основи на културния свят. Именно в този смисъл на интелектуализация на старобългарския книжовен език трябва да се възприемат достигнатите изводи в досегашните изследвания относно диференцирането на две книжовни школи – от една страна, умерено заемане на гръцизми в първите Кирило-Методиеви преводи и, от друга страна, по-късно заместване на гръцизмите със славянски лексеми. За В. Ягич⁵ непреведените гръцки лексеми са показател за първоначалната Кирило-Методиева редакция на евангелския текст, а замяната със славянска лексема – показател за извършена по-късна редакционна преправка на евангелския текст. Според А. Достал⁶ посочената замяна в евангелския текст е проведена във Великоморавия, тъй като Кирило-Методиевите преводи издават интелектуализиран език според традициите на византийската култура, докато във Великоморавия в славянска среда, отдалечена от византийското културно влияние, този интелектуализиран език е бил в по-голяма степен труден за възприемане, отколкото сред византизираните балкански славяни, т.е. било е нужно да се измени лексикалният състав по отношение на онези думи, които непосредствено отразяват византийски културен опит (напр. лексеми за византийската или малоазиатската административна система, названия от местен характер и др. под., поради което в паметници, свързани с моравския период, се срещат сгрешени форми на заети

Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира. - В: Кирило-Методиевски студии. София, 1989, кн. 6, с. 130-245. **Пенев П.** Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. - В: Кирило-Методиевски студии. София, 1989, кн. 6, с. 246-317. **Дунков Д.** Библейските цитати в старобългарската книжнина. - В: Die slawischen Sprachen. В. 43, 1995.

⁴ В самия библейски гръцки поетизацията и интелектуализацията е свързана също с възприемане на редица заемки - семитски, персийски, латински, египетски, келтски. Вж.: **Глубоковский Н. Н.** Библейский греческий языкъ в писаніяхъ Ветхого и Нового Завета. Киевъ., 1914, с. 6, 18, 26, 29, 31.

⁵ **Jagić V.** Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. 2. Berlin, 1913, S. 299-322.

⁶ **Достал А.** Цит. съч., с. 4-5, 8-9.

думи, срв. напр. в Клоц *фрѡпитѣ* вм. *профитѣ*, замяната на начално *хр-* с *кр-* в *крѣстинанинѣ* в Анонимната хомилия). В този аспект трябва да се разглежда и становището на Е. Верещагин⁷, според когото прилагането на комплексния подход (съчетаващ методи на изследване от текстологията, семасиологията, граматическата теория на моделите, транслатологията, контактологията) при анализа на регистрираните гърцизми в първите славянски преводи води до извода, че в Кирило-Методиевия език трябва да се разграничават *заемки* от *използвани гръцки думи* (неадаптирани в правописно-фоетично отношение, при което в славянската азбука са въведени букви, позволяващи предаването на гръцкото произношение, напр. глаг. **Ѳ** и **Ѣ**, кирил. **ϕ** / **ϕ** и **ϕ** за гр. **ϕ** и **θ**). Не помаловажно е също така отбелязаното от Р. Цейтлин⁸ по отношение стратиграфията на заемките в класическите старобългарски паметници, че определени заемки се срещат в конкретни старобългарски паметници, напр.: *авка*, *акридѣ*, *ароматѣ*, *игемонѣ*, *кинѣсъ*, *кринѣ*, *мамона*, *упокритѣ* са употребени само в евангелски текстове; *кедрѣ*, *кикотѣ*, *стактѣ* - само в Син; *колѣда*, *монисто*, *оурарѣ* - само в Евх; *апостолѣство*, *ганѣгрена*, *кан(ѣ)дильница*, *стаина*, *тропарѣ* - само в Ен; *гистѣрна*, *олово* - само в Супр; *къмѣтра* - само в Клоц; *диптоуѣха* - само в Служ; *оти* - само в Зогр. Високофреквентни според руската медиевистка са: *ан(ѣ)гелѣ* и *апостолѣ* (в 12 паметника), *динаволѣ* и *иоаннѣ* (в 11 паметника).

В настоящата разработката обект на изследване са гърцизмите в старобългарския пълен превод на Огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски (ГИМ, Син. 478)⁹ - паметник, последователно разкриващ основните догмати на Христовата вяра чрез прости и ясни поучения и по този начин нравствено и обредово подготвящ неизкушеното още в християнското учение паство¹⁰. Целта е, като се представят ексцерпирани от Син. 478

⁷ *Верещагин Е.* К вопросу об использовании греческой лексики в первых славянских переводах. - Советское славяноведение, 1967, 6, с. 49-58.

⁸ *Цейтлин Р.* Цит. съч., с. 35, 37.

⁹ А. Горски и К. Невоструев отнасят Син. 478 към XII-XIII в., докато в по-късните монографии и описи (А. Соболевски, Н. Карински, Н. Дурново, А. Селишев, М. Щепкина, Т. Протасева, К. Куев, Г. Подскалки) датирането е кр. XI - нач. XII в.

¹⁰ За А. Х. Востоков славянският превод на Огласителните слова е съвременен на Шестоднева на Йоан Екзарх Български. В. Ягич застъпва мнението, че преводът на катехизите на св. Кирил Йерусалимски е осъществен в Симеоновата епоха и го включва в списъка на българските преводи от X в. Г. Илински отнася превода на Огласителните слова към Петровата епоха, а Е. Зиков приема, че преводът предшества съставянето на Учителното евангелие от Константин Преславски (т. е. преди 893 г., докато Наум е все още в Плиска) и отговаря на ускореното обучение след пренасянето на кирило-методиевските традиции в Борисова България. Според Е. Георгиев съдържанието на катехизите ("нужни за един предшествуващ етап от развитието на християнството в България - когато още е нужно духовенството да се въведе в християнското учение") и липсата на титлата епископ в приписката от Син. 478 постулират, че преводът на Огласителните слова предшества превода на Слова на Атанасий Александрийски, но и двата превода са извършени по заповед на цар Симеон. За А. Ваян приписката в ръкописа отразява плодотворното сътрудничество между преславските книжовници Тудор Доксов и Константин

заемки¹¹, чрез анализ на правописно-фонетичното адаптиране на гърцизмите и чрез представяне на примери за замяна на гръцка заемка със славянска лексема да се достигне до изводи за атрибутиране на паметника към нормативността на дадена старобългарска книжовна школа и към стила на конкретен старобългарски книжовник.

В Син. 478 са употребени 442 гръцки лексеми, които тематично може да бъдат разпределени по следния начин:

1) *собствени имена*

старозаветни личности: **авелъ** - Ἀβελ Авел, **ависака** **сѹманина** - Ἀβισὰκ τῆς Σουναμίτιδος Ависак / Ависака Сунамянката, **авраамъ**, **аврамъ** - Ἀβραὰμ Авраам / Аврам, **адамъ** - Ἀδὰμ Адам, **адонаи** - Ἀδωναῖ Адонаи (*име на Господа*), **азариа** - Ἀζαρίαз Азария¹², **азъа** (sic!) - Ἀζαρίαз Азария (*Одидов*), **амбакоумъ** - Ἀββακὸυμ Авакум, **ананиа** - Ἀνανίας Ананий / Анания (йерусалимлянин, приел християнството, но уличен

Преславски, т.е. преводът е осъществен от Константин Преславски до 907 г., а преписването е дело на Тудор Доксов. Като се имат предвид изложените становища за времето на превода на Огласителните слова, базиращи се както на посоченото в приписката на л. 270об от Син 478, така и на спецификата на съдържанието, може да се допусне стесняване на термина между 893 г., когато като презвитер Константин е приключил работата си по Учителното евангелие, и 906 г., когато Константин вече е Преславски епископ.

¹¹ В анализа са включени хебраизми и латинизми (**авва**, **кифа**, **клавъдни**, **оуалентианъ** и др. под.), заимствани по книжовен път и възприемани като терминологизирани лексеми или специфични лични имена (от еврейската или от гръко-латинската антропонимика) в гръцките текстове. Не се включват латински и германски заемки, проникнали в старобългарския език в дописмената епоха поради тесните контакти на славянските племена с романизирано население на Балканите и с германски племена. Именно за думи, като **олтаръ**, **църкы**, **къназъ**, **поганинъ** и др. под., О. Кронщайнер твърди, че са показателни за наченки на стари църковни славянски текстове (записвани с гръцки и латински букви според Черноризец Храбър), свързани с разпространението на християнската религия до изнамирането на славянската азбука и включени в терминологичния фонд на старобългарския книжовен език при осъществяването на първите славянски богослужбени книги. В Син. 478 са фиксирани и други заемки, възприети от балканороманския: **клеврѣтъ** (лат. *collibertus* / *collivertus*) за гр. *σύνδουλος* *съслуга*, *съроб*, *съпричастник*; **скомрашьскъ** за гр. *τῶν ἰτζῶν шитовски*, *насмешлив*, като според М. Фасмер (**Фасмер М.** *Этимологический словарь русского языка*. Т. III, Москва, 1987, с. 648.) трудно може да се свърже с незасвидетелствано гр. **σκῶμιαρχος*, въпреки че съществува гр. *σκῶμια* *'шега, насмешка'*, а за И. Срезневски (**Срезневский И.** *Словарь древнерусского языка*. Репринтное издание. Т. 3. Ч. 1. Москва, 1989, с. 379) е възможно тази дума да има готско потекло при образуване на композитум от *scoti* / *scap* *'смях'* и *mascho* > *skarmach* *'правещ смях'*; трябва да се отбележи обаче, че съществително **скомраухъ** *'смешиник, клоун, музекант'* за гр. *ἰτζος* (както в Син. 478) е регистрирано в руски преписи на преславски паметници като Синайския патерик и Златоструя.

¹² От контекста не става ясно за коя старозаветна личност, убита с камъни (**и паки инъ азариа каменникъ побыкнъ**, л. 212об), става въпрос, но хронологията, в която присъства, подсказва, че трябва да е след царуването на Иосафат.

в укриване на пари от даренията), **анания говѣинникъ** - Ἀνανίας *Ананий / Анания* (юдеин от Дамаск, ученик на св. ап. Павел) **аронъ, ааронъ, аронъ** - Ἀαρών *Арон / Аарон*, **асафъ** - Ἀσάφ *Асаф (цар)*, **ахаавъ, ахавъ** - Ἀχαάβ *Ахав (цар)*, **ахазъ** - Ἀχάζ *Ахаз*, **валъгасаръ** - Βαλτάσαρ *Валтасар*, **веселенъ** - Βεσελέηλ *Веселеил*, **геденъ** - Γεδεών *Геден*, **гезин, гнозин** - Γιεζι *Гезий*, **гофонилъ** - Γοθονιήλ *Готонил*, **давидъ** - Δαβίδ *Давид*, **даниилъ, данилъ, дананлъ** - Δανιήλ *Даниил / Данаил*, **евъстратъ** (Евстрат, sic! в м. Ездра) - Ἐσδράς, **езекниа, незекиа** - Ἐζεκίας *Езекия*, **езекниль, незекиль** - Ἰεζεκιήλ *Иезекил*, **елисен, елисѣи** - Ἐλισσαίος *Елисей*, **ельдадъ** - Ἐλδαδ *Елдад*, **еносъ** - Ἐνώς *Енос*, **енохъ** - Ἐνώχ *Енох*, **евга, евга име** - Εὐα *Ева*, **наримъ** - Ἰαρέιμ *Иарем (Иарев, символично прозвище на асирийския цар)*, **неровамъ** - Ἰεροβοάμ *Йероваам*, **неѳале** - Ἰεφθαε *Иетае*, **издраилъ** - Ἰσραήλ *Израил*, **илиа** - Ἠλίας *Илия*, **новъ, нивъ, овъ** - ὁ Ἰώβ *Йов*, **ноиль, ноль** - Ἰωήλ *Иоил*, **нона** - Ἰωνᾶς *Йона*, **носъ (sic!)** - Ἰωσαφат *Иосафат*, **исакъ, исакъ** - Ἰσαάκ *Исак*, **исаня** - ὁ Ἠσαίας *Исая*, **исѣмен** - Σεμεῖ *Семей*, **икаковъ** - Ἰακώβ *Иаков / Яков*, **иуда, иуда** - Ἰούδας *Юда*, **икзекииль, незекиль, езекииль, кзекилъ** - Ἰεζεκιήλ *Иезекиил / Езекиил*, **иосифъ** - Ἰωσήφ *Иосиф*, **каинъ** - Κάιν *Каин*, **лотъ** - Λώτ *Лот*, **малахия** - Μαλαχίας *Малахия*, **манасин** - Μανασσῆς *Манасий*, **михеа** - Μιχαία *Михея*, **модадъ, моданъ** - Μωδαδ *Модад*, **мосин, моси, монси, монсѣи, мвнсин, мвсин, моусин** - ὁ Μωσῆς, Μωυσεῖ *Моисей*, **навъходоносоръ, навоихоудоносоръ, наоиходоносоръ, наѣходоносоръ** - Ναβουχοδονόσορ *Навуходоносор*, **наоуѳен** - Ναβουθαῖ *Навутей*, **наѳанъ** - Ναθάν *Натан*, **неома** - Ναιμᾶν *Неман*, **ное** - Νῶε *Ной*, **озниль** - Ὀζιήλ *Озил (Захариин)*, **осиѣ** - Ὡσήε *Осия*, **раавъ** - Ραάβ *Раав*, **саваоѳъ, саваоѳъ** - Σαβαώθ *Саваот (Господ)*, **самонилъ** - Σαμουήλ *Самуил*, **самъѣсонъ** - Σαμψών *Самсон*, **сарра** - Σάρρα *Сара*, **соломонъ** - Σολομῶν *Соломон*, **софония** - ὁ Σοφωνίας *Софония*, **соусана** - Σουσάννα *Сусанна*, **финевъ** - Φινεεῖς *Финеес*

новозаветни личности: **агавъ** - Ἀγαθος *Агав*, **агрипа** - Ἀγρίπτα *Агрипа (римски управител)*, **андрѣи** - Ἀνδρέας *Андрей*, **анья ж.** - Ἄννα *Анна (пророчица)*, **варьнава** - Βαρνάβας *Варнава*, **гавриилъ** - Γαβριήλ *Гавриил (архангел)*, **елина** - Ἐλένην *Елена*, **елисаветъ, елисаветъ, елисава**

- Ἐλισάβετ *Елисавет(а)*, **ЕЛЪЛ҃҃҃҃҃҃҃** - Ἐλύμα *Елима (влъхва)*, **ЕММАНΟΥИΛ**, **ΕΜΜΑΝΟΥΙΛ** - Ἐμμανουήλ *Емануил*, **ΕΝΥΝΕΑ** - Αἰνέα *Еней*, **ΕΥΓΥΧΗΝ**, **НЕΥГ҃҃҃҃҃҃҃** - Εὐτυχίος *Евтихий*, **ΖΑΧΑΡΙΑ** - Ζαχαρίας *Захария*, **ΗΣΟΥСЪ**, **НСОУСЪ** **ΧΡΙΣΤΟΣЪ** - ὁ Ἰησοῦς *Христосъ Иисус Христос*, **ΗΡΟΔЪ** - ὁ Ἡρώδης *Ирод*, **ΙΟΥΔΑ**, **ΙΟΥΔΑ** - Ἰούδας *Юда (Искариотски)*, **ΙΩΑΝΝЪ** **ΚΡΥΣΤΑΝ** - Ἰωάννης *Иоан Кръстител*, **ΙΩΑΝΝЪ** - Ἰωάννης (**ΑΠΟΣΤΟΛЪ**) *Иоан*, **ΚΑΝΑΦΑ**, **ΚΑΝΑΦΑ** - Καλάφα *Каияфа*, **ΚΙΦΑ** - Κηφᾶ *Кифа (арам., прозвище на Симон-Петър)*, **ΛΑΖΟΡЪ** - Λάζαρος *Лазар*, **ΚΟΡΝΗΛЪ** - Κορνήλιος *Корнилий*, **ΛΟΥΚΑ** - Λουκᾶ *Лука*, **ΜΑΡΙΑ** - Μαριάμ, Μαρία *Мария*, **ΜΑΡΚЪ** - Μάρκος *Марк(о)*, **ΜΑΤΘΑΙ** **ΕΙ** - Ματθαῖος *Матей*, **ΜΙΧΑΗΛЪ** - Μιχαήλ *Михаил (архангел)*, **ΗΣΟΥСЪ** **ΝΑΥΓΙΝЪ**, **ΝΑΥΓΙΝЪ**, **ΝΑΒЪГΙΝЪ** - τοῦ Ναυῆ *Исус Навин*, **ΝΙΚΟΔΙΜЪ** - ὁ Νικόδημος *Никодим*, **ΠΑΥΛЪ** - Παῦλος *Павел*, **ΠΕΤΡЪ** - Πέτρος *Петър*, **ΠΙΛΑΤЪ** - Πιλάτος *Пилат*, **ΣΑΟΥΛЪ**, **САВЛЪ** - Σαούλ, Παῦλος (sic!) *Саул*, **ΣΑΜΠЪΦΙΡΑ**, **САПФИРА**, **САФИРА** - Σαπφείρα *Сапфира*, **ΣΙΜΟΝЪ** **ΒΛЪΧВЪ** - Σίμων ὁ Μάγος *Симон Влъхва*, **ΣΙΜΟΝЪ** **ΝΟΝΙΝЪ** - Σίμων Βαριωνᾶ *Симон Ионин (Симон-Петър)*, **ΣΙΜΟΝЪ** **ΚΥΡΙΝΕΙΝЪ** - Σίμων ὁ Κυρηναῖος *Симон Кириянин*, **ΣΤΕΦΑΝЪ** - Στέφανος *Стефан*, **ΣΥΜΕΩΝЪ** - Συμεών *Симеон*, **ΤΑΒΙΘΑ**, **ТАВИТА**, **ТАВИФА** - Ταβίθα *Тавита*, **ΤΙΜΟΘΕΙ**, **ΤΙΜΟΘΕΙ** - Τιμόθεος *Тимотей*, **ΤΙΤЪ** - Τίτος *Тит*, **ΦΗΛΙΚЪ** - Φήλικος *Феликс (римски управител)*, **ΦΙΛΙΠЪ** - Φίλιππος *Филип*, **ΦΙΣΤЪ** - Φήστος *Фест (Порций, римски управител)*

църковни дейци и писатели: **ΑΡΧΙΛΑΝ**, **ΑΡΧΙΛΑΟΣЪ**, **ΑΡΧΕΛΑ** • **И** (sic!, л. 560б) - Ἀρχέλαος *Архилай / Архелай (епископ)*, **ΙΡΙΝΕΙ** - Εἰρηναῖος *Иринеи (Лионски)*, **ΚΛΙΜΕΝЪТЪ** - Κλήμης *Климент (Римски)*, **ΚΥΡΙΛЪ** - Κύριλλος *Кирил (Йерусалимски)*

еретици: **ΑΒΙΟΝЪ** - Ἐβιωναῖοι *Авион*, **ΑΔΑ** - Βαδδᾶς *Ада / Вада*, **ΒΑΣΙΛΙΔЪ** - Βασιλείδης *Василид*, **ΒΟΔЪΔΑΜЪ** - Βουδδᾶν *Вудан*, **ΕΡΜΑ** - Ἐρμᾶς *Ерма*, **ΚΑΡΠΟΚΡΑΤЪ** - Καρποκράτης *Карпократ*, **ΚΙΡΙΝΝΙΦЪ** - Κήρινθος *Кирин(и)т*, **ΚΟΥΒΡΗΓЪ**, **ΚΥΡΙΓЪ** - Κούβρικος *Кувриг*, **ΜΑΖΙΜΙΑΝΑ** - Μαξιμίλλα *Мазимияна (Максимила)*, **ΜΑΝΙΣЪ**, **ΜΑΝΙΝЪ**, **ΜΑΝΕΝЪТЪ** - ὁ Μάνης, Μάνην *Мани / Манес*, **ΜΑΡΚΙΟΝЪ**, **ΜΑΡΚΙΟΝЪ** - Μαρκίων *Маркион*, **ΜΕΝΑ(Н)ΔΡЪ** - Μένανδρος *Менандър*, **ΜΟΝЪΤΑΝЪ** - Μοντᾶνος *Монтан*, **ΠΡΙСКНАЛА** - Πρισκίλλα *Прискила*, **САВЕЛИ** - Σαβέλλιος *Савелий*,

ΤΕΡΕΒΙΝΤΉ, **ΤΕΡΕΤΉ** (*sic!*) - Τερέβινθος *Теревинт*, **ΟΥΑΛΕΝΤΙΑΝΉ** - Ὁ Οὐαλεντίνος *Валентиан*, **ΘΟΜΑ** - Θωμᾶς *Тома*

елински богове: **ΑΦΡΟΔΙΤΑ** - Ἀφροδίτη *Афродита*, **ΔΗΜΗΤΡΑ** - Δήμητρα *Деметра*, **ΔΙΑ**, **ΔΙΩΣΉ** - Διὸς *Зевс*, **ΗΦΕΣΤΉ** - Ἥφαιστος *Хефест*

царе: **ΔΑΡΙΗ ΜΙΔΙΝΉ** - Δαρεῖος ὁ Μῆδος *Дарий Мидиеца (Дарий Велики)*, **ΚΛΑΥΔΙΗ** - Κλαύδιον *Клавдий (император)*, **ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΉ** - Κωνσταντίνος *Константин (Велики)*, **ΠΡΩΉ** - Πρόβος *Пров (цар)*

Прилагателни имена за изразяване на посесивност, образувани със суфиги **-Ή**, **-ΩΉ** / **-ΕΉ**, **-ΙΝΉ** от собствени имена, в Син. 478 са: **ΑΒΕΣΣΑΛΩΜ** - τοῦ Ἀβεσσαλώμ, τὸν Ἀβεσσαλώμ *Авесаломов*, **ΑΒΡΑΑΜ** - τοῦ Ἀβραάμ *Авраамов*, **ΑΒΡΑΑΜΩΉ** - τοῦ Ἀβραάμ *Авраамов*, **ΑΔΑΜ** - τῷ Ἀδὰμ *Адамов*, **ΑΔΑΜΩΉ** - τὸν Ἀδὰμ *Адамов*, **ΑΜΒΑΚΟΥΜΩΉ** - τοῦ Ἀμβακούμ *Авакумов*, **ΑΝΑΝΙΗ**, **ΑΝΑΝΙΩΉ** - τὸν Ἀνανίαν *Ананиев*, **ΑΡΑΣΤΑΤΕΛΕΉ** - τὸν Ἀριστοτελικόν *Аристотелов*, **ΑΡΩΝ** - Ἀαρὼν *Аронов*, **ΑΧΑΖΩΉ** - τοῦ Ἀχάζ *Ахазов*, **ΒΑΡΝΑΒΩΉ** - Βαρνάβαν *Варнавов*, **ΔΑΥΙΔΩΉ** - τοῦ Δαβίδ *Давидов*, **ΔΑΝΙΩΉ** - τοῦ Δανιήλ *Данишов*, **ΔΙΩΣΩΉ** - τοῦ Διὸς *Зевсов*, **ΕΛΙΣΕΉ**, **ΕΛΙΣΕΉΩΉ** - τοῦ Ἐλισσαίου *Елисеев*, **ΕΛΙΣΕΉΩΉ** - τοῦ Ἐλισσαίου *Елисеев*, **ΕΖΕΚΙΩΉ** - Ἰεζεκιήλ *Иезекилов*, **ΙΣΡΑΗΛΩΉ** - τοῦ Ἰσραήλ *Израилов*, **ΙΩΝΙΩΉ** - Βαριωνᾶ (*sic!*) *Йонин*, **ΙΡΩΔΩΉ** - ὑπὸ Ἡρώδου *Иродов*, **ΙΣΑΚΩΉ** - τοῦ Ἰσαὰκ *Исаков*, **ΙΣΑΚΩΉ** - Ἰσαὰκ *Исаков*, **ΙΑΚΩΒΩΉ** - Ἰακώβ *Иакофов / Яковов*, **ΙΩΑΝΝΩΉ** - Ἰωάννου *Иоанов*, **ΙΩΣΙΦΩΉ** - τοῦ Ἰωσήφ *Иосифов*, **ΙΟΥΔΩΉ** - Ἰούδα *Юдов*, **ΚΑΙΑΦΩΉ** - Καίαφα *Каияфов*, **ΚΥΡΙΩΉ** - Κυβρίκου *Кувригов*, **ΛΩΤΩΉ** - Λῶτ *Лотов*, **ΜΑΝΩΉ** - τοῦ Μάνη *Маниев*, **ΜΑΤΘΑΙΩΉ** - Ματθαῖον *Матеев*, **ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚΩΉ** - Μελχισεδέκ *Мелхиседеков*, **ΜΙΘΡΩΉ** - τοῦ Μίθρα *Митров*, **ΜΟΥΣΕΩΉ** - Μωσέως *Мойсеев*, **ΜΟΥΣΕΩΉ** - Μωσέως *Мойсеев*, **ΜΟΥΣΕΩΉ** - τοῦ Ἰεσσαί *Исеев*, **ΠΑΥΛΩΉ** - Παύλου *Павлов*, **ΠΑΥΛΩΉ** - Παῦλον *Павлов*, **ΠΕΤΡΩΉ** - Πέτρου *Петров*, **ΣΑΒΕΛΛΙΩΉ** - Σαβελλίου *Савелиев*, **ΣΟΛΩΜΩΉ** - Σολομώντος *Соломонов*, **ΧΡΙΣΤΩΉ** - Χριστοῦ, τοῦ Χριστοῦ *Христов*, **ΘΩΜΩΉ** - Θωμᾶν *Томин(о)*.

В много от случаите в контекста на огласителните беседи имената на библейски личности са приведжани като примери както за греховност и непочитане на Бога (**анани**, **навъходоносоръ**, **сапфира** и др.), така и за благодатта на Божието човеколюбие и сниспосланата Божия милост след

покаяние (ахаавъ, манасни законопрѣстоупникъ, раавъ блждъница, соломонъ и др.). Наличието на имена на ересиарси може да се обясни с факта, че с това произведение от учителната ораторска проза чрез полемичното разясняване на членовете от Символа на вярата се отговаря на конфесионалната ситуация в България от посл. трет. IX и нач. X в. – рекатехизация с преодоляване на влиянието на езическата мирогледна система и на различни религиозни и еретически учения¹³. До голяма степен катехизистичните беседи се вписват в очерталата се тенденцията към *монологизъм на проповедническата и богословската мисъл* в старобългарската книжнина¹⁴: в текста на това съчинение допълнително е маркирана актуалната просветно-богословска стратегия – чрез заглавието (Кѹрила архикппа кслимьскаго оученица [ї пьрѣница] къ жидомъ Син. 478, л. 1), чрез експлицираното дидактическо намерение (подобаѣтъ слышати • ѡже о възѣ живѣ • подобаѣтъ же слышати • ѡже о соудѣ • подобаѣтъ же слышати • ѡже о възкрѣсеніи Предогласително слово, л. 7, 19 - л. 7об, 3) и търсеното култивиране на верска компетентност на призованите в Христовата църква (оружикъ бо въземлеша • на соупротивнаѡ дѣства • оружикъ приклякши на ереси • на иудеѡ • и самаранты • и на ѡзкыты • многы врагы имаши • да многы стрѣлы въземли • противѡ многомъ бо стрѣлакши • и трѣбѣ ти ксть навькнѣти • како състрѣлакши елина • како повѣдиши еретика • и жидовина • и самаранина Предогласително слово, л. 6об, 2-10), заради което проповедникът се подлага на изкушение за спасението душите на неопитите (се писано ксть • въ манихѣнскихѹхъ книгахъ • се мы сами чтохомъ • не кляюште въры глѡштнимъ • вашего бо ради • оутвърждениѡ VI ОС, л. 62, 3-6). Именно в този аспект функционират полемичните части в Огласителните слова - не само се посочват факти за създаването и разпространението на ереси (особено на манихейството в VI огласително слово) или се представят части от философско-религиозни езически и еретически учения (на елини, юдаисти, самаряни, симонити, манихеи, маркионити, валентиани, монтанисти, гностици), но най-вече се дава образец за отпор на езичниците и еретиците чрез използване на необходимата аргументация в защита на Христовата вяра (напр. спорът между епископ Архилай и Манес в VI

¹³ Срв. Отговорите на папа Николай I на Борисовите въпроси за косвени сведения за еретически учения в България, едно от които е павликянството, а в отговори 103 и 104 - за проповедници на юдаизма и исляма.

¹⁴ Вж. *Трендафилов Х.* Йоанн Екзарх и становление славянското теологическо монологизма. - В: *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова.* София, 1998, с. 154-161.

огласително слово).

2) **топоними**

страни: **ГАΛΗΛΑΪΑ**, **ΓΑΛΗΛΕΙΑ** - Γαλιλαία Галилея, **ΓΟΤΘΙΑ** - Γοτθία Готия, **ΕΓΥΠΤΩΣ**, **ΚΥΡΗΝΑΪΚΩΣ** - Αἴγυπτος Египет, **ΕΘΙΟΠΙΑ** - Αἰθιοπία Етиопия, **ΙΝΔΙΑ** - Ἰνδική Индия, **ΙΣΠΑΝΙΑ**, **ΣΠΑΝΙΑ** - Ἰσπανία, μέχρι Σπανίας Испания, **ΙΟΥΔΕΙΑ** - Ἰουδαία Юдея, **ΛΙΒΥΙΑ** - Λίβυα Ливия, **ΛΥΔΙΑ** - Λύδια Лидия, **ΠΑΛΕΣΤΙΝΗ** - Παλαιστίνη Палестина, **ΠΕΡΣΙΔΑ** - Περσίς, Перσίδα Персия / Персида

градове: **ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ** - Ἀλεξάνδρεια Александрия, **ΑΝΤΙΟΧΕΙΑ**, **ΑΝΤΙΩΧΙΑ** - Ἀντιόχεια Антиохия, **ΒΑΒΥΛΩΝ**, **ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ** - Βαβυλώνος Вавилон, **ΒΗΘΛΕΕΜ**, **ΒΗΘΛΕΕΜ** - Βηθλεεμ Витлеем, **ΒΟΣΟΡ** - Βοσόρ Восор, **ΓΑΖΑ** - Γάζα Газа, **ΓΑΛΑΤΙΑ** - Γαλατία Галатия, **ΓΟΜΟΡΡΑ** - Γόμορρα Гомор, **ΔΑΜΑΣΚΟΣ** - Δαμασκός Дамаск, **ΔΙΟСПΟΛΙΣ** - Διοσπόλις Диосполис (Лидда), **ΕΔΕΜ** - Ἐδὼμ Едом, **ΕΦΕΣΟΣ** - Ἔφεσος Ефес, **ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ** - Ἱερουσαλὴμ Йерусалим, **ΙΟΠΠΑ** - Ἰόππη Йоппа (дн. Яфа), **ΚΑΝΑ** **ΓΑΛΗΛΕΣΚΑ** - Κανὰ τῆς Γαλιλαίας Кана Галилейска, **ΚΕΣΑΡΕΙΑ** - Καισάρειαν Кесария, **ΚΟΡΙΝΘΟΣ** - Κόρινθος Коринт, **ΛΥΣΤΡΑ** - Λύστρος Листра, **ΜΙΛΗΤ** - Μιλῆτ Милит, **ΠΕΠΟΥΖΑ** - Πέπουζα Пепуза, **ΡΩΜΗ** - Ῥώμη Рим, **ΣΟΔΟΜΑ** - Σόδομα Содом, **ΤΑΡΣΟΣ** - Ταρσοῦ Τарс, **ΤΡΩΑΔΑ** - Τρωάδα Трояда (Триада-Александрия), **ΦΙΛΙΠΠΙΑ** - Φιλίπποι Филипия

области: **ΑΧΑΪΑ** - ἐν Ἀχαΐᾳ Ахея, **ΕΦΡΑΘΑ** - Ἐφραθὰ Ефра(н)та, **ΙΛΛΥΡΙΚΟΝ** - Ἰλλυρικόν Илирик, **ΚΙΛΙΚΙΑ** - Κιλίκια Киликия, **ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ** - Μακεδονία Македония, **ΜΕΣΟΠΟΤΑΜΙΑ** - Μεσοποταμία Месопотамия, **ΜΙΣΙΑ** - Μυσία Мизия (в Мала Азия), **ΦΡΥΓΙΑ** - Φρυγία Фригия

географски обекти: **ΓΕΘΣΗΜΑΝΙ** - Γεθσημανί Гетсемания (маслинова градина), **ΓΟΛΓΟΘΑ**, **ΓΟΛΓΟΘΑ**, **ΓΟΛΓΟΦΑ** - Γολγοθὰ Голгота (възвешение), **ΕΛΕΟΝ** - ὁ Ἐλαίων Елеон (планина), **ΚΥΠΡΟΣ** - Κύπρος о. Кипър, **ΜΕΛΙΤ** - Μελίτ о. Малта, **ΣΙΩΝ** - Σιών Сион (планина)

хидроними: **ΙΟΡΔΑΝ**, **ΙΟΡΔΑΝ**, **ΙΟΡΔΑΝ** - ὁ Ἰορδάνης р. Йордан, **ΣΙΛΩΑΜ** - Σιλωάμ Силоам (Силоамски водоем)

Наред с топоними симплекси в Син. 478 са употребени и съставни топоними, при което пряко се следва гръцкият текст, напр.: **ΒΗΘΛΕΕΜ** / **ΒΗΘΛΕΕΜ** за гр. Βηθλεεμ и **ΙΟΥΔΑΙΣΤΙΚΩΣ** за гр. Βηθλεεμ τῆς

Ἰουδαίας; **ЕЛЕОНЪ** за гр. ὁ Ἐλαῖων и **ГОРА ЕЛЕОНСКА / ЕЛЕЕНСКА / ЕЛЕНСКА** за гр. ὄρος τῶν Ἐλαῖων; **НОРДАНЪ / ИЕРДАНЪ / ЕРДАНЪ** и **ИЕРДАНСКА РЪКА** за гр. Ἰορδάνης; **РИМЪ** за гр. Ῥώμη и **РИМСКЪ ГРАДЪ** за гр. Ῥωμαῖως πόλις. Функциониращи само като съставни топоними са следните: **КРАНИКВО МЪСТО** за гр. Κρανίον τόπος; **ГРАДЪ САМАРЪВИСКЪ** за гр. πόλις τῆς Σαμαρείας; **ГОРА СИНАЙСКА** за гр. ὄρος Σινᾶ¹⁵; **ГОРА ТАВОРСКА** за гр. ὄρος Θαβὼρ, **КАНА ГАЛИЛЕСКА** за гр. Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας; **МОРЕ ТИВЕРНАДСКО** за гр. θάλασσα Τιβεριάδος. В други съчетания прилагателното на -скъ свързва даден географски обект с топоним за по-широк пространствен обхват, напр.: **РЪКА ЕФИΩПСКА / РЪКА МΥΡΡΟΣКА, ЗЕМΛΙΑ ΧΑΛΔΑΪΣΚΑ, ЗЕМΛΙΑ / СТРАНА ЕΓΥΠΤΥΣΚΑ, СТРАНА ΙΝΔΥΣΚΑ, ОБΛΑΣΤΉ ΠΑΛΕΣΤΙΝΗΣΚΑ, ΠΡῪΔΕΛΉ ΠΕΡΣΙΚΉ, (ΑΝΉΤΙΟΧΝΙΑ) ГΡΑΔΉ ΣΥΡΙΚΉ**. В съчетанието **СТЪБНЫ ИЕРИΧОНСКИЯ** относителното прилагателно име за гр. τῆς Ἱεριχώ е образувано от топонима **ИЕРИΧОНЪ**, свързан със събития по времето на Исус Навин, станали символ на Божията помощ за чудното сриване на крепостните стени след седемдневното обхождане на града с Кивота на Завета и тръбните звуци на свещениците.

3) **наименования на жители, етноними:** **АТИНЕН** - Ἀθηναῖος *атиняни*, **ГАЛИЛЕАНИНЪ** - Γαλιλαῖος *галилеец*, **ГАЛЪ** - Γάλλος *гал*, **ГОТЪ**, **ГОФЪ** - Γόθος *гот*, **ЕВРЕННЪ** - Ἰβραῖος, Ἰβραῖοις *евреин*, **ЕГΥΠΤΥΤЪНИНЪ** - Αἰγυπτῖος *египетянин*, **ЕЛИНЪ** - Ἕλλην *елин*, *грък*, **ЕФЕСНИ** - Ἐφεσῖοι *ефесяни*, **ЕФИОПЪ** - Αἰθιοπας *етиопец*, **ИЗДРАНИНЪ** - Ἰσραηλῖται *израилтянин*, **ИЗДРАНИЦЕ** - Ἰσραηλῖται *израилтянин*, **ИСПАНЪ** - Ἰσπανός *испанци*, **ИЮДЕН**, **ИΟΥДЕН**, **ИΥДЕН** - Ἰουδαίος *юдеи*, **КОЛАСАН** - Κολοσσαῖοι *колосяни*, **КОРЕНЪΦΑΝΕ** - Κορινθῖοι *коринтяни*, **КОРЕНЪΦΑΝИ** - Κορινθῖοι *коринтяни*, **МАΟΥРЪ** - Μαύρος *мавританец*, *мавър*, **МИДИНЪ СЪЦ.** - ὁ Μῆδος *мидиец* (*персиец*), **ΜΥΡΙΝЪ**¹⁶ *съц.* - Αἰθίοψ *етиопец*, **ΝΑΖΑΡΑΝΙΝЪ** - τὸν Ναζαρέτ

¹⁵ Фиксираният съставен топоним **ГОРА СИΩНСКА** (л. 21об, р. 17-18) за гр. ὄρος Σινᾶ е явна грешка на преписвача, тъй като контекстът, отразяващ сключения завет между Бог и израилтяните, постулира топоним **ГОРА СИНАЙСКА**.

¹⁶ В анализа са включени същ. **ΜΥΡΙΝЪ** (употребена само в словосъчетанията **ΜΥΡΙΝЪ СΚΟΠΥΨ** и **ΜΥΡΙΝЪ ΚΑΖΗΝΙΚЪ** за гр. Αἰθίοψ εὐνοῦχος) и прил. **ΜΥΡΡΟΣΚЪ** (синоним на **ЕФИОПСКЪ** в Софон 3:10 **РЪКЪ ЕФИΩПΣΚΥΝΗΧЪ / РЪКЪ ΜΥΡΡΟΣΚΥΝΗΧЪ** л.160), тъй като огласовката на корена по-скоро насочва към заимстване от народния гръцки, срв. старогр. μούροις *с вид / форма на (плода) черница*, μούρσσω *почерням*, новогр. μουρία *черница*,

назарянин, перси - Πέρσαι *перси*, ροῦμῆς - Ῥωμαῖος *римлянин*, самарянинъ - Σαμαρίτης *самарянин*, самарянини - Σαμαρεῖτις *самарянка*, саоуроматъ - Σαυρομάται *сармати*, срацниниъ - Σαρακηνός *сарацин*, скѹфъ - Σκύθης *скит*, скѹтнаниъ - Σκυθιανός *скит*, содомляниниъ - Σοδομίτης *содомлянин*

Прилагателни имена, образувани със суфикса **-ъскъ** от етноними, в Син. 478 са: **евреискъ** - ἑβραίοις, τῶν Ἑβραίων *еврейски*, **елинискъ** - τῶν Ἑλλήνων *елински*, **мѹрърскъ** (sic!) - Αἰθιοπίας *етиопски*; прилагателното **мидьскъ** - Μήδων *мидийски* е образувано от нефиксирания в съчинението топоним ***мидиѹ**, вместо който редовно се употребява **персиѹ** - Περσίς, Περσίδα *Персия / Персида*.

4) **църковна терминология**

църковна администрация и йерархия: **апостолъ** *същ.* - Ἀπόστολος, Ἀποστόλος *апостол*, **Христов ученик**, **апостольскъ** *прил.* - ἀποστολικός, τῶν ἀποστόλων *апостолски*, **архиепискоупъ** *същ.* - ἀρχιεπίσκοπος *архиепископ*, **архиѹрен**, **архиерен**, **ерхинерен** (sic!) *същ.* - ἀρχιερεύς *архиѹерей*, **архиеренскъ** *прил.* - ἀρχιερέων *архиѹерейски*, **архиерѹнство** *същ.* - ἀρχιερωσύνη *архиѹерейство*, **диакъ** *същ.* - διακόνος *дякон*, **епарѹхѹиѹ** *същ.* - ἐπαρχία *епархия*, **епискоупъ** *същ.* - ἐπίσκοπος *епископ*, **еросѹни** *същ.* - ἱερωσύνη *жреческа длъжност*, **нгоѹменъ** *същ.* - ἡγούμενος *игумен, началник, управник*, **нерен** *същ.* - ἱερεύς *ѹерей*, **неревовъ** *прил.* - τῶ ἱερεῖ *ѹерейски*, **катнѹоѹменъ** *същ.* - κατηχούμενος *катехумен, огласен*, **клирикъ** *същ.* - κληρικός *клирик*, **патриарѹхъ** *същ.* - πατριάρχης *патриарх, родоначалник*, **попъ** *същ.* - πρεσβύτερος *поп, презвитер*

небесни сили: **анѹгелъ** *същ.* - ἄγγελος *ангел*, **анѹгеловъ** *прил.* - ἀγγέλου *ангелски*, **анѹгельскъ** *прил.* - ἀγγελικός *ангелски*, **арѹханѹгелъ**, **арѹхаанѹгелъ** *същ.* - ἀρχάγγελος *архангел*, **арѹханѹгеловъ** *прил.* - ἀρχαγγέλου *архангелски*, **серафимъ** *същ.* - σεραφίμ *серафим*, **ѹероѹвимъ**, **ѹеровимъ** *същ.* - χερουβίμ *херувим*, **ѹероѹвимьскъ** *прил.* - τῶν χερουβίμ *херувимски*

наименования на библийски книги: **апостолъ** *същ.* - Ἀπόστολος, Ἀποστόλος *Апостол*, **евангелиѹ**, **невангелиѹ**, **ѹвангелиѹ**, **ѹвангелиѹ** *същ.* - Εὐαγγελίον *Евангелие*, **евангелъскъ** *прил.* - τῶν

отколкото влияние от лат. maugus / maugusius *мавърски, африкански*, maugī *мавър, чернокож, негър, етиопец*.

εὐαγγελικῶν *евангелски*, **ΕΠΙΣΤΟΛΙΑ** (ОТЪ КЪ **КОРЕНЬ-Φ** **ИНЬС**КЪТЪ • **ПАВΛ**Ъ **ΕΠΙΣΚΟΠΗ**Ъ ВМ. **ΕΠΙΣΤΟΛΙΑ**; ОТЪ **КОРЕНЬ-Φ** **И**А • **Α** • **ΕΠΙΣΚΟΠΗ**А ВМ. **ΕΠΙΣΤΟΛΙΑ**, sic!) *същ.* - ἐπιστολὰς *послание*, **Παραλειπομένοι** *Паралюпомѣни* *същ.* - *Παραλειπομένοι* *Книга на летописите*, **Ψαλμῶς** *псалмъ*, **Ψαλμῶδός** *псалмъ*, **Ψαλμῶδός** *псалмопевец*, **Ἐκκλησιαστής** *кън. Екклесиаст*

литургична и религиозна терминология: **Ἀββᾶ** *същ.* - ἄββα *авва*, *отец*, **Ἄδου** *прил.* - ἄδου *адски*, **Ἄδης** *същ.* - ἄδης *ад*, **Ἄδης** *прил.* - ἄδου *адски*, **Ἄλολον** *същ.* - ἄλόη *алое*, *благовонно дърво*, **Ἄλολον** *прил.* - ἄλόης *алое*, *благовонен*, **Ἀμὴν** *межд.* - ἀμήν *амин*, **Ἀντιχρῆστος** *същ.* - ἀντιχρίστος *антихрист*, **Ἀρωμα** *същ.* - ἄρωμα *аромат*, *благовоние*, **Ἀρχιερωσύνη** *същ.* - ἀρχιερωσύνην *жречество*, *върховен жрец*, **Σκηνή** *същ.* - σκηνή *скиния*, *жречески храм*, **Γεενα** *същ.* - γεέννα *геена*, *ад*, **Γεενῶς** *прил.* - τῆς γεέννης *адски*, **Διαβόλος** *същ.* - διάβολος *дявол*, **Διαβόλος** *прил.* - τοῦ διαβόλου *дяволски*, **Διαβολικός** *прил.* - διαβολικός *дяволски*, **Καθολικός** *прил.* - καθολικός *всеобщ*, **Καθολικός** *прил.* - καθολικός *всеобщ*, **Κρῆστιανός** *същ.* - Χριστιανὸς *християнин*, **Κρῆστιανικός** *прил.* - τῆν Χριστιανῶν, τῶν χριστιανῶν *християнски*, **Κρῆστιανισμός** *същ.* - χριστιανισμός *християнство*, **Λεγεών** *същ.* - λεγεών *легеон* (*ангелско множество*), **Λιβανός** *същ.* - λίβανος *тамян*, **Μύρον** *същ.* - μύρον, ἄρωμάτος (sic!) *миро*, *благовоние*, **Ἐλαίον** *същ.* - ἐλαίον *елей*, *масло*, **Παρακλήτος** *прил.* - τοῦ Παρακλήτου *утешител*, **Παρακλήτος** *същ.* - Παράκλητος *утешител*, *параклит*, **Πάσχα** *същ.* - Πάσχα *Пасха*, **Πάσχα** *прил.* - τοῦ Πάσχα *пасхален*, **Πορδα** *същ.* - παραδείσος *рай*, **Παντικοστή** *същ.* - Πεντηκοστή *Петдесетница*, **Σκηνή** *същ.* - σκηνή *скиния*, *светилище*, **Σατανᾶς** *същ.* - ὁ Σατανᾶς *сатана*, *дявол*, **Σατανικός** *прил.* - τοῦ Σατανᾶ *сатанински*, *дяволски*, **Συναγωγός** *прил.* - τοῦ Ἀρχισυναγῶγου *на Синагогата*, **Συνοπτικός** *прил.* - ἐνυπόστατος *съипостасен*, **Συνοπτικός** *прил.* - ἐνυπόστατος *ипостасен*, **Συνοπτικός** *същ.* - ὑπόστασις *същност*; *ипостас*, **Συνοπτικός** *същ.* - ὕσσωπος *исоп*, **Χρῆστιανός** *същ.* - χριστιανοῖς *християнин*, **Χρῆστιανός** *същ.* - χριστὸς *помазаните*, *призваните*, *помазаници*, *призвани*, **Ἑσάννα** *межд.*

- Ὠσαννά *Осанна!*

санкционираща терминология: **авнионѣи** - Ἐβιοναίοι *евнионити*, **гностикѣ същ.** - Γνωστικός *гностик*, **ересь същ.** - αίρεσις *ерес*, **ересьнѣ прил.** - τῆς αίρέσεως *еретически*, **ересьскѣ прил.** - αίρέσεως *еретически*, **ересьство същ.** - τῆς αίρέσεως *еретичество*, **еретикѣ същ.** - αίρετικός *еретик*, **еретичьскѣ прил.** - Αίρετικῶν, αίρετικῶν, αίρέσεων *еретически*, **еретичьство същ.** - αίρετικῶς *еретичество*, **идолѣ същ.** - εἰδώλων *идол*, **идольскѣ прил.** - τῶν εἰδώλων *идолски*, **манихен същ.** - οἱ Μανιχαῖοι *манихеи*, **монѣтанѣне същ.** - Μοντανῶι *монтаняни*, **пофрѣгасѣ** - Κατὰ Φρυγας *катафриги* (разклонение на монтанизма), **пѣфоновѣ прил.** - Πύθωνος *предсказващ дух*, **фарисан, фарисен същ.** - οἱ Φαρισαῖοι *фарисеи*

5) *природа*

флора: **анѣѣомѣ, анѣѣесѣ същ.** - τὸ ἀνθεμιον, ἄνθεμις *цвете*, **есѣада същ.** - ἰσχάς *смокиново дърво*, **измѣръна / змѣръна същ.** - ἡ σμύρνα *смирна*, **измѣрънѣ прил.** - ἐσμυρνισμένον *смирнов*, **кринновѣ прил.** - κρίνου *кринов*, **кринѣ същ.** - κρίνος *крин, лилия*, **кѣпарисѣ същ.** - ἡ κάππαρις (лат. sarragis) *капарово дърво (вид бодлив храст)*, **фѣникѣсъ, фѣникѣ същ.** - ὁ φοῖνιξ *финиково дърво, палма*

фауна: **акрида същ.** - ἀκρίς *скакалец*, **василинскѣ същ.** - βασιλίσκω *василиск (прозвище на лѣва)*, **еѣидьна същ.** - ἔχιδνα *ехидна, змия*, **еѣидьновѣ, неѣидьновѣ прил.** - ἐχιδνῶν *ехиднов, змийски*, **китовѣ прил.** - κητῶν *китов*, **китѣ същ.** - κήτος *кит*, **скорпини, скоропини същ.** - ὁ σκορπίος *скорпион*, **фѣнизовѣ прил.** - τοῦ φοίνικος *фениксов*, **фѣнизѣ, фѣнисѣ същ.** - ὁ φοῖνιξ *феникс*

нежива природа: **аерѣ същ.** - ἀέρος *аер, въздух*, **аерьскѣ, аересьскѣ прил.** - τῶν ἀερίων *въздушен*, **комара същ.** - καμάρα *свод*, **небесен свод, небесна вис, коситѣрѣ същ.** - κασσίτερος *калай*, **стоѣхѣниа, стѣхѣниа същ.** - στοιχεῖα *стихия*

посоки: **теманѣ, теманѣ същ.** - Θαμῶν *юг*

б) *наука:* **граматѣниа същ.** - γραμματικὴ *граматика*, **граматѣикѣ**

същ. - γραμματικός *граматик*, **иконьнокъ** *субст. прил.* - τῆς εἰκόνης *образното*, **риторъ** *същ.* - ὁ ῥήτωρ *оратор*, **философия** *същ.* - φιλοσοφία *философия*, **философъ** *същ.* - ὁ φιλόσοφος *философ*, **философүкмокъ** *субст. прич.-прил.* - τὰ φιλοσοφούμενα *предмети на философията, философски съчинения*

7) *сгради*: **ариквѣ** *прил.*, на **ариквѣ** **ледѣ** (*sic!*) - ἐν Ἀρείῳ πάγῳ (*в*) *Арионага*, **полата** *същ.* - παλατίον *палат, дворец*, **прѣторъ** *същ.* - πραιτώριον *претория, дворец на римския наместник / претор*

8) *светски длъжности*: **гемонъ** (*sic!*) *същ.* - ἡγεμόνος *хегемон*, **кесаръ** *същ.* - Κάϊσαρ *кесар, цар*, **клеврѣтъ** *същ.* - тук гр. σύνδουλος *слуга, роб*, **коустодниа** *същ.* - κουστωδία *стража*, **фараонъ**, **фараосъ**, **фарао** (*sic!*) *същ.* - Φαραὼ *фараон*

9) *календар*: **късаньтникъ** *същ.* - Ξανθικός *ксантик (април)*, **соуботънъ** *прил.* - τῶν Σαββάτων *съботен*

10) *абстрактни понятия*: **имармени** *същ.* - εἰμαρμένη *съдба*, **рамѣнъ** *прил.* - γνωστός *познат, известен*

11) *забавления*: **олүпиада**, **оүлүпиада** (*sic!*) *същ.* - Ὀλυμπιάς *олимпиада*, **скомрашьскъ** *прил.* - τῶν μίμων *шотовски*¹⁷

12) *занаяти*: **органъ** *същ.* - ὄργανον *уред, приспособление, инструмент*

13) *медицина*: **пластырь** *същ.* - ἔμπλαστρον, μάλαγμα *пластир*

14) *бит*: **трапеза** *същ.* - τράπεζα *трапеза*

От ексцерпираните гръцки заемки от старобългарския превод на Огласителните слова 162 лексеми не са регистрирани в класическите старобългарски паметници – по-голямата част от тези лексеми са лични имена и топоними. От друга страна, 41 от заемките в Син. 478 са регистрирани като хапакси в класическите старобългарски ръкописи – 26 в кирилски (23 в Супр, 2 в Ен, 1 в Хил) и 15 в глаголически (7 в Син, 4 в Ас, 2 в Клоц, по 1 в Мар и Евх). В библейски цитати са употребени следните преки заемки (вкл. хебраизми): **авраамъ**, **авраамъ**, **авъва**, **адамъ**, **адъ**, **адовъ**, **аллон**, **аллоннънъ**, **аминъ**, **ангелъ**, **ангнхуна**, **ангѣомъ**, **апостолъ**,

¹⁷ Според М. Фасмер (**Фасмер М.** *Этимологический словарь русского языка*. Т. III, Москва, 1987, с. 648.) **скомрашьскъ** за гр. τῶν μίμων *шотовски*, *насмешлив* може да се свърже с гр. σκόμμα *шега, насмешка*, въпреки че не е засвидетелствано гр. *σκόμμαρχος.

апостолъскъ, ароматъ, арѡнъ, аръханъгеловъ, архирен, ахавъ / ахаавъ, ахазъ, вавилонъ, валътасаръ, варнава, ви-ѳлеомъ, восоръ, галилѣя, геонъ, геона, гиезин, гоморъ, давидъ, давидовъ, даниилъ, дивволъ, евангелик / квангелик, евренъ, егѳптъ, егѳптскъ, едемъ, елеонскскъ, елисаветъ, емануилъ, еровоамъ, еросѳни, етиопскъ / ѳниопскъ, ѳфрантъ, ѳфратинъ, ѳфратовъ, ѳниопия, еѳга, змърна, нгоѳменъ, нерен, неремия, неросалимъ / никросалимъ, неросалимъ, нехидновъ, измърнъ / змърнъ, илня, издранль / низдранль, низдранлевъ / издранлевъ, издранльскъ, исоѳсъ навъгинъ, исоѳсъ назарианинъ, исоѳсъ христосъ, норданъ, носифъ, нродъ, исания, исаковъ, иванъ, ноѳда / нюда, ноѳдовъ / нюдовъ, нюдѣи, нюдѣискъ, инаковъ / инаковъ, инаковъ, кана галилеска, китовъ, кифа, кринъ, кръстиянъ, коѳстодия, кѳпарисъ, лазоръ, манаси, мария, мельхиседековъ, монси / монси / мѡси / мосеи / мосѣи, мосинъ, мѳро, мѳръскъ, навъходоносоръ, никодимъ, олѣи, олтаръ, осекъ, параклитъ, пасха, петръ, пилатъ, порода, псалъмъ, раавъ, рамѣнъ, савашѳъ, савла / саѳла, симонъ нонинъ, сионъ / сионъ, сионовъ, скинии, содоманинъ, содома, сотона, сотонинъ, стѳхия, таръскъ, теманъ, трапеза, фарисан, филипъ, финевъ, халъдѣискъ, хероѳвимъ, христосъ, христосовъ, ѡсанна.

В целия текст от Син. 478 са употребени заемки, които са посочвани като Кирило-Методиеви варианти в евангелския (аминъ, ароматъ, архирен, геона, нерен, нюдѣи, нюдѣискъ, краникво мѣсто, кринъ, мѳро, олѣи, параклитъ), псалтирния (ангелъ, ангельскъ, псалъмъ, рамѣнъ, скинии, оѳпостасъ, оѳсопъ / оѳсофъ, фѳникъсъ / фѳникъ, хероѳвимъ) и апостолския текст (аеръ). За т. нар. преславска редакция на богослужебните книги свидетелстват както употребата на мѳринъ вм. ѳниопъ и мѳръскъ вм. етиопскъ / ѳниопскъ, така и замяната на гръцка лексема със славянска, напр.: архирен - старѣшина жъръскъ; аеръ - въздоухъ; евангелик - благоѳствованик; епистолия - посъланик; еросѳни - жъръскок достоинство; еросѳни - сватителство; нюдѣи, нюдѣискъ - жидъ, жидовинъ, жидовскъ; камень съ коѳстодикю - камыкъ кракоѳгльнын; катихоѳменъ - оглашентъ; ка-ѳоличскъ - съборнъ; краникво мѣсто - лъбово мѣсто; скиния - кжшта; олѣи - масло дрѣвѣно; параклитъ -

оутѣшивъ, оутѣшьникъ; порода - раи; пьсалмъ - пѣснь, пѣникъ, пѣвьникъ; пьсальмьникъ - пѣсньникъ, пѣвьць, пѣснивьць; патикостынь - патъдесатынь.

Както в класическите старобългарски паметници, така и в Син. 478 *правописно-фонетичното адаптиране на гръцизмите* отразява заемането им по различно време и по различни пътища - от дописмената епоха, проникнали от говоримия гръцки поради тесните контакти на българските славяни с византийската култура, и от епохата на християнизирването, проникнали при превода на богослужебните книги във времето на бурното развитие на славянската книжнина. Характерните фонетично-правописни особености на преките заемки в изследвания ръкопис може да се представят в следния порядък:

а) епентетично ъ / ѡ между консонанти за отваряне на сричката, напр. анѣна за гр. ἄνωα, анѣоѣсь за гр. ἀνωεμς, ѣлѣддѣ за гр. ἑλδαδ, ѣпарѣхита за гр. ἑπαρχία, ѣхидѣна за гр. ἑχιδνα, монѣтанѣ за гр. Μοντανός, фѣникѣсь за гр. φοῖνιξ;

б) ѡ вм. неударено гр. α, напр. лаворѣ за гр. Λάζαρος, сотона за гр. Σατανᾶς, порода за гр. παράδεισος, комара 'свод, небесен свод' за гр. καμάρα, коситѣрѣ за гр. κασιτέρος (срв. същото фонетично явление в балканороманските заемки олтарѣ, оцѣтѣ, поганинѣ, засвидетелствани в Син. 478);

в) ѣ вм. ударено гр. ε пред α или вм. ια, напр. андрѣки за гр. Ἀνδρέας, ѣриѣи / архѣиѣрѣикство за гр. ἱερέας, дѣѣволѣ / дѣяволѣ за гр. διάβολο, но и дѣиакѣ / дѣяконѣ за гр. διακόνος;

г) сонантично р (рѣ) вм. гр. ρι пред консонант - анѣтихрѣстѣ / анѣтикрѣстѣ - ἀντίχριστοι;

д) групи ра и рѣ вм. гр. αρ и еρ пред консонант - скомрашьскѣ (гр. σκώμμαρχος) - тук за гр. τῶν μίμων, клеврѣтѣ (гр. κολλιβερος) - тук за гр. σύνδουλος; заемки без извършена метатеза, напр. карнократѣ (както в Първо слово против арианите в превод на Константин Преславски) за гр. Καρποκράτης, скорпѣна за гр. σκορπίος (във варианта скоропѣни е фиксирана източнославянска форма с т. нар. пълногласие, характерна за езика на преписвача на паметника), може да се свържат с практиката на преславските книжовници;

е) отразяване на фонетични изменения в гръцкия език от византийската епоха:

развой ββ > μβ, напр. при предаване на гр. αββ > амб в амбакоѣмѣ

- Ἀββακούμ;

развой γγ > нг, напр. Εὐαγγελίον - **ЕВАНГЕЛИК**, τῶν εὐαγγελικῶν - **ЕВНГЛЬСКЪ**, ἄγγελος - **АНГЪ**, ἀρχάγγελος - **АРХАНГЪ**, τὸν ἀγγελικὸν - **АНГЛЬСКЪ**;

образуване на спирантно γ между вокали, напр. εὔγα - **Еΰα**;

елизия на вокали в началословие в сандхи позиция, напр. **ИСПАНИА** / **СПАНИА** - Ἰσπανία / Σπανία, срв. също вариантите **ИЗМЖРЪНА** / **ЗМЖРЪНА** - ἡ σμύρνα и **ИЗМЖРЪНЪ** - ἐσμυρνισμένον;

развой на средногръцките дифтонги, напр. ει > и в **НАРИМЪ** - Ἰαρέμ, **ИДОЛЬСКЪ** - εἰδώλων, **ИКОНЫНОК** *субст.* - τῆς εἰκόνας, **ИМАРМЕНИ** - εἰμαρμένη, **САМПФИРА** / **САПФИРА** / **САФИРА** - Σαπφείρα, αι > ε в **ΕΛΕОНЪ** - Ἐλαίων, **ЕГПТЪ** / **КГПЪТЪ** - Αἴγυπτος, **ЕРЕСЬ** - αἵρεσις, **ΕΡΕΤΙΚЪ** - αἰρετικός, **ΕΘΝΟΠΙΑ** - Αἰθιοπία, **КЕСАРЬ** - Κάισαρ, **КЕСАРΙΑ** - Καισάρεια, **ТЕМАНЪ** - Θαμάν (като характерни за антиграфа на Син. 478 би следвало да се тълкуват формите с αι > Ѡ, както в тетраевангелския текст, напр. **ГАЛИΛΕΙΑ**, **ΕΛΙΣΤΕΙ**, **ΙΟΥΔΕΙ**), οι > и (графично отразено чрез ς, както в Супр, Хил) в **СТΙΧИЦА** - στοιχειῶ, **ФГНИКЪСЪ** - φοῖνιξ;

развой η > и в **АМНЪ** - Ἀμὴν, Βηθλεεμ - **ВИФЛЕЕМЪ**, Γαβριήλ - **ГАВРИНАЛЪ**, Γεθσημανῆ - **ГЕДСИМАНИ**, Γοθониήλ - **ГОФОННАЛЪ**, Δανιήλ - **ДАНИНАЛЪ**, Δήμετρα - **ДИМИТРА**, Ἑλλην - **ЕЛИНЪ**, εἰμαρμένη - **ИМАРМЕНИ**, Ἐκκλησιαστής - **ЕКЛЕСИАСТЬ**, Ἐμμανουήλ - **ЕММАНОУИЛЪ**, Ἰεζεκιήλ - **ИКЗЕКИИЛЪ**, Ἰησοῦς - **ИСОУСЪ**, Ἰωσήφ - **ИОСИФЪ**, ἡγούμενος - **ИГОУМЕНЪ**, κατηχούμενος - **КАТИХОУМЕНЪ**, Κήρινθος - **КИРИНИФЪ**, κήτος - **КИТЪ**, Κηφᾶ - **КИФА**, Κορνήλιος - **КОРНИЛЪ**, Μάνης - **МАНИСЪ**, Νικόδημος - **НИКОДИМЪ**, Παράκλητος - **ПАРАКЛИТЪ**, Ρουβὴν - **РОУВИМЪ**, Σαμουήλ - **САМОУИЛЪ**, σκηνή - **СКИНИ**; развой υ > и в **ИЕРОСАЛИМСКЪ** / **ИЕРОУСАЛИМСКЪ** / **ЕРОСАЛИМСКЪ** / **КРОУСАЛИМСКЪ** - Ἱεροσολύμοις, **ВАВИЛОНЪ** - Βαβυλώνας, **МОИСИ** - Μωυσῆς.

В правописно отношение трябва да се отбележат формите, които тясно се свързват с нормите на преславските книжовници¹⁸:

а) ς *вм.* гр. υ (последователно само в Супр) като стремеж за подражание на гръцката графика, напр. **ΑΡΧΙΕΡΟΣΥΝΙ**, **ΕΛΛΙΜЪ**, **ΙΛΓΡΙΚЪ**,

¹⁸ Вж.: **Костова К.** Правопис и фонетика на преславските тектове. Велико Търново - София, 2000.

күрилъ, күринѣнинъ, лүдиѧ, лүпръ, лүстра, мүринъ, мүро, олүпинада, скүтианъ, скүфъ, сүмешнъ, сүринскъ, философүкмож, фрүгиѧ;

б) запазване на гр. υ от гръцките дифтонги αυ и ευ, напр. ευ > еү в **еүангелик**, **еүга**, **еүтүхи** / **иеүтүхи**, αυ > аү в **наүгинъ**; наред с това се употребяват и Кирило-Методиевите форми с консонантизиране υ > в, напр. αυ > ав в **клавъдин**, **навъгинъ**, **павълъ**, **савълъ**, ευ > ев в **евангелик**, **евангелистъ**, **евьга**, **евьстратъ**;

в) начално оү вм. Кирило-Методиевото начално в в имена от латински произход, напр. оүалинтианъ, оүалинтианинъ;

г) ε вм. о (срв. единични примери в Супр, Мар, Ен, в новооткритата част от Евх, във втората част на Изб 1073, в Синайския патерик, 13-те слова на Григорий Богослов, в Богословието на Йоан Екзарх), напр. в топонимите иерданъ / ерданъ - Ἰορδάνης, **едемъ** - Ἐδώμ (също и в топонима **селоунъ** за гр. Θεσσαλονίκη); в Син. 478 са фиксирани и примери с о вм. ε, характерни за първите Кирило-Методиеви преводи, напр. **анъѳомъ** (но и **анъѳесъ**) - ἀνθεμιον, ἀνθεμις, **виѳлеомъ** (но и **виѳлеемъ**) - Βηθελεὲμ, **гнозин** (но и **гнезин**) - Γνεζι, **геона** - γέοννα; формата **финешъ** за гр. Φινεές отпраща към т. нар. омега-норма, въведена от преславските книжовници (и преминала в руските преписи на преславски паметници), за да се възстанови точният гласеж на заемката (подобно в първата част на Изб 1073, Бол);

д) взаимна замяна на в : оү : воү за гр. βου след гласна, напр. **навъходоносоръ** / **наоүходоносоръ** / **навоүходоносоръ**, както в Изб 1073; формите с оү (**наоүходоносоръ**, **наоүѳеѧ**) са характерни и за Супр;

е) начално оү вм. Кирило-Методиевото ү, напр. оүпостасъ вм. үпостасъ, оүсопъ вм. үсопъ;

ж) омега-норма и оформяне на графични варианти с о и ѱ, напр. **аронъ** / **арѱнъ**, **новъ** / **нѱвъ**, **иона** / **иѱна**, **иѧковъ** / **иѧкѱвъ**, **монси** / **мѱнси**.

з) тита-норма и оформяне на графични варианти с т и ѳ, напр. **готи** / **гоѳи**, **елисаветъ** / **елисаѳъ**, **етнопьскъ** / **ѳетнопьскъ**, **кореньтти** / **кореньѳти**, **тавита** / **тавиѳа**, **тимотѳи** / **тимоѳеи**.

Приведеното дотук ясно отразява следването на две книжовноезикови тенденции при фонетично-правописното адаптиране на гръцките заемки в старобългарския превод на Огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски.

Наблюдава се наслагване на Кирило-Методиева и преславска норма, а до голяма степен това, както и едновременната употреба на гръцка заемка и славянския ѝ еквивалент, отправя към практиката на т. нар. от Ив. Гълъбов двуерова преславска школа. Наличието на графична вариативност за гръцки заемки със специфични букви свидетелства за многолетното битуване на текста на Огласителните слова (и на използваните библейски цитати в катехизистичните беседи)¹⁹ в монолингвистична среда²⁰. Докато за практиката на славянските първопостоли нормата в т. нар. от Е. Верещагин използвани гръцки думи е характерна за координативния билингвизъм и поради това е редовна употребата на букви за гръцки фонемни, различни от фонемите в славянския език, то в Син. 478 фонетично-правописната нормативност при цялостното адаптиране на гръцките заемки фиксира преход към графично наподобяване на гръцкия правопис, което е типологична закономерност в практиката на преславските книжовници.

¹⁹ В Син. 478 в старозаветните цитати се пазят повече гръцките заемки, докато в евангелските и апостолските цитати е налице съвместна употреба на гръцка и славянска (преславска) лексема. Виж **Николов Н.** Евангелските цитати в старобългарския пълен превод на огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски (с оглед на употребата на глаголните форми). – В: Трудове на Катедрата по история, Т. 3, Шумен, 1999, с. 211-232; **Николов Н.** Апостолските цитати в старобългарския пълен превод на огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски (с оглед на употребата на глаголните форми). – В: Годишник на ШУ "Епископ Константин Преславски", Т. XV А, Факултет по хуманитарни науки. Шумен, 2000, с. 30-86; **Николов Н.** Новозаветните цитати в старобългарския пълен превод на Огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски (Син 478). – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване, 2002, с. 156-174; **Николов Н.** Псалтирните цитати в старобългарския превод на Огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски. – В: Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 8. В чест на 80-годишнината на протопр. проф. д-р Радко Поптодоров. 2005, Шумен, с. 153-177.

²⁰ За ранния (вероятно в периода 893 г. - 806 г., вж. бел. 10) кирилски преславски протограф на Син. 478 свидетелстват също така употребите на **ѡ**, **ѡ**, **Ѡ** (срв. в гръцките заемки **самѣѠсонѣ**, **Ѡсѣльмѣ**, издаващи стремеж за предаване на гр. ψ), ϛ (само за числови стойности), ѡгловато **ѡ**, преобладаването на **шт** вм. **ѡ** (срв. формата **ѡѡѠѡ** л. 122, показателна за недостатъчно утвърден навик при изписване на лигатурата, като подобно изписване на **Ѡ** до **ѡ** е засвидетелствано в два надписа от Равна - за липсата на лигатура **ѡ** в най-старите кирилски ръкописи вж.: **Гълъбов И.** Старобългарски език с увод в славянското езикознание. София, 1980, с. 52.).

**GREEK LEXIS TO THE FULL OLD BULGARIAN TRANSLATION OF
THE CATECHISM OF SAINTS CYRIL OF JERUSALEM (GIM, Syn. 478)**

Nikolay Nikolov

The paper considers the problem of orthographic-phonetic adaptation of the Greek vocabulary in manuscript, consistently revealing the basic tenets of the Christian faith – Old Bulgarian translation of Catechism of early Christian saint Cyril of Jerusalem. The thematic groups of Greek lexis are differentiated, as the way the phonetic-suffix lending and stratigraphy is outlined in comparison with the classical Old Bulgarian manuscripts. The presence of Cyril and Methodius and Preslav variants and replacing Greek word with its Slavic equivalent allow the conclusion, that in this aspect of the moderate usage of Greek vocabulary in the transmission of new cultural realia or concepts, purposeful concomitant use of Greek and Slavic words, the free and accurate rendition of the contextual meaning of Greek words, Old Bulgarian translation of Catechism of St. Cyril of Jerusalem can be connected with the literary practice of so-called by Ivan Galabov two-erova Preslav school and its most outstanding representative Bishop Konstantin of Preslav.

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ЛЕКСИКОЙ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ПЕРЕВОДА ХРОНИКИ ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА: ОБРАЗЪННКЪ, ОБРАЗЪННЦА *

Ростислав Станков (София)

В трех глоссах раннего славянского перевода *Хроники* Георгия Амартола (ХГА)¹ встречаются слова образъннкъ, образъннца. Это глоссы первого типа 25, 38, 39². П. А. Лавров относит образъннкъ к “моравизмам” (точнее, видит в нем влияние чешского языка на перевод ХГА); основанием для этого служит чеш. *obrazník* ‘кто пишет и продает иконы’³. Приведем глоссы и связанные с ними контексты:

(25)⁴ н свон столпъ поставн (поставнвѣ S) н нарѣ нма ѳмоу Нконнн, рекъше н вбразъннкъ, по своѳмоу вбразоу 35,23-24 – καὶ τὴν ἑαυτοῦ στήλην στήσας ἐκάλεσεν αὐτὴν Εἰκόσιον ἐκ τοῦ ἰδίου ἀπεικονίσματος Б. 14,13-15;

* Исследование осуществлено при финансовой поддержке Фонда научно-исследовательской деятельности при Софийском Университете им. Св. Климента Охридского (проект 080/2011: „Лингво-текстологични проучвания на старобългарски преводни текстове”).

¹ О глоссах в переводе ХГА см.: **Станков Р.** Глоссы в раннем славянском переводе *Хроники* Георгия Амартола. – В: Преславска книжовна школа. Т. 11. Шумен, 2010, с. 152-175; о самом переводе: **Станков Р.** Славянский перевод *Хроники* Георгия Амартола в издании В. М. Истрина. – *Palaeobulgarica/Старобългаристика* (XVIII), 1994, № 1, с. 74-88; **Станков Р.** Из наблюдений над лексикой древнейшего славянского перевода *Хроники* Георгия Амартола. – В: *Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сб. в чест на Р. Павлова.* София, 2003, с. 380-389; **Станков Р.** Из наблюдений над языком древнейшего славянского перевода *Хроники* Георгия Амартола. – В: *Славистиката в началото на XXI век. Традиции и очаквания.* София, 2003, с. 273-279; **Станков Р.** К проблеме происхождения древнейшего славянского перевода *Хроники* Георгия Амартола. – В: Преславска книжовна школа. Т. 7. Изследвания в памет на проф. Ив. Гълъбов. София/Шумен, 2004, с. 57-72; **Станков Р.** Из наблюденията върху лексиката на ранния славянски превод на *Хрониката* на Георги Амартол. – *Црквене студије*, 1, 2004, с. 197-203; **Станков Р.** О критериях локализации древних славянских переводов с греческого. – В: *Диалог и духовност.* Т. 1. Сборник в чест на Румяна Златанова. София, 2006, с. 63-95; **Станков Р.** Некоторые редкие слова в древнейшем славянском переводе *Хроники* Георгия Амартола. – В: *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век.* София, 2007, с. 664-672 (Кирило-Методиевски студии, кн. 17); **Станков Р.** Древнеболгарский перевод *Хроники* Георгия Амартола в древнерусской письменной традиции. – *Старобългарска литература*, 39-40, 2008, с. 45-103.

² Нумерация сделана в зависимости от местонахождения глосс в тексте перевода; о двух типах глосс: **Станков Р.** Глоссы..., с. 152-153.

³ **Лавров П. А.** Георгий Амартол в издании В. М. Истрина. – *Slavia*, 1925-1926, IV, p. 461-484; V, p. 657-683; p. 477.

⁴ Здесь и далее славянский текст цитируется по изданию **В. М. Истрина** (*Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. *Хроника* Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Текст. Петроград, 1920) с указанием на страницу и строку; в круглых скобках

(38.1) вѣщаиеть (вѣщавалетъ S) пакзи исторниа, рекше вбразница 165,12 – φησὶ πάλιν ἡ ἱστορία· Б. 232,15;

(38.2) w немь же н цѣрьское рекше исторниа нззвбразоѣа (исторниа рекше нззвбразниа S) 188,3 – περὶ οὗ καὶ ἡ τῶν βασιλεῶν ἱστορία Б. 269,10-11;

(38.3) Wρηγενοу vz нззвбразниѣ Нwвово 58,4-5 – Ὀριγένους εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Ἰωβ, Б. 53,19-20;

(38.4) в ннхъ нззвбразыю Нwенѣ проиде 217,2 – ἐν ταῖς κατ' αὐτὸν ἱστορίας Ἰώσηπος διελήλυθεν Б. 311,11-12;

(38.5) бѡлѣпнаго (бѡлѡлѣпнѡ СПУВУНЧ) Моисеиа нззвбразниша, wсѡвѣ кождо нхъ внимаиа (внимающе S) нз ветхаго вбразьствениа явленниа створниша 51,17-18 – τὸν θεσπέσιον Μωϋσῆν ἱστόρησαν, ἰδίως ἕκαστος ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας ὑποσχὼν τὴν ἀπόδειξιν Б. 40,19-20;

(38.6) Акнтни (антнкни S) Ёлнини нззвбразниша 52,2 – τῆς Ἀττικῆς Ἑλληνες ἱστόρησαν· Б. 41,14-15;

(38.7) wса же кннгы напоузниша са облнчающе wса невѣрьствениа (wше невѣрьствѣ S) кто во когда соуцинхъ внихъ пнсанин нззвбразнишнмъ са праведьннкомъ н рпѣвнымъ (пѣркѡмъ ППБСЛУН) 335,26-28 – πᾶσα δὲ γραφὴ πέπλησται διελέγχουσα τὴν ὑμετέραν ἀπιστίαν, τίς γὰρ πώποτε τῶν ἐν ταῖς θεῖς γραφαῖς ἱστορηθέντων δικαίων καὶ προφητῶν Б.493,14-17⁵;

(38.8) исторниа его нарѣ 128,16 – ἡ δὲ ἱστορία Ἀγχοῦς αὐτὸν προσηγόρευсен; Б. 171,18-19;

(38.9) Ахоуеъ же исторнию глеть са 128,27 – Ἀγχοῦς δὲ ὑπὸ τῆς ἱστορίας λέλεκται Б. 172,10-11;

(38.10) wбаче исторницею (историю S) помниши (поминаешн S) 196,20-21 – δὲ τῆς ἱστορίας μὲμνησαι Б. 281,23-24;

приводятся варианты по другим спискам ХГА, при этом сохраняется обозначение списков в издании; S – означает сумму всех списков (краткие сведения о древнерусских списках с их обозначениями, которые использованы и в настоящей работе, см. в: **Матвеев В., Л. Шеголева.** Книги временные и образные Георгия Монаха. I-II, Москва, 2006; I, с. 32-38; **Станков Р.** Древнеболгарский перевод..., с. 47-48; более подробные сведения см. в: **Анисимова Т. В.** Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV-XVII вв. Москва, 2009). Греческий текст цитируется по изданию К. де Боора (**de Boor C.** Georgii Monachi Chronicon. I-II, Lipsiae, 1904) с указанием на страницу и строку.

⁵ См. также: **Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.).** I-VIII. Москва, 1988-2008; IV, с. 56; V, с. 527, образьствѣниѣ.

(38.11) по исторни же (+пакы S) тако неходнтъ 208,12-13 – κατὰ μὲν οὖν τὴν ἱστορίαν οὕτως ἐκβέβηκητο· Б. 298,5;

(39.1) въцавають же нѣцни ѿ несторыанъ, рекше образници 405,21 – φασὶ δέ τινες τῶν ἱστορικῶν Б. 616,13-14;

(39.2) образници же и творцы 27,1 – ἱστορικοί τε καὶ ποιηταὶ Б. 1,1-2.

Слово образникъ встречается еще в глоссе, пропущенной В. М. Истриным в его перечне⁶, обозначим ее (25*): на нконѣ Хѧ̄ видѣтн и посла нконьника, рекше образника, ѿко, вѣтвнынъ образъ ѿнъ напнсавъ 223,18-20 – ἐν εἰκόνι τὸν Χριστὸν μόνον θεάσασθαι, καὶ ἀποστέλλει ζωγράφον, ὥστε τὸ θεῖον εἶδος ἐκεῖνο διαχαράζανται Б. 321,18-19.

В (25) Нконни – буквальный перевод греч. Εἰκόνιον; значение глоссирующего слова образникъ можно определить как ‘изваяние’; семантика образникъ восходит здесь к исходному значению праслав. *obraz ‘вырезанная в дереве или вытесанная в камне фигура’⁷; ср. также образъ ‘изображение, образ’ (εἰκῶν) в классических древнеболгарских памятниках⁸. Первичным здесь является чтение поставнвъ (στήσας), поставн в Тр – переосмысление, может быть, под влиянием последующей формы нарече. По мнению А. С. Львова, словосочетание нарештн нма емоу (καλέουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ) необычно для восточнославянской речи⁹. Глосса переводчика.

Порядок слов при глоссировании в (38.2) показывает, что чтение в Тр испорчено. Глосса переводчика. На это указывает то обстоятельство, что греч. ἱστορία, ἱστορέω переводятся в ХГА словами нзобразни ‘рассказ, описание; толкование’, нзобразнтн (сѧ) ‘рассказать, описать; быть описанным’: (38.3; 38.4; 38.5; 38.6; 38.7). В (38.7) Тр дает вторичное, испорченное, чтение. Грецизм исторна, который дважды (38.1; 38.2) поясняется глоссой в переводе ХГА, широко употребителен в текстах книжного толка, при этом используется для перевода греч. ἱστορία¹⁰. Нет оснований сомневаться в

⁶ Истрин В. М. Книги... II, с. 204-211.

⁷ Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1985, р. 371-372; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1-32, Москва, 1974–2005, с. 29, 66.

⁸ Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Под ред. Э. Благовой, Р. Вечерки, Р. М. Цейтлин. Москва, 1994, с. 397.

⁹ Львов А. С. Лексика Повести временных лет. Москва, 1975, с. 23.

¹⁰ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. I-III. Санкт-Петербург, 1893-1912; I, с. 1151; Словарь древнерусского языка... IV, с. 176-177.

принадлежности исторна к древнеболгарскому словарному составу, поэтому в переводе ХГА слово встречается и без пояснений: (38.8; 38.9; 38.10; 38.11). В (38.10) первичным чтением является исторюю, и в этом случае Тр дает вторичное чтение. Употребление грецизма исторна в переводе ХГА без глоссы и его пояснение глоссой наталкивает на мысль о работе более чем одного переводчика (разумеется, и речи быть не может о совместном болгаро-русском переводе).

П. А. Лавров считает, что чешское влияние сказалось и в глоссах (39.1) и (39.2). В таком употреблении слово оразъннкъ ‘историк’ известно пока что только из ХГА; ср. также оразъствнѣ ‘история’ в (38.5). В (39.2) оразъннкъ ‘повествователь, историк’ употреблено без пояснений¹¹. В Византии существовало разграничение между λογογράφοι, ιστορικοί и χρονογράφοι. “Историки” описывали прошлые события в форме рассказов или образных произведений¹². Поэтому в переводе ХГА заметна тесная связь между нзобразнѣтн (сѧ) – ιστορέω, нзобразнѣ – ιστορία, оразъннѣца – ιστορία, оразъннкъ – ιστορικός, оразъствнѣ – ιστορία.

Рассмотренные слова связаны с праслав. *obrazъ, которое представлено во всех славянских языках с разнообразной семантикой. По Фасмеру, *obrazъ образовано от *ob и *razъ¹³, по Трубочеву, – обратное именное образование от глагола *obraziti¹⁴. Об исходном значении уже было сказано. В южнославянском ареале встречаются как архаические, так и более новые, продвинутые значения. К древним относятся: сербохорват. obraz ‘статуя, изваяние’, болг. диал. обрас ‘лезвие топора’¹⁵. Древние значения *obrazъ типа ‘изображение, образ; изваяние, скульптура, статуя’ широко представлены в древнеболгарских памятниках¹⁶; ср. оразъ ‘скульптура, статуя’: н оразъы златъы поставьѣтн – καὶ στήλας χρυσᾶς στήσω σου Супр. 1,23-24¹⁷; Ѡ поставьѣтн златъ ѡразъ въ градъ семь – Κάθὸν στήσω σοι χρυσίνον ἀνδριάντα Супр. 222,17-18¹⁸.

¹¹ У И. И. Срезневского - *Срезневский И. И.* Материалы... II, с. 542 – ‘изобразитель’.

¹² *Матвеев В., Л. Щеголева.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. Москва, 2000, с. 341; комментарий к тексту в (39.2).

¹³ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. I-IV. Москва, 1986-1987; III, с. 106.

¹⁴ Этимологический словарь славянских языков, 29, с. 63-66.

¹⁵ Этимологический словарь славянских языков, 29, с. 63-64.

¹⁶ Старославянский словарь..., с. 396-397; Старобългарски речник..., I-II. София, 1999-2009; II, с. 30-33.

¹⁷ Супрасълски или Ретков сборник. *Займов Й.* Увод и коментар на старобългарския текст, *Капалдо М.* Подбор и коментар на гръцкия текст. I-II. София, 1982-1983; I, с. 21; Старобългарски речник..., II, с. 31.

¹⁸ Супрасълски или Ретков сборник..., I, с. 463; Старобългарски речник..., II, с. 31.

Значение ‘икона’, исходя из этимологии, может быть, связано первоначально с контекстами, где образъ означало ‘изображение (на монете)’; ср. Лк 20:24: покажете ми пѣназъ. чн иматъ образъ и написанье Зогр. 206v18-20¹⁹ – δείξατέ μοι δηνάριον· τίνας ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφήν;²⁰; Мт 22:19-20 пѣназъ. онъ же гла нмъ чн естъ образъсѣ н написанне Мар.²¹ – δηνάριον. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνας ἢ εἰκὼν αὕτη καὶ ἐπιγραφή;²².

К такому употреблению слова образъ относится и болг. образ ‘лицо, щека’²³. Данное значение болгарского слова, может быть, имеет связь и с живописью, так как в византийской иконографии пропорции нарушены, доминирует голова, соответственно лицо. Поэтому значение ‘иконописец’ у образъникъ в глоссе (25*) вполне закономерно, незачем объяснять его влиянием чешского языка.

Обратимся к образъникъ ‘историк’. Такое значение не фиксирует ни один из славянских языков, тем более чешский, в котором устаревшее *obraznik* означает ‘художник, живописец, скульптор’²⁴. Как было указано, такое употребление образъникъ связано с паралелью в переводе ХГА слов нъобразити – ἱστορέω (глосса 38). Любопытно, что нъобразити имеет отношение к изваянию, изображению, тогда как греч. ἱστορέω, ἱστορικός имеют отношение к повествованию, рассказу. Может быть, нъобразити в смысле ‘рассказать, описать словами’ связано с библейскими сценами в храме, рассказывающими отдельные эпизоды из жизни Христа и других библейских персонажей.

Подводя итоги, можно заключить, что переводчик-чех не вписывается в исторический контекст времени перевода ХГА – второй половины X в. Семантика слова образъ и его производных столь разнообразна, что искать здесь непременно присутствие чеха выглядит по меньшей мере довольно странным.

¹⁹ Jagić V. Quattuor evangeliorum Codex Glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Graz, 1954, p. 125; Старославянский словарь..., с. 397.

²⁰ Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece. 27 ed., Stuttgart, 1993, s. 63.

²¹ Маринское четвероевангелие с примечаниями и приложениями, Труд Ягуча И. В. Санкт-Петербург, 1883, с. 80; Старобългарски речник..., II, с. 31.

²² Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, s. 227.

²³ Български етимологичен речник. I-VII. София, 1971-2011; IV, с. 751.

²⁴ Slovník spisovného jazyka českého, I-VIII. Praha, 1989; III, p. 421.

**OUT OF OBSERVATIONS ON VOCABULARY OF THE OLD
BULGARIAN TRANSLATION OF THE GEORGE HAMARTOLOS'
CHRONICON: ОБРАЗЪНИКЪ, ОБРАЗЪНИЦА**

Rostislav Stankov

P. A. Lavrov in 1920-s had suggested Czech influence on the earliest Slavonic translation (Old Bulgarian in its origin) of George Hamartolos' *Chronicon*. The analysis of some words in the text shows that there is no reason considering them as a result of Czech influence on the translation of the *Chronicon*, which was made in the second half of the 10th century.

ЗЛАТОУСТОВАТА БЕСЕДА ЗА ЖЕНАТА ОТ ХАНАНЕЯ В СИМЕОНОВИЯ „ЗЛАТОСТРУЙ”

Димитър Кенанов (Велико Търново)

Беседата за жената от Хананея е произнесена от св. Йоан Златоуст след връщането му от заточение и е включена като второ слово в преславската антология „Златоструй”. Тя е съставена от младия български княз Симеон Велики¹ сигурно след 893 г. и се състои от 45 слова и предисловие на христоролюбивия български владетел. Оглавлението на този същински, първообразен състав не е инципитно - всяко слово е описано в извлечени от авторския текст тезиси, чиято числова номерация се пренася в свободните полета на преведените поучения². В тях с червенослов се отбелязва първата буква от подзаглавните параграфи. Така Оглавлението придобива облика на „анотация”: **Ἰωάννα Ζλάσταго**³ **Слово ѡ хананеи.** **ε̄. ε̄~ δ̄.** **Ἰακοβε βο и доζѣ̄ идыи на зѣмлю пѡвизаѣтъ сѣ̄мена.** **ε̄. Ἰовѣ̄ доврѣ̄ вѣ̄ и прежѣ̄ того.** **нж потѣ̄ доврѣ̄би сѣ̄ показа.** **Г̄.** **Что творѣ̄ печаль пѡѣмлацѣ̄моу.** **трѣ̄гѣ̄нїемъ вышьша творит/ь**⁴ (Рим. 5:3). **δ̄.** **Кто ѡ жене/тъ**⁵, или кыи члѣ̄кы. никтоже. нж сѣ̄вѣ̄сть⁶ ѣ̄ ратникъ. **ε̄.**⁷ **Он̄ глѣ̄ пѡвизанїе̄ ваше потврѣ̄жають.** **ε̄.** **Оучителе̄ наши ѡт грѣ̄ха слаби вѣ̄ша прежѣ̄.** **ε̄.** **Что есть**

¹ *Трендафилов Х.* Младостта на цар Симеон. София, 2010. *Трендафилов Х.* Цар Симеон в най-старото житие на Наум и в Златоструя. – В: Преславска книжовна школа. Т. 12, Шумен, 2012, с. 239-247.

² Подробно за нашето откритие на тезисно-параграфното оглавление като извънредно важен текстологически показател вж. *Кенанов Д.* Първообразният състав на Симеоновия „Златоструй”. – В: Слово и вяра. Международна научна конференция, посветена на 90-годишнината от рождението на проф. Боню Ст. Ангелов. 18-19 октомври 2004 г., Стара Загора, 2007, с. 141-154. Препечатка вж. *Кенанов Д.* Българистични простори. Пловдив – Велико Търново, 2007, с. 19-32. *Кенанов Д.* За текстологията на Симеоновата антология „Златоструй”. – В: *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*, t. 6, Kraków, 2011, s. 9-67. *Кенанов Д.* Антологията „Златоструй” – дар на Кирило-Методиевата епоха. – В: *Κύριλλος και Μεθόδιος. Παράκαταθήκες πολιτισμού.* Εμπέλευσι: Κ. Γ. Νιχωρίτης. Εκδόσεις: Ελίκεντρο, Θεσσαλονίκη, 2012, s.73-81. *Кенанов Д.* Първообразът на Симеоновия „Златоструй” в ръкописната традиция. – В: Старобългарската ръкописна книга – съдба и мисия. В памет на проф. Куйо М. Куев по случай 100-годишнината от рождението му. Велико Търново, 2012, с. 134-164. Сrv. още *Кенанов Д.* Цар Симеон Велики и християнската философия на историята. – In: „България, земя на блажени...”. Международна конференция в памет на проф. д.и.н. Йордан Андреев. Велико Търново, 2009, с. 265-278. <http://www.uni-vt.bg/1/?zid=146&page=4311>. Към 15.05.2012.

³ По Вилн. 238, л.1а-б. Текстът съвпада почти изцяло с РГБ. 43, л. 1а-б. Библиотека на Литовската академия на науките (БЛАН) – Вилнюс, ф.19, № 238, Златоструй, съставен от българския цар Симеон, полуустав, XVI в., 283 листа. Руска държавна библиотека (РГБ) – Москва, ф.173.1, № 43, Златоструй, полууст., 1474 г., 366 листа.

⁴ Тук завършва параграфът по Чуд. 214, л. 1а.

⁵ Чуд. 214: **вжжѣ̄тъ.** Държавен исторически музей (ГИМ) - Москва, сб. на Чудовския манастир, № 214, Златоструй, XV в., 228 листа.

⁶ Тук завършва параграфът по Чуд. 214: **повѣ̄сть.**

⁷ В Чуд. 214 параграфът е друг: **Стѣ̄на и трѣ̄пѣ̄тъ миромъ хождаа** (Быт. 4: 14)

мы//тоиство, грѣ срама не имын. иѣ. Нѣс/тъ/ ѡт ѣства зловѣ⁸. изволенїемъ почтенїемъ/ь есмь и/ свободою. фѣ. Да никтоже до конца⁹ не оубѣгаи. не глїи ми /изгъ/гыбель есмь. гѣ.¹⁰ Како жили, како кости, како кожоу. дї. Не єдина ли вѣѣ земля повинное¹¹. вї. Яще во огнь вѣпадаеть вѣ трѣнїе попалить є скоро¹². гї. И се жена чюдї сѧ еѣглисть жена старое оржїе дїаволе. дї. О неизглѣмаго члѣковїа. горѣ¹³ хероу // вї.¹⁴ Помилиши ма. аще бы дѣщи моа оумрѣла. вї.¹⁵ Помилиши ма. Бѣдна ли сѣкло воурѣ. зї. Тѣла¹⁶ растить жалость исповѣдаеть волѣзнь. иѣ.¹⁷ Ёгда егїпетьскаго моученїа изывыша жидове. фї. Нж¹⁸ нравѣ вѣди кроиѣ. не вѣди ти с ними ничтоже вѣща. кѣ.¹⁹ Ни зѣ, и да не срьдковольства нжѣа. ка. Нж ѡ севѣ вѣди сѧ. аззыкѣ²⁰ инаши разлоучаажи тѧ. кѣ. Таче потѣ раздрѣши и да не мниши тако не могын скончати²¹. кѣ.²² И се проказеныи прише молаше И. кѣ.²³ Какоже и сѣе. помилиши ма. дѣщи ми зѣѣ вѣсит сѧ. Он же не ѡтвѣща єи словесе. кѣ. Ѡ жено Бѣѣ глѣть да послѣушахѣ съ користьми²⁴ приходашеи. кѣ. Вѣлазѣ миноси вѣ црѣве скончашѣ²⁵. кѣ. Оустиѣ дѣвизаеѣ. оуши не слышите. кѣ.²⁶ Яще оутрѣ єси вѣ коупѣли моли сѧ. кѣ.²⁷ И ты егда станеши прѣ^а сѣдѣно неистовѣствоуащимъ. и моуцаши тѧ. лѣ. Яще хоцеши молити члѣка²⁸. лѣ. Ѡ слово кротѣсти полно. не покидаѣ мїтѣвы скончати. лѣ. Ѡ жено велика тѣвоа вѣра. вѣди ти такоже хоцеши (Мт. 15:28). лѣ. Гдѣ сѣ глѣоще. тако Бѣѣ мїтѣж сѣврѣши.

⁸ Тук завършва параграфът по Чуд. 214.

⁹ Тук завършва параграфът по Чуд. 214.

¹⁰ В Чуд. 214 параграфът е друг: Врачъ инаши волею изврацююща.

¹¹ Чуд. 214 доп.: повинна, єдина ли ествѣѣ вѣнїде хытрѣсть измѣчѣтанж сѣтвори тѣварь.

¹² Чуд. 214 доп.: то мнѣѣмъ паче Божїе повелѣнїе.

¹³ От тука започва параграфът в Чуд. 214: же хероувилии трепещѣ, а долѣ вѣжнїца вѣсѣдѣе с Нимъ.

¹⁴ В Чуд. 214 параграфът е друг: прѣдана бы ... има пазоухома.

¹⁵ В Чуд. 214 параграфът е друг: и невидимо ви... раны видимы.

¹⁶ Липсва в Чуд. 214.

¹⁷ В Чуд. 214 параграфът е друг: поусти ж зоветь во вѣ слѣдѣ насъ.

¹⁸ В Чуд. 214 параграфът започва: нѣ аще и мѣстѣѣ єси вѣизъ.нж нравѣ вѣди кроиѣ.

¹⁹ Чуд. 214: Да не срьдковольство нжѣа вѣчѣстїе понѣдить.

²⁰ От тука започва параграфът в Чуд. 214.

²¹ РГБ. 43 доп.: не сконча по законѣ. Чуд. 214: да не акы не могы закона сѣврѣшити можеши.

²² В Чуд. 214 параграфът е друг: Гїѣ можеши ма очистити.

²³ В Чуд. 214 параграфът е друг: неконъ и штенѣта ѣдѣть ѡт крѣпъ падаахшїи ѡт трапезы господи свой (Мт. 15:27).

²⁴ Чуд. 214: сѣ хытрѣстьми.

²⁵ Чуд. 214 доп.: тѣмж словесъ.

²⁶ В Чуд. 214 параграфът е друг: Не инаши ли дѣштери вѣсѣашѣ сѧ.

²⁷ В Чуд. 214 параграфът е друг: црѣкы во єси не ишти мѣста.

²⁸ Чуд. 214 доп.: дрѣгонци ѡтѣвѣшѣаѣ ти, а оубога нѣѣ тако николиже. Липсват параграфи 31-33.

Преводът на поучението за хананейката е редактиран чрез съкращения и добавки в Киев или Полоцк, когато там е съставена вторична антология - пергаменният фолиант „Златоструй“²⁹. На следващите страници се осмислят сторените промени от неизвестния книжовник, който пряко внася Златоустовото слово в подкрепа на движението за християнизация на източните славяни. Руският социологически контекст е забелязан от Измаил И. Срезневски – прибавените названия „руси“, „църква Руска“, „кривичи и вятичи“ (балтославянски племена на север и югоизток от Полоцк)³⁰. Видният славист правилно заключава, че книгата „Златоструй“ от XII век е преправка на „древния извод“, който за нас от една страна е първообразният Симеонов „Златоструй“ от 45 слова³¹, а от друга – разширена антология с още 93 проповеди на св. Йоан Златоуст и парафрази на Теодор Дафнопат (текстовете са с продължаваща номерация от 46 до 136 и са с инципитно оглавление)³².

В календара на Църквата (Неделя 17 след Петдесетница) се отдава почит на хананейката. Чужда по род и светоглед на иудеите, тя излиза от плена на езичеството по вътрешно убеждение, с вяра в Богочовека Иисус. Обръщайки се към Него из бездната на майчиното страдание като приема и слави Христос не само за Спасител на иудеите, но и за Спасител на всички хора, жената от Хананея предизобразява Вселенската църква и нейната твърдина. Завръщайки се от дома на заточението и преживяните изпитания, златословесният константинополски архиепископ се обръща към паството си с изстраданото убеждение за непроборимостта на Църквата, на Христовия кораб, където като в неподвижна и непреодолима скала се разбиват буреносните вълни на богоборческата злоба: Велика зима, нѣ подвижанїа пришеши не може оуставити. многа искоушєнїа. нѣ крѣпости вашеа не ослабѣша. не прєстаеть цр҃квы воюема, и одолѣваѣши, ненавиदिма, и непрекорема. елико во люво да възнышлажѣ на нѣ. толи/ко/ же она растетѣ. и волны разбиваѣ сѣ а камень стонтѣ неподвиженѣ³³. Денонощно е спонтанното усърдие (подвижанїе) на паството: днѣ

²⁹ Руска национална библиотека (РНБ) – Санкт Петербург, Ф.п.1.46, Златоструй, полууст., 2 кол., фолиант, XII в, 198 листа. На л. 26 отгоре надолу между двете колони се чете молитвеното призоваване: „Господи Иисусе Христе, Сине Божий, пом/ози/“. Издание вж.: Златоструй от XII век. Увод и научно разчитане: Т. Георгиева, Силистра, 2003. Нататък в скоби се посочват само страниците.

³⁰ Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках **И. И. Срезневского**. I-XL. Санкт Петербург, 1867, XXI. Златоструй XII в., с. 26-27.

³¹ От него за пергаменния „Златоструй“ руският редактор и пресъставител използва 28 текста съгласно системна сводна таблица на антологийните четива: **Фомина М. С.** Златоструй в славянской письменности XII-XVI вв. - В: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3, Москва, 1990, с. 311-322.

³² От него за пергаменния „Златоструй“ руският редактор и пресъставител взема 32 слова. По таблицата на **Фомина М. С.** Златоструй..., с. 311-322.

³³ Същата увереност звучи и в Златоустовите речи в дните (август 403 г.) на незаконния епископски събор, който низвергва светителя: „Пусть пенится и ярится море, но камня оно не может сокрушить; пусть вздымаются волны, но Иисусова корабля не могут потопить“.

ꙗченїа. ноцїѣ ꙗ ꙗкѣтїа. Руският редактор пропуска следващите образни изречения: реть има на днѣ, онѣде съборѣ. и зде съборѣ. ноцѣ търгѣ, црѣкве творї. и подвижанїа огна теплѣ не тревѣжете наказанїа. и покажете ꙗвизанїе³⁴ (ή ημέρα πρὸς τὴν νύκτα ἀμιλλᾶται· ἐκεῖ συνάξεις, καὶ ἐνταῦθα συνάξεις. Ἡ νύξ τὴν ἀγορὰν ἐκκλησίαν ἐργάζεται· ἡ δὲ προθυμία πρὸς σφοδρότερα. Οὐ δεῖσθε παραιρέσεως, καὶ ἐπιδείκνυσθε τὴν σπουδήν)³⁵.

Уводните фрази всъщност подхващат темата за духовната полза от горнилото на изпитанията, които укрепват Църквата така, че нея и врата адава не оудолѣжѣт (Мт. 16:18). Затова, който я напада, погубва себе си: воюаи на ню себе разораетѣ, а црѣкве свѣтлѣиши творї. ратѣствоуж и силѣ своѣ скончаваетѣ. и нашѣ славнѣиши творї повѣдѣж (Ο πολεμῶν ἑαυτὸν καταλύει, τὴν δὲ Ἐκκλησίαν ἰσχυροτέρα δεικνυσὶν· ὁ πολεμῶν τὴν ἰσχύν ἑαυτοῦ καταβάλλει, ἡμῶν δὲ λαμπρότερον ἐργάζεται τὸ τρόπαιον). В руската редакция се правят промени: воюаи на црѣкве свѣтлѣиши разораетѣ. силоу свою скончаваетѣ. и нашу свѣтлѣишию творить повѣдоу и вѣнѣца доврѣишиа (283). Онагледяващият пример с Йов е повод за поведенския съвет: Николи же не бои сѣ искоушениа. аще дшѣ ꙗ пригѣтованѣ имашї. Книжовникът от Киев или Полоцк пояснява: пригѣтованѣ на добро³⁶. Само в гръцкия извод (Μηδέποτε φοβηθῆς πειρασμὸν, ἐὰν ψυχὴν παρεσκευασμένην ἔχῃς) се продължава с опора на св. ап. Павел – скръбта не вреди, тя поражда търпение: Οὐ βλέπτει ἡ θλίψις, ἀλλ' ὑπομονὴν κατεργάζεται (Рим. 5: 3). За апостолските думи се напомня в началото на параграф 3: Чтѣ творї печаль ꙗвизанїеюу. трѣгнѣиѣмѣ вышѣшаго творить (Τί ἐργάζεται ἡ θλίψις τῷ φέροντι; Τὴν ὑπομονήν. Ὑψηλότερον κατασκευάζει). От преславския превод и Златоустовия текст в пергаменната антология в параграфи 5 и 6 се съкращават два значителни по обем откъса – от камыкѣ еси сѣ влѣнѣ до поставиши трапезѣ, от вѣчера швецѣ до нѣ охлѣа, от и прѣвоѣ до глѣа. и др. Тук с метафорите-символи камък (Мт. 16:18), *кораб* се подхваща отново мотивът за готовността без страх да се пребродят изкушенията (външни и вътрешни) и с ходатайството на покаянието да се измолва подкрепата на Спасителя и Лечителя Христос. Призован от Него, гонителят Савел се превръща в апостол Павел (Пауль), а митарят Матей става Иисусов благовестник. От бездната на нечестието и страданието хананейката прозрява и тя – жената, старѣ оржѣ дѣволе, също се преобразява в благовестница Господня и чрез ходатайството на

Лопухин А. Жизнь и труды св. Иоанна Златоуста. – В: Полное собрание святителя творений Иоанна Златоуста в 12 т., т.1, кн.1, Санкт Петербург. 1895, с. ХСIII.

³⁴ Вж. *Приложението* с текста, където съкратените откъси се отбелязват с курсив.

³⁵ По *Migne J-P. Patrologia graeca* (PG), t. 52, Paris, 1859, 449-460.

³⁶ В *торгѣ овхожж* (малко по-надолу, § 3) *трѣг* се заменя с *трѣгоуѣ* (283), а към *мечтѣе/фύλλα*, се прибавя: *добро* (283).

покаянието, с приношението на вярата излекува бесноватата си дъщеря. Грехът не е в природата на човека, който е сподобен с воля и свобода: **и. Нѣсть ѿ ѿ ѿства зловѣ. изволеніемъ почтени есмь и своодою** (Οὐκ ἔστι φύσεως τὰ τῆς πονηρίας: προαιρέσει τετιμῆμεθα καὶ ἐλευθερία).

Беседата се раздипля по свидетелския разказ на св. евангелист Матей (15:22-28): *И это, една жена хананейка, като излезе от ония предели, викаше към Него и казваше: помилуй ме, Господи, Сине Давидов! Дъщеря ми зле се мъчи от бяс. Но Той не ѝ отвърна ни дума. И учениците Му се приближиха до Него, молеха Го и казваха: отпрати я, защото вика подире ни. А Той отговори и рече: Аз съм пратен само при загубените овци от дома Израилев. Но тя, като се приближи, кланяше Му се и думаше: Господи, помози ми! А Той отговори и рече: не е добре да се вземе хлябът от чедата и да се хвърли на псетата. Тя каза: да, Господи, ала и псетата ядат от трохите, що падат от трапезата на господарите им. Тогавя Исус ѝ отговори и рече: о, жено, голяма е твоята вяра; нека ти бъде по желанието ти! И в оня час дъщеря ѝ оздравя.*

Проникновен, благодатен съзерцател на човешката душа е св. Йоан Златоуст в цялото си творчество и тук, когато пресъздава и тълкува краткия евангелски разказ за поплаците на хананейката пред Самия Христос, които започват с **Ги̅ С̅ноу̅ Дѣ̅в̅ помилѡи мѡ** (Матф. 15:22)³⁷. Разкрито е човеколюбието на Исус в контекста на Стария Завет и се разяснява защо отначало Синът Божи не отговаря с думи, а по-късно заявява в съгласие със Закона Моисеев³⁸: **нѣсмь поущенъ. нж въ овца погыкшаа домоу̅ И̅лѡва / Аз съм пратен само при загубените овци от дома Израилев** (Мт. 15: 24). Описва се бесовското състояние на хананейкината дъщеря, отделя се място на съсредоточената в ума и сърцето постоянна молитва към Бога (вж. приложения текст на беседата).

Руският редактор вероятно е имал за цел да постигне по-малък текстови обем и затова съкращава, пресъставя, променя и размества изречения, но същевременно на места и добавя. Така е в параграфи 26 и 27, където се обсъждат формалното молитвословене и разсеяното присъствие в църква: **В̅г̅лаз̅а̅ ми̅ши̅ въ̅ ц̅р̅к̅в̅е̅ скончав̅тъ. т̅ъ̅моу̅ словес̅ъ молитвен̅ъ, и изл̅ъз̅ъ, е̅г̅а̅ много̅ словес̅ъ тр̅ѣ̅бован̅і̅е̅ е̅сть**³⁹. **Оу̅стн̅ѣ̅ двиздѡтѣ. оу̅ши̅ не̅ слышитѣ. ты̅ же̅ не̅ посл̅оу̅//ша̅ши̅ м̅л̅т̅в̅ы̅ тво̅ѡ. приклонитѣ̅ кол̅ѣн̅ѣ̅, нж̅ мысл̅ь̅ в̅ъ̅н̅ѣ̅ лет̅а̅/а̅/ше̅. т̅ѣ̅ло̅**

³⁷ Св. Йоан Златоуст тълкува: **Бл̅го̅в̅ѣ̅стница̅ в̅ѣ̅ ж̅на. и̅ в̅ж̅ѣ̅ство̅ и̅ в̅л̅ч̅ѣ̅ство̅ исповѣдаша̅ и̅ ст̅рон̅** (τὴν οἰκονομίαν). **помилѡи мѡ С̅ноу̅ Дѣ̅в̅.** се о въплощеніи (Εὐαγγελίστρια γίνεται ἡ γυνή, καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν οἰκονομίαν ὁμολογεῖ: Κύριε, τὴν δεσποτείαν: Υἱὲ Δαυὶδ, τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάληψιν).

³⁸ В поучението се дава пример с пророк Елисей, който очиства без да се докосва до прокажения военачалник Нееман Сирий (4 Цар. 5:10).

³⁹ Ф.п.1.46, същия следващ пасаж: **тоу̅ ієсть. ни̅ оубо̅.и̅ мало̅ но̅ съ̅ в̅ѣ̅рою. ты̅ же̅ стои̅ на̅ м̅л̅т̅в̅ѣ̅ въ̅ ц̅р̅к̅ви̅ оу̅стн̅ѣ̅ т̅ъ̅чно̅ двизжиши. а̅ оу̅шима̅ не̅ слышиши. пр̅ѣ̅кланя̅ши̅ кол̅ѣн̅ѣ̅, а̅ мысл̅ию̅ в̅ъ̅н̅ѣ̅ ст̅аниши. т̅ѣ̅ло̅ оу̅трь̅ ти̅ ст̅онть. а̅ д̅ш̅а̅ в̅ъ̅н̅ѣ̅ парить̅ ти̅ оу̅ст̅ы̅. гл̅ѣ̅ши̅ м̅ольб̅ы̅. а̅ д̅ш̅і̅ю̅ почит̅а̅ши̅ прикоу̅т̅ы̅. прилод̅ы̅. пр̅ѣ̅бл̅ѣ̅ны̅.з̅ани̅гы̅.с̅ела̅.и̅н̅ѣ̅н̅на. с̅ькоу̅плє̅н̅і̅є̅. др̅ѣ̅гы̅. при̅в̅ы̅т̅ы̅к̅ы̅ в̅ь̅с̅ѡко̅г̅ач̅ь̅ск̅ы̅а̅** (290).

оутръ. а дшѧ вънѣ. тѣло глѧше. а дшѧ почиташе прикжпы. приплѧ прѣмѣнѣ. и
заимы и сѣла имѣнїа. съвокоупленїе дроугъ⁴⁰ (Εἰσέρχονται πολλοὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ,
ἀπαρτίζουσι μυρίους στίχους εὐχῆς, καὶ ἐξέρχονται, καὶ οὐκ οἶδασι τί εἶπον· τὰ
χείλη κινεῖται, ἡ δὲ ἀκοὴ οὐκ ἀκούει. Σὺ οὐκ ἀκούεις τῆς εὐχῆς σου, καὶ τὸν
Θεὸν θέλεις εἰσακοῦσαι τῆς εὐχῆς σου; Ἔκλινα, λέγεις, τὰ γόνата· ἀλλ' ἡ
διάνοιά σου ἔξω ἐπέτετο· τὸ σῶμά σου ἔνδον τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἡ γνώμη σου
ἔξω· τὸ στόμα ἔλεγε τὴν εὐχὴν, καὶ ἡ διάνοια ἠρίθμει τόκους, συμβόλαια,
συναλλάγματα, χωρία, κτήματα, φίλων συνουσίας). В измеренията на духовната
бран тези състояния се поощряват от доброненавистника: дѧволъ/ъ/ во
проказивъ сын, и вѣдын тако въ вѣмѧ /мѧтвы/ велика съвършѧѣ. и тогда паче
прилежїи. многожды лежїи на одрѣ, и ничьсоже не бжде. мѧтвж аще бжде сътворити.
тма помышленїа прїидѣ. да изведѣ ны тца (Ὁ γὰρ διάβολος πονηρὸς ὢν, καὶ
εἰδὼς ὅτι ἐν καιρῷ εὐχῆς μεγάλη ἀνύομεν, τότε ἐπέρχεται. Πολλάκις κείμεθα
ὑπτιοὶ ἐν κλίνῃ, καὶ οὐδὲν λογιζόμεθα· ἤλθομεν εὕξασθαι, καὶ μυριοὶ λογισμοὶ,
ἵνα ἐκβάλῃ ἡμᾶς κενούς). F.п.1.46: диавѧлъ во проказивѧ сын, и зѧлоказивѧ. и
вѣдѧ тако въ вѣмѧ мѧтвѧ велика дѣянїа съвершѧють сѧ. да тѧгда паче
прилажѧтъ онѧ блазнити насѧ. не дадѧи въ тѧ часѧ помолити сѧ о грѣсѣхѧ.
многошѧдѧ же лежимѧ на одрѣ. и ничьсоже пакостѧна не творитѧ ны тоѧ. мѧтвоѧ
же аще бждетѧ сътворити ны. тѧмами помѧшленїа наложитѧ на срѧдѧ наша хотѧ
да изведѧтъ ны тѧца (290).

Преславският преводачески кръг не излиза от рамките на художествения
превод и не внася български социологически контекст, когато св. Йоан Златоуст
изрежда имена на езически общности, които също следва да бъдат огряни от
Христовото учение: ѿ мирѧ весь пѣстѧ. скоуѣ. фраке. инѧдоу. маоугре (μαῦροι).
киликес (така и на гръцки език: κίλικες). кападокоу. сирї⁴¹. и елико же слѧнце обзираетѧ
землю. жидоѣе ли дѣла единѣхъ/ъ/ прїиде. а страны пѣсты. По-нататък
разпространението на християнството се свързва с изповяданата вяра на
хананейката: (Ѧ) жено велика тѣво вѣра. вѣлизи въ црѧвъ прѣскоу, оуслышати инаши
гѧощѧ. О жено велика тѣво вѣра. въ гофѣскоу же. и въ варварѣскоу⁴². въ которыхъ
любо страны црѧвѣ. елико слѧнце обѧходитѧ. (Ѧ) жено велика тѣво вѣра извѣща (Ѧ)
γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις. Εἴσελθε εἰς Περσῶν τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀκούσεις τοῦ
Χριστοῦ λέγοντος, ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· εἰς τὴν Γότθων, εἰς τὴν βαρβάρων,
εἰς τὴν Ἰνδῶν, εἰς τὴν Μαύρων, ὅσῃν ἥλιος ἐφορᾷ γῆν).

⁴⁰ В „Беседа против богомилите“ Презвитер Козма избличава подобни явления сред българите.

⁴¹ Както посочва И. И. Срезневски (с. 26), в гръцкия текст след σύροι стои φοίνικες: ἡ δὲ οἰκουμένη πᾶσα ἔρημος, Σκύθαι, Θράκες, Ἰνδοὶ, Μαῦροι, Κίλικες, Καππάδοκες, Σύροι, Φοίνικες, ὅσῃν ὁ ἥλιος ἐφορᾷ γῆν; Διὰ Ἰουδαίους μόνους ἤλθες, τὰ δὲ ἔθνη ἐν ἐρημίᾳ ὑπεροράς.

⁴² Гръцкият текст продължава: εἰς τὴν Ἰνδῶν, εἰς τὴν Μαύρων, ὅσῃν ἥλιος ἐφορᾷ γῆν.

Руски социологически контекст обаче смело се внася в редактирания препис на словото: *И миръ въсь пѣстѣ. скѹ/ѡε/. фраке. инде. мавре (μαῦροι, срв. горе: μαοῦρε). кападоке. со҃҃҃ри. и ро҃҃҃сь. и кривичи. вѣтичи. и ѳелико же сл҃҃҃нце объзираеть земаа. жидовъ ли дѣла ѳединѣхѣ приде. а страны пѣсты оставль. <...> О жено велика вѣра твоа. вѣлѣзи въ цр҃квѣ пьрьскоу. въ го҃҃҃сьскоу же. и въ варварьскоу. въ коюю любоу странюу цр҃кве. и въ ро҃҃҃сьскоюю. ѳелико сл҃҃҃нце объзираеть землю*⁴³. Когато се изследва изцяло текстологическата картина на преписите от Златоустовото слово за хананейката в земите на източните славяни, сигурно ще се окаже, че те са предимно от редакцията във вторичната антология „Златоструй” от XII век. С прибавените в нея имена на балтославянски племена се изразява изграждащият се *етноцентричен характер* на младата руска книжнина за разлика от православния Кирило-Методиев *славяноцентризм* на Симеоновия „Златен век”, който ще следват всеотдайно старобългарските книжовни школи в Плиска, Велики Преслав, Охрид, Света гора Атонска, Търново, Парория.

ПРИЛОЖЕНИЕ

’Ιωάννα Ζαῤῥεσταγο

Слово ω χανανει ⁴⁴

Основен препис: Вилн.238, л. 20а-30б.

Белика зима, нж⁴⁵ подвижаніа (τὴν προθυμίαν) пришѣши⁴⁶ не може оуставити. многа искоушеніа. нж крѣпости (τὸν πόθον) вашеа не ослабѣша⁴⁷. не престаеть цр҃кы⁴⁸ воюема, и одолѣваѣши, ненавиѣдима, и непреворема. елико во любоу да вѣзмышлаѣѣ на на. толи/ко/ же она растеть. и волны разбиваѣѣ са а камень стонитъ неподвиженъ. днь зченіа. ноціѣ пѣтіа. реть *има* на днь, онде съборъ. и зде съборъ. ноць тѣргъ, цр҃кве творѣ. и подвижаніа огна тѣлѣ не требжете наказаніа. и показате пѣвизаніе. кто са *има* чюдити⁴⁹. *некомуу сжцен осташа. ни сжцен приложнша са.* сице во искоушеніи приобрѣтеніе ~ д. Икоже во и дождь идыи на землю пѣвизаа съмена. тако искоушеніа въ ср҃це вѣхдолаще вѣзмѣщаеть пѣвизаніе. слово Бж҃іе токмо неіпѣвизно. и

⁴³ Златоструй от XII век..., 286-287, 291. Тук се срещат лексемите Павль и раи вм. по-старите съответствия: Пао҃҃ль и поро҃҃да.

⁴⁴ Чуд. 214: *Глаῶ .ε. χανᾶ* "но Ижеѣ. РГБ.43: *Ιῶανα Ζαῤῥεσταγο. Слово ω χανανει .ε.* Вж. РГ 52: 449-460. *Ἐπιτομία εἰς τὴν ἐπίλυσιν τῆς Χαναναίας. Ἐρρήθη δὲ μετὰ τὸ ὑποστρέψαι αὐτὸν ἐκ τῆς ἐξορίας. Начало: Πολὺς ὁ χειμῶν, ἀλλὰ τὴν προθυμίαν τῶν παραγενομένων οὐ διεκόλυσε· πολλοὶ οἱ πειρασμοὶ, ἀλλὰ τὸν πόθον ὑμῶν οὐκ ἐξέβλυσαν...*

⁴⁵ Чуд. 214: нъ, РГБ.43: нъ. Така е и нататък.

⁴⁶ Чуд. 214: пришѣшнннмъ.

⁴⁷ Чуд. 214, РГБ.43: *ωславиша, ославиша.*

⁴⁸ РГБ.43: цр҃кѣи.

⁴⁹ Чуд. 214 доб.: *кто се не има дивити / τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν;* С курсив се отбелязват пропуснатите пасажи в руската вторична антология „Златоструй” от XII в. (Ф.п.1.46).

врата адова не оудолѣжѣмоу (Мт. 16:18). вою сѧ и⁵⁰ на себе разорѣеть, а црѣкве свѣтлѣишѣ (ισχυροτέρων) // творит. *ратѣствоужѣ* силѣ своѣ скончевѣт. и нашѣ славнѣишѣ (λαμπρότερον) творит повѣдѣжѣ: ~ вѣ. Ювѣ доврѣ вѣ и прежѣ того. нѣ потѣ доврѣн⁵¹ сѧ показа. не толма доврѣ вѣ. еѣа здраво тѣло имѣаше и безѣ вреда. елма же вѣ доврѣ. еѣа же гноимѣ вреѣ его вѣнчеваше. николи же не вои сѧ искоушенїа. аще дшѣ приготванѣ имашѣ. такоже во и златѣ не дѣтѣ пакости огнь. тако и крѣпкаго не кази печаль. что творит огнь златоу не чистѣ ли паче творить е: ~ гѣ. Что творит печаль *пѣемлащемоу. трѣпѣнїемъ вышшаго*⁵² творить (Рим. 5:3). лѣнность ѡтмещеть. а дшѣ цѣломѣдрнѣишѣ творит. *нанесоша искоушенїа. да оглваша*⁵³ *погѣба. и противное творахѣ. и пастѣхѣ*⁵⁴ *сѣкѣшиша.* вѣ кынѣ наша сѣ⁵⁵ довлести (εὐδοκίησαι). вѣ кый *пакы онѣхѣ* сѣтъ. вѣ осрамѣ (αἰσχύνη). *а лже твораѣ, то нѣ ни знати. торго обхожѣ, и не вижѣ онѣхѣ.* ни *едино*⁵⁶ листвїе сѣ и вѣтрѣ вѣзвѣла вѣзамчал⁵⁷. пѣвѣи вѣша и вѣзлѣтоша. *олово макько быша. и растекоша.* а злато прѣвѣи чисто: ~ дѣ. Кто *а жене*, или кын члѣгѣ никтоже. нѣ сѣвѣсть и ратникѣ имѣ е. тѣмѣже по сѣгрѣшенїе вѣдѣт сѧ что творше⁵⁸. не во нѣ (= невоѣ) и Квинѣ помысли оубити врата своего. да⁵⁹ еѣда мышлѣше оубити, *пѣвизанїе цвѣташа* вѣ не. а гдѣ сѣтво//ри грѣ стена и трепеца мирѣ весь обѣхожаше (Бит. 4: 14), а сии аще и дѣлѣ не заклаша. нѣ мыслѣжѣ закланїе вѣ по злоби онѣхѣ. нѣ еже⁶⁰ пода сѧ Бжїю члѣколюбію: ~ еѣ. Сѣ глѣ пѣвизанїе ваше потвѣрѣжаю. да николиже не вонте сѧ искоушенїа. *камикѣ еси сѧ влѣнь. на камени сѣи сѣвнѣжѣ Црѣкѣ Мок.* и врата адова не оудолѣжѣтъ еи (Мт. 16:18). */вогѣа извѣноу искѣшанїа*⁶¹ *овогда изоутрѣ. нѣ ни единѣ же /може/ потопити кораба.* нѣ да не вѣсе вѣрѣма /ѡ/ сѣгрѣшенїи вѣсѣ⁶² *искончаемѣ.* оны *предавше стѣти*⁶³ *сѣвѣсти и.* /н/ *такѣ вонна оставлѣше*⁶⁴ *смысла бити ихѣ.* *помышленїа непѣвнѣ похотїи. и оставлѣше быти и вѣгжнѣ*⁶⁵ (*φουάδας*). *неженѣшоу никомоу же. мы сѣвѣченѣ ва*⁶⁶ *поставимѣ трапезѣ.*⁶⁵ *непѣвно во вѣ сѣ*⁶⁶ *вѣрѣма*⁶⁹ *ицисти*⁶⁷ *о вражнїи сѣгрѣшенїи.*⁶⁸ а отрочата глѣдѣ таема презрѣти. вчера Паоуль⁶⁹

⁵⁰ Чуд. 214: воюан на ню.

⁵¹ РГБ. 43: лѣпнѣишїи βελτίων.

⁵² Чуд. 214: подѣемлюшетоужемоу жтрѣпѣнїемъ вышша.

⁵³ Чуд. 214: ѡкваша / тѣ прѣбѣта.

⁵⁴ Чуд. 214: пастѣхѣ, РГБ.43: пастѣоуен.

⁵⁵ Чуд. 214 доб.: вѣ.

⁵⁶ Чуд. 214: трѣгѣ ѡвѣхожѣоу и не вижѣоу ѡтъ нї. ни единого.

⁵⁷ РГБ. 43 доб.: сѧ.

⁵⁸ Чуд. 214: сѣтворѣше.

⁵⁹ Липсва в Чуд. 214.

⁶⁰ Чуд. 214: житие (ή δὲ ζωή).

⁶¹ Пот εἰξωθεν οἱ πόλεμοι. По Чуд.214, текстѣт в скобите липсва в РГБ.43 и Вилн.238.

⁶² Чуд. 214: ѡнѣхѣ.

⁶³ Чуд. 214: стѣрѣжѣ (τῶ φόβῳ) и; РГБ.43: стѣрѣти и.

⁶⁴ РГБ. 43: наставлѣше.

⁶⁵ Чуд. 214: трѣпезоу; РГБ.43: трапезѣ.

⁶⁶ РГБ. 43: неподобное во сѣ.

⁶⁷ Чуд. 214: истѣштити (ἀναλῶσαι); РГБ.43: ицисти.

τραπεζᾷ постави. днь ⁶⁸ Мать-Фен. въчера шьвецъ (ὁ σκηνωποιοῦς), а днь ⁶⁹ мытонецъ. въчера /о/хульникъ, а днь ⁷⁰ грабитель, въчера радъ/никъ ⁷¹, днь ⁷² лихонецъ, нж охълаа не превы охъланикъ. нж аплъ бы ⁷³. и грабитель не бы ⁷⁴ лихонецъ. нж еулисть. и пръвое и зло въцаа. и послѣ ⁷⁵ нее блгодѣаніе. да оувѣси колика ⁷⁶ е прѣменіа сего плъза. да николи же отчаеши спсєніа своего :~ с. ⁷⁷ Оучители наши от грѣха ⁷⁸ слави бѣша// ⁷⁹ преже. а потѣ от правды. мытонецы. похульници ⁸⁰ старѣшинны (τὰ ἀκροθίνια) злы въсѣ. что бо е мытничество. грабленіе ⁸¹ безаконно. ноужа оупованіа ⁸² дѣла токло ⁸³ неправдѣство. законъ и ⁸⁴ на помощь. кто сего злѣи мытничество ⁸⁵. что же е мытничество. ноужа законъ ⁸⁶ ина/ци/и обьщника и врача война (δῆμον). разоумѣете ли что глаа. законъни врачеве сж. потѣ ⁸⁷ воини бждж. не бо цѣла азвы. нж ⁸⁸ паче ⁸⁹ распать а :~ з. Что е мытничество, грѣ срама не имыи, грабленіе ⁹⁰ вины не имыи, разбоинничества злѣе. разбоинникъ бо срамлет сѧ и крадыи. а съ съ дръзновеніемъ ⁹¹ гравн. нж то мытонецъ. въ скорѣ бы блговѣстникъ. како въ скорѣ. идыи ⁹² Ге оузрѣ Мѧфеа сѣдѧца на мытници. и гла емоу. по ⁹³ Мнѣ ⁹⁴ понди ⁹⁵. и въставъ ⁹⁶ иде въ слѣ ⁹⁷ Его (Мт. 9:9). ⁹⁸ мощь ⁹⁹ словеси. прїиде оудица. и плѣнника ¹⁰⁰ война сътвори. и калъ на злато ¹⁰¹ сътвори ¹⁰². прїиде оудица и тоу ¹⁰³ авіе ¹⁰⁴ понде въ слѣ ¹⁰⁵ Его. въ ¹⁰⁶ глоуениѣ ¹⁰⁷ бѣаше ¹⁰⁸ злѣ ¹⁰⁹. на ¹¹⁰ высоствъ ¹¹¹ възиде ¹¹² блгодѣаніа (τῆς ἀρετῆς). тѣмъ да никтоже ¹¹³ отчаваетъ ¹¹⁴ спсєніа ¹¹⁵ своего :~ и. Нѣсть ¹¹⁶ от ¹¹⁷ ѣства ¹¹⁸ зловѣ. ¹¹⁹ изволеніемъ ¹²⁰ (προαιρέσει) ¹²¹ почтени ¹²² есныи ¹²³ и ¹²⁴ свободою. ¹²⁵ мытонецъ ¹²⁶ ли ¹²⁷ еси, ¹²⁸ можеши ¹²⁹ быти ¹³⁰ еулисть. ¹³¹ охъланикъ ¹³² ли ¹³³ еси ¹³⁴ можеши ¹³⁵ быти ¹³⁶ аплъ. ¹³⁷ разбоинникъ ¹³⁸ ли ¹³⁹ еси, ¹⁴⁰ можеши ¹⁴¹ порожд ¹⁴² (παράδεισον) ¹⁴³ зкрати. ¹⁴⁴ волхвъ ¹⁴⁵ ли ¹⁴⁶ еси, ¹⁴⁷ можеши ¹⁴⁸ поклонити ¹⁴⁹ сѧ ¹⁵⁰ Кѧцѣ. ¹⁵¹ нѣ ¹⁵² ни ¹⁵³ едино ¹⁵⁴ же ¹⁵⁵ зло ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

⁶⁸ РГБ. 43: съгрѣшенїи.

⁶⁹ Чуд. 214: Павель; РГБ.43: Павеелъ.

⁷⁰ Чуд. 214: съграбитель

⁷¹ РГБ. 43: ратникъ.

⁷² Чуд. 214 и РГБ.43: бы.

⁷³ Чуд. 214: бы.

⁷⁴ Чуд. 214 доб.: ти.

⁷⁵ Чуд. 214: слави (ἐλαμπου) вѣшоу.

⁷⁶ Чуд. 214: вхоульници.

⁷⁷ Чуд. 214: отравление (ἀρπαγή).

⁷⁸ Чуд. 214: от оупвѣнни (πελαρρήσιασμένη).

⁷⁹ Чуд. 214: ины (ἔχουσα).

⁸⁰ Чуд. 214: кѣто злѣи мытонецъ (ληστῶν χαλεπώτερος ὁ τελώνης).

⁸¹ Преосмыслената дума распать е поправена правилно в печатания тук препис (Вилн. 238): распать /т.е. αἰξουσι/ ж. Така е в РГБ.43: растъ ю, а в Чуд.214: распать ю. Двете разночетения показват наличие на общност и различие, на редакторски „диалог“ между Симеоновия превод и неговото динамично възприемане във времето.

⁸² Чуд. 214: понди въ слѣдѣ Мѧне; РГБ.43: понди по Мнѣ.

⁸³ Чуд. 214: (Г) мощь.

⁸⁴ Чуд. 214: прѣлѣкни (εἰργάσατο).

⁸⁵ Чуд. 214: зловѣ (τῆς λονηρίας).

⁸⁶ Чуд. 214: нѣ едино же зло покаанїа не имы (οὐκ ἔστιν οὐδεμία κακία μετανοία μὴ λυομένη).

начальники⁸⁷ въсего зла извѣра Хс̄⁸⁸ ∼ ф̄. да никтоже до конца не оубѣган (ὄπλοφυεῖν ἔχου). Не гл̄и ми изъгыбѣвь есмь/ъ/. да что ктомуу. не гл̄и ми съгрѣшилъ есмь да что хошѣ сътворити. Врача имаша выше врачѣвы одолѣѣща недѣжнѣи силѣ. Врача имаша вълѣж⁸⁹ врачюѣща. Врача имаша словесе⁹⁰ цѣлаѣща. и хотѣща и мѡгѣща. не сѣща во тѣ сътвори. а волѣзнь на мнѡзѣ⁹¹ паче мѡшь⁹⁰ ѣ исцѣлѣти⁹¹. не възда ли дрѣвѣ прѣсть вът зѣмла и създа члѣка. како тростіѣж⁹² члѣка⁹³ сътвори ∼ г̄. Како жили, како кости, како кожѣ, како желѡзы⁹⁴, како очи, како ноздри. како зѣбници, како врови. како ѡзыкѣ. како прѣси, како рѣцѣ. како нозѣ. како /ино/⁹⁵ все ∼ д̄г̄. Не єдина ли вѣ зѣмла повинное, не єдино ли єство (οὐσία), вънниде хытрѡсть (ἡ τέχνη) изъмчтанѣж⁹⁶ сътвори тварь. єда можеша. образъ сказати по немѡ же єси сътворенъ. тѣмже и сего такоже не можеша сказати (δύνασαι εἰπεῖν) образа⁹⁷ по немѡ же очищае тѣ грѣѣ ∼ в̄г̄. Яще во огнь въпадаа въ трѣнїе попалитъ є скоро. мнѡзѣ⁹⁸ паче /по/веленїе⁹⁹ Бжїе¹⁰⁰. истерзае тѣ грѣхы наша ис коренїа /истерѣблаетъ/ тако трѣнїе. и несъгрѣшившемѡ. съгрѣшившего пѡбна творїт. не ниши образа, ни испытѡван вываѣщаго. нѣ вѣржѣте, кѣ мои вещи⁹⁸, съгрѣшенїа во рече мнѡга и велика. то кто ѣ без грѣха. нѣ азъ рѣ злѣе паче въсего члѣка. довѣлѣетъ ти жрѣтѣвѣ гл̄и ты. гл̄и ти⁹⁹ грѣхы своа да очистиши сѣ (Ис. 43:26). познаи тако съгрѣшилъ єси и въ начатцѣ испрѣвленїа драхлѣ (στύγνασον) вѣди. вѣди съмирень¹⁰⁰, пролѣи слезы. єгѡ во и ничто имѣ влѣнїца. развѣ покаянїа¹⁰¹ слъзь. и прїиде кѣ Источникуу. что зѡ рѣ мытѡимецъ и егѣлїстѣ ∼ г̄г̄. /И/ се жена чюдї сѣ негѣлїстѣ жена старѡе орѣжїе дїавѡле. ис породе (τοῦ παραδείσου) мѡ изгнавшїа м̄ти грѣха. сама же начинає само сѣщество. велико чудо и прѣчюдно. жидѡе оубѣгаѣж, а жена гонї. и се жена вът прѣдѣлѣ онѣ¹⁰². излѣзъши молаше и глѣщи. Гї Гнѡу Дѣвь помилѡи мѡ (Мт. 15:22). влѣговѣстница бѣ жена. и бжїество и влѣчество испѡвѣдаша и строи (τὴν οἰκονομίαν). помилѡи мѡ Гнѡу Дѣвь. се о въплощенїи. помилѡи мѡ. зри мѡдрѡлюбнѣа дшїа. помилѡи мѡ не имамъ испрѣвленїа житїю. не имамъ¹⁰² дрѣзновенїа вът дѣлѣсь. кѣ млѣсти прївѣгаж. кѣ овцѣ¹⁰² пристаницѣж грѣшнѣ. кѣ млѣти прївѣгаж идеже сѣдїще не

⁸⁷ Чуд. 214а: въчальники (τὰ ἀκροθίνα). Този препис не съдържа частицата ли в предходните въпросителни изречения.

⁸⁸ Мисълта завършва в следващото да-изречение.

⁸⁹ Чуд. 214: волею; РГБ. 43: волю.

⁹⁰ Чуд. 214: мощень.

⁹¹ РГБ. 43: исцѣлѣти; Чуд. 214: ицѣлѣти.

⁹² Чуд. 214: прѣстью; РГБ. 43: прѣстїю (τὴν γῆν).

⁹³ Чуд. 214: плоть (σάρκα).

⁹⁴ Чуд. 214: жлазы; РГБ. 43: железы.

⁹⁵ В ръкописа, встрани: инако.

⁹⁶ В ръкописа: изъмчта, нѣ. Чуд. 214: изъмчтанѣж (ποικίλην), РГБ. 43: измичтанѡу.

⁹⁷ Чуд. 214: не може ли сътворити ѡбразѡ.

⁹⁸ Чуд. 214: вѣроуи тѣкльо вѣшти; РГБ. 43: вѣроуи токльо сї вѣщи.

⁹⁹ Чуд. 214: се жрѣтѣвѣ гл̄и ты. Прѣвѣе (πρῶτος).

¹⁰⁰ Чуд. 214: посѣплень (κατηφής).

¹⁰¹ Чуд. 214 доб.: ти.

¹⁰² Чуд. 214: ѡвштѡуамѣ; РГБ. 43: овци^х.

сѣди. къ мѣти привѣглахъ, къ неиспытанѣи сп̄сенію. то что видѣ сица злѣ сѣща и беззаконница. како дръзыхъ пристѣпити. и виждѣ мѣдростъ/ жены, не позва Іакова /и/ Іоанна, ни пристѣпи къ Петроу. нѣ с/ъ/крати вѣрѣма, не требѣа рече ходатаа. нѣ въземши покааніе съгльбника // себѣ. къ самомоу Источникоу прйдѣ. сего радъ рече прйдѣ. сего радъ¹⁰³ плѣ нашѣ възѣ да долѣ с Ни¹⁰⁴ бесѣдоуо ~ дѣ. О неизглемѣаго члѣколюбїа. горѣ хероуви трепещѣт̄ Его, а долѣ влѣница бесѣдѣ с Нимъ. наго (ψιλόν) слово. а пѣчина несвѣдома сп̄сенїа. помилѣи ма того дѣла еси пришеа. горѣ трепеть, а долѣ дръзновеіе. помилѣи ма не требѣа ходатаа. помилѣи ма что ти ѣ. милости прошѣ. чї стражѣши. дѣ/ши ми злѣ вѣсит сѣ. милосрѣдїе (συμπάθεια) обѣщае¹⁰⁴ сѣ. изидѣ Помошникъ (συνήγορος) дѣщери твоен. не носї азѣ, нѣ носить вѣрѣ. Бгѣ во ѣ /и/ вѣсе видї. дѣи ми злѣ вѣсит сѣ. плачѣ вѣдѣ/нѣ/. плачѣ ѣства оутрѣвѣ разрѣва. оутропенїе вѣ атрѣвѣ вѣше. что сътворѣ рѣ оуѣже изгывнѣхъ. почто бо не рѣ помилѣи ми дѣщерьѣ. нѣ помилѣи ма. она бо не имѣше вѣ чювствѣ стѣрѣи. не вѣдаше сѣ что стражѣши. не бо чюѣ болезни. запонѣ сраца (τῆς συμφορῆς) илюще възволѣнїе. паче же нечютїе. мене помилѣи видѣшѣ вѣ днѣ злѣ. позорѣ¹⁰⁵ имѣ зраца вѣ хлѣвинѣ¹⁰⁶. како идѣ вѣ поустынію ли, нѣ не сѣѣж сѣа оставити единоа. вѣ дѣ ли, нѣ оврацѣ¹⁰⁷ стѣрѣ (ἐνδον) ратѣ и влѣны пристаници, позорице сѣраца. что ю нарекоу мрѣтѣвѣ ли. нѣ подвижит сѣ. нѣ живѣ ли, не вѣстѣ/ сѣ что твораши. не оуѣѣж оврести имене. прѣтлѣкоуѣща стѣрѣ сѣа ~ ѣи. Помилѣи ма. аще вы дѣщи моа оумрѣла. // не вы сѣлико страдала. прѣдала бо ю вы земныма пазоухома (τοις κόλποις). а нѣ мрѣтѣвѣа имамъ. прѣно позоры ми твораши. поновѣѣшѣа стѣрѣи моа оумножажѣа страстѣ. како имамъ видѣти очи развѣрацажѣи сѣ. рѣцѣ искрѣвѣлажѣи сѣ. пленница растрѣзѣа ми. пѣны испоуѣаеми, воина оутрѣ сѣща и невидима, вижѣаго невидимо, а раны видимо. стѣа зраце акы цѣжѣ ли¹⁰⁸ стою сѣщестѣоу ма во дѣжѣ ~ сї. Помилѣи ма. вѣдна /ми/ сѣло в/оу/рѣ. стѣрѣ ѣства и стѣрѣ вѣса. пристѣпити не можѣ ни ати. пѣвѣжет ма стѣрѣ и штѣгонї стѣрѣ. помилѣи ма. нѣ помысли мѣдролобїе жены сѣа. не иде къ вѣлѣхѣо, ни пѣсти къ чарѣдѣицѣ, ни¹⁰⁹ врачѣащї женѣ наа обѣчажѣи вѣсы. и растѣ/цѣ/а стѣрѣ. нѣ остави дѣаволю дѣлатѣлицѣ. и прїидѣ къ Сп̄сенїю дѣшѣ нашї. помилѣи ма дѣщи ми злѣ вѣсит сѣ. вѣстѣ стѣрѣ сїю. бывшеи штѣци и матери. помозѣте ми словесы. елико же вѣ мѣрїи и вы не можѣ прѣтлѣковати коура. аже тоѣа пѣа жена. помилѣи ма дѣщи ми злѣ вѣсит сѣ. видѣ ли мѣдролобїе жены. вижѣ¹¹⁰ трѣпѣнїе. крѣпѣстѣ страданїа¹¹¹. Он же не штѣвѣща ѣ/и/ словесе. нова чюдеса (καινὰ

¹⁰³ Чуд. 214: дѣлѣ.

¹⁰⁴ Чуд. 214, РГБ. 43: овуѣчаеѣ (γυμνάζεται).

¹⁰⁵ Чуд. 214, РГБ. 43: позориште.

¹⁰⁶ РГБ. 43: хлѣвинѣ.

¹⁰⁷ Чуд. 214: нѣ не оврацѣ сѣ живы.

¹⁰⁸ Чуд. 214: штѣоуѣнїи зли (τῶν ἄλλοτρίων κακῶν).

¹⁰⁹ Чуд. 214: не.

¹¹⁰ Чуд. 214: видѣ ли.

¹¹¹ Чуд. 214: постѣраданїе.

πράγματα). молитъ сѧ. проситъ/ѡ/. плачетъ сѧ срѧща ∼ $\zeta\acute{\iota}$. дѣла¹¹² (κλαίει τὴν στυφορᾶν). раститъ/ѡ/ жалость. исповѣдаѣть волѣзнь. и Чѧконовець не ѡтпѧтъ¹¹³. Слово молчитъ, // Источникъ затворитъ сѧ. Врачъ выѡа съкрываѣ. что дивно ѣ. что пречюдно ѣ. на /и/ны течеша, а сию текѡщѧ къ Тевѣ ѡтгониши. нѧ помысли Врачевѧ мѧдрѡ. не ѡтвѣща еи словесе, чѣсо/го/ дѣла. не словесе во испыта/а/ше. нѧ вѣдѧ сръдечнѧ¹¹⁴ познаваше. Он же не ѡтвѣща еи словесе. что же оубо елма же не полѧчи та ни ѡтвѣта. пришеши же оученици глѧаше Емоу. поустї ю. зоветь во въ слѣ^а нѧ, тѧ внѣшнее видиши званїе, а Язь оутрѣнее. велико званїе оустъ/ѡ/, но болше сръчное / ἢ τῆς διανοίας. поустї ю. зоветь во въ слѣ^а нѧ. друугыи пакы еѡлисть тако зоветь прѣ нами (Марк. 7:25). тако противна сѧ глѧмаа. нѧ не лѧа. оубо во творааше. древле во¹¹⁵ за Нї въпїаше¹¹⁶. да гдѣ не ѡтвѣща еи. и прїиде тако песь нозѣ облиздаа Влчнини. поустї ю съборище постави. нарѡ съвокоупи. стыдѣнїе члѣкое видахѧ. Гѣ же мѧдроловїе и спасенїе жены. поустї ю тако зоветь во въ слѣ^а нѧ. что збо. *Сѡнъ нѣсмь поущенъ. нѧ въ овца погыбшаа домоу Илѣва (Мт. 15: 24).* гдѣ ѡтвѣща, тоу горшѧ сътвори развѧ. *Врачъ во вѣаше рѣша¹¹⁷. не да пѧ растѧпитъ сѧ разва. нѧ да сѧ срастѣ. нѧ и зде послушанте мене съмотренїе¹¹⁸. и прострѣте къ мнѣ смыслъ вашъ. въпросъ во хошѧ сѣло глоубокъ¹¹⁸. испытати. нѧ въ овца погыбшаа домоу Илѣва. се ли вѣсе ѣ сего ли дѣла члѣкы бы. тѣло възѧ. строа такы сътвори.* да токмо //единѧ странѧ спсѣши и тоуже погыбнѧти хотѧщѧ. а миръ весь пѣстѣ. скоуфѣе. фраке. инѡду. маоуре (μαῦρου). киликес (κίλικες). кападоку. сири. и елико же слнцѣ обзираеть землю. жидовѣ ли дѣла единѣхъ/ѡ/ прїиде. а страны пѣсты. *не брежеша¹¹⁹ тревѣ. не брежеша¹²⁰ ды. не брежеша¹²¹ Сѡтца Своего охѡуѣема.* коумиры въ чѣсти сѧща и сътѡнѧ слоужкию. и¹²² прѣкомъ глѧщїи о Тевѣ. иже во ѣ по пѧти дѣдѣ Твои. тогда глѣть. проси оу Мене и дам Ти страны въ достоанїе Твое. и область Твоѧ до конца земляа (Пс. 2:9). Исана въпиеть серафимскыи видитель. и *вѧдетъ корень Исеовѣ. и въстаа старѣи/шин/ѡстговати страна. на того страны оуповати имѧ* (Ис. 11:10). *Иаковѣ пакы. не оскѣдѣте князѣ ѡт жидовѣ. и старѣишина ѡт атровы его. дондеже прїидѣ емоу же лежить, и тѣ причаанїе странѧ* (Бит. 49:10). *Захарїа (Μαλαχίας) же пакы. тако въ вѧ съкроушити сѧ имѧ брата мѣданаа. и не измѣнѧ прѣдѡ/лежачею. тако ѡт востока слѣнечнаго до запада има Моѣ прославлено*

¹¹² Чуд. 214: дѣлѣ. След тази правилна словоформа следва началото на параграф 17, който във Вилн. 238 и РГБ. 43 е преди дѣла. Във Вилн. 238 оцветената в червено главна буква Д е изписана така, че да се чете едновременно като Д и Т. Постига се единство с тезисното оглавление: $\zeta\acute{\iota}$. Тѣла раститъ жалость. исповѣдаѣ волѣзнь (РГБ. 43, л. 16).

¹¹³ РГБ. 43 доб.: ли.

¹¹⁴ Чуд. 214: вѣдѧ словесноуѧ / τὰ ἀπόρρητα τῆς διανοίας.

¹¹⁵ Чуд. 214 доб.: сего.

¹¹⁶ Чуд. 214: зѣвааше (ἔκραζεν).

¹¹⁷ Чуд. 214: рѣжан (τέμνον).

¹¹⁸ РГБ. 43: высокѣ.

¹¹⁹ Чуд. 214 доп.: ли.

¹²⁰ Чуд. 214 доп.: ли.

¹²¹ Чуд. 214 доп.: не ѡбрѣжеша ли.

¹²² Чуд. 214: цѣли.

ѐ въ странѣ и въ все мѣсте. требы принесѣте Боӯ и жертвы чисты (Мал. 1:10-11).и Дѣвѣ же пакы въси азъци въсплещате ржками. въскликнѣте Боӯ гласомъ радостнымъ. како Бѣ въшнїи страшенъ Црѣ великъ по въсей земли. покори на людни страны по нозѣ наша. избра на доанїе доворотъ Иаковлю же възлюби. възвдѣ Бѣ кличель¹²³ (Пс. 46:1-6). и пакы радодѣте са страны съ мѣми Егѣ (Втор. 32:43). и Ты же са. шѣше оучите страны въса кръстаще а въ имя Сѣца и Сѣа и Сѣго Дѣа (Мт. 28:19). *прише не тоу ли авїе призва¹²⁴ влѣхвы. началники¹²⁵ странъ и мѣченїе* (τὴν τυραννίδα) *дѣволе. мощь сотонинъ. не снїде ли пррѣьскыа вѣзва. не влѣхвы ли Ты. пррѣки вѣзываети и Ты не о странѣ ли пррѣки бесѣдѣжати. вѣставъ от мрѣтвѣ. не гла ли оученико си. шѣше оучите въса страны кръстаще а въ имя Сѣца и Сѣа и Сѣго Дѣа* (Мт. 28:19).и еѣа прїидеть съмиренаа си о дѣщери молаци са, *срѣжж молаци разрѣшити*. тоѣа же Ты глѣши. нѣсмы поучень развѣ въ овца погывшїа домоу Иїаева. и еѣа съттникъ прїиде. втѣгла емоу. *Иъ прише исцѣлю и* (Мт. 8:7). и еѣа разбонникъ, днѣ со Множ еси въ породѣ¹²⁶ (Лк. 23:43). и еѣа разслаблены. възми одръ сї¹²⁷ и иди въ дѣ свои¹²⁸ (Матф. 9:6). и еѣа Лазоръ. Лазоре излѣзи вънь (Йоан. 11:43). и иже чѣтери дни илмы мрѣтвѣца. прокаженыа очищаеши. разслабленыа оутврѣжаеши. слѣпыа просвѣщаеши. разбонникъ сѣсаеши.блѣжницъ чистѣишъ дѣцѣ твориши. что дивное се¹²⁹. вънемли с конечнымъ испытанїемъ. мола да разоумѣеши (просѣхете) довласть жены сеа. и Блѣкы члѣколюбїе и мѣть. да разоумѣете мжжѣние (μέλλησιν). приоврѣтенїе имжца. *да разоумѣете втреченїе. богатство имжца*. да аще и въ // молитвѣ просиши и не възмиши. николи же не втѣтѣпан, но дрѣпи са ~ иї. Егѣа егѣпетѣьскаго мжчѣнїа извыша жидове.и фараону ржкоу избѣжавше въ поустыню идаахоу. и хотѣахъ внити въ Хананеискоуоу землю. *коумиры не н/ствовѣьжжаци* (τῶν εἰδωλομανῶν) *члѣкъ нечестивѣ. поклонѣжци са дрѣьж.слѣжжаци каменїю. и много бесчестїе показѣжци. заповѣда и Бѣ закѣ сїи глѣ.не имѣте от снѣвъ ихъ зѣтин. ни въдаати снѣ¹³⁰ и дѣщериїи свои* (Втор. 7:3), *не даждѣ и рече злата, ни овѣщѣникъ бѣди трапѣзѣ и. не смѣшан са съ нимн. ни иного ничтоже та инь и*¹³⁰ *како безаконены и страны*¹³¹ *вѣдыи*¹³² *причастники. законъ и да глѣщѣ. ни купи ни продаи. ни възми. не сътвори брака. аще и мѣсто еси близъ ~ ѣї. Нж нравѣ бѣди кромѣ* (ἀλλὰ τῷ τρόπῳ κερχωρισμένος), *не бѣди те*¹³³ *с нимн ничсоже овца, ни кжплѣ. ни прѣлѣнь. ни повеленїи повеленїе/е*¹³⁴ ~ *кѣ. Ни зѣ и*¹³⁵ *да не срѣдолоства* (τῆς συγγενείας) *нжжѣ на*

¹²³ РГБ. 43: въскликновенї / ἐν ἀλαλαγμῶ.

¹²⁴ Чуд. 214 и РГБ. 43: позва.

¹²⁵ Чуд. 214: въчальники.

¹²⁶ РГБ. 43: ран (τῶ παραδείσῳ).

¹²⁷ РГБ. 43: свои.

¹²⁸ Чуд. 214: си.

¹²⁹ Τί τὸ καινόν; τί τὸ ξένον; τί τὸ παράδοξον; Чуд. 214 доб.: чѣто чудное се. что новое се.

¹³⁰ Чуд. 214: такыи / τῶν τοιούτων.

¹³¹ Чуд. 214: безаконны страны / παράνομα τὰ ἔθνη.

¹³² Чуд. 214: вѣдыа акы.

¹³³ Чуд. 214 и РГБ. 43: ти.

¹³⁴ Чуд. 214: ни прѣлѣнѣнїе. ни повелѣнїе / μὴ συναλλάγματα, μὴ πράσεις.

БЕЩЕСТВИЕ ПОНЪДИТЬ ТЪ ИЗИТИ. ДА НИ ДААНІЕ. НИ ВЪЗЪАТИЕ ДРОУГА ТЪ ИМЬ СЪТВОРИ. НЪ ВРАГО ИМЬ ВЪДИ. НИЧСОЖЕ ТОВЪ ВЪДИ¹³⁶ СЪ ХАНАНЪИ. НИ ЗЛАТА УТ НИ ВЪЗЪИ. НИ СРЕБРА. НИ РИЗЪ. НИ ДЦЕРЕ. НИ СНА. НИ ИНОГО НИЧСОЖЕ ~ /КА./ НЪ О СЕВЪ ВЪДИ СЪ. АЗЫКЪ (γλωσσον) ИМАШИ РАЗЛОУЧАЖИ ТЪ УТ НИ. ЗАКОНЪ ДЪ ТЪ И¹³⁷ ПРЕГРАДЪ НАРЕЧЕ ЗАКОНЪ. КАКОЖЕ ВО ОКРЪТЪ ВИНОГРАДА ОГРАЖЕНІЕ СТОИ (Ис. 5:2). ТАКО ПОДЪКОМЪ¹³⁸ // ЗАКОНЪ. ДА НЕ ПРЪСТЪЖПЪШЕ СЪАНЪСАТ СЪ СЪ ХАНАНЪИ. ВЪХЪ ВО ВЕЗАКОННАА, СМЕШЕНІА И. ИСКАЖЕНІИ ЕСТВА ЗАКОНИ. КОУМИРЫ ЧТОЛЫ. УЦІ ОПЛИВАЕМИ. МАТЕРИ НЕЧТОЛЫ, ВЪСА ИСКАЖЕНА. ВЪСА СЪВРАЩЕНА. СОТОНИНСКЪИ ЖИТИЕМЪ ЖИВАХЪ. НИКОЛИЖЕ ПРЪМЕНЕНИ ПИРОВЪ И БРАКА. НИ КОУПА СЪ ОНЪИ ТВОРИТИ. ЗАКОНЪ БАШЕ ВЕЛИКЪ. ВЕЛА СЕ ТВОРИТИ. НЪ ВЪ СЕВЪ ТВОРИТИ КОУПЪЛЮ. ВЪ СЕВЪ БРАКЪ. ВЪ СЕВЪ ПРЕМЪНЫ. НИЧТОЖЕ ОБЩЕ СЪ ОНЪИ УТВЕРЖЕ/НО/ БАШЕ ВЪ ЗАКОНЪ. КОУПЪ ТВОРИ/ТИ/ СЪ ХАНАНИТИНОМЪ. ДА НЕ ДРОУЖЪВЪ СКАЗАНИ/В/ ЗДЪ. ВЕЩЕТИА ВІНА ВЪДЪ. ЗАКОНЪ ОБЛЕЖАШЕ. ВЪ /У/ГРАДА МЪСТО. ВІНОГРАДЪ ВО РЪ НАСАДИ. И ОГРАДО ОГРАДИ (Ис. 5:2). /У/ГРАДЪ НЕ УТ ТЕРНИА. НЪ УТ ЗАПОВЪДИ РАСТОЖЪПАА МЕЖЪ ИЛИ, И УТГОНИ ТЪ. УТВЕРЖЕНИ СЪЩЕ ХАНАНЕ И ГИЖЕНІИ. СКВРЪНАВИ. НЕЧЕСТИИ И НЕЧЕСТИИ НИ СЛЫШАТИ И ХОТАХЪ ЖИДОВЕ. ЗАКОНЪ ВЛОДЖЕ И СЪКОНЧАВАЮЩЕН. УТТРОДЪЖЪ ВО ЖЕНА ОНА БАШЕ (Мт. 15:22). УТ ХАНАНЕИ ПРІИДЕ ОУВО ЖЕНА ОНА КЪ ХОУ И ХС¹³⁹ ГЛАШЕ. КТО УТ ВАСЪ ОБЛИЧАЕТ МА О ГРЪСЪКЪ (Йоан. 8:46). АЩЕ ПРИСТЪЖИ ЗАКОНЪ. НЕ БО НО (= НЕВОНЪ) ЧЛЪКЪ ВЪАШЕ¹⁴⁰ ВЪНЕМИ. С КОНЕЧНЫИ ИСПЫТАНИЕМЪ СЛОВО. НЕ ДЪИ ДА ИСТЪКОУ ПОСТАВЪ. ЕМА ВО ЖЕНА ХАНАНАНИТИНИ БАШЕ. И ПРЕДЪЛА ОНОГО УТМЕТЪНАГО. ИДЕЖЕ БЪСЪ НЕИСТОВЪСТВО. И ВЕЩЕТИЕ НАДЛЕЖАШЕ. И ДІАВОЛА ВЛАСТЬ И СОТОНИНЪ ИГРЪ И ЕСТВО ПОПИРАЕМО. ВО СЪКОТЪНО // БЕСЛОВІЕ ПРІИДОШЕ. ВЪ СОТОНИНО НЕИСТОВЪСТВО ПРІИДОША. ВЕЛАШЕ ЖЕ ЗАКОНЪ НИЧТОЖЕ СЕВЪ¹⁴¹ НИ ХАНАНЪЮ. И НИЧТОЖЕ ВЪЗЪИ СЪ ОНЪИ, НИ СНА ДЪЖЪ. НИ ДЪЩЕРИ (υιουαῖκα) ПРИМИ¹⁴². ТЪМЪЖЕ ГЛАДОМЪ ОБЪСТАВИ И¹⁴³. ПРИШЕ ХС И ЧЛЪКАА ВЪЗЪЕ ОБРЪЗАНІЕ ПРІА. ТРЪКЪВЪ ПРИНЕСЕ И ДАРЫ /И/ ИНА ВЪСА. ЕМА ЖЕ ВО ХОТАШЕ РАЗРЪШИТИ ЗАКОНЪ. ДА НЕ РЕКОУ ЖИДОВЕ. ТАКО НЕ МОГЪИ СЪВРЪШИТИ ЗАКОНА ТОГО ДЪЛА РАЗОРИ И ПАКЪ СЪВРЪШИИ СЪ ~ КВ. ПАЧЕ (= ТАЧЕ) ПОТЪ РАЗРЪШИ И¹⁴⁴ ДА НЕ ЛИШИ ТАКО НЕ МОГЪИ СЪКОНЧАТИ. НЕ СЪКОНЧА ПО ЗАКОНЪ, ТЪМЪЖЕ ВЪПИИ И ГЛЕ КТО УТ ВЪ ОБЛИЧАЕ МА О ГРЪСЪКЪ. ЕМА ЖЕ И СЕ ЗАКОННО БАШЕ. НЕ ИМЪТИ НИЧСОЖЕ ОБЩА. ЖИДО СЪ ХАНАНЕИ. ДА НЕ НАЧНЪ ПОНМАТИ¹⁴⁵ ЕМОУ ЖИДОВЪ, И ГЛАТИ. ЧТО НЕ ВЪРОВАХО ТЪВЪ. ВЕЗАКОНІЕ СЪТВОРИ, И РАЗРЪШИ ЗАКОНЪ. ИДЕ ВЪ ХАНАНЪСЪКАА СТРАНЪ, СЪМЪСІИ СЪ СЪ ХАНАНЪИМИ. ТЪМЪЖЕ НИЧСОЖЕ ИНОГО. НЪ ТОКМО ВЪНЕМИЕ И ХРАНИ ЗАКОНЪ. И НЕ ДЪ СПЕНИА. И ЖИДО ЗАГРАЖАЕ ОУСТА. И СІЮ ШТЕШАЕТЪ. ОНЪ ЖЕ НЕ УТВЪЩА ЕИ СЛОВЕСЕ. ОНЪ¹⁴⁵ НЕ ХОТА ИЗВЪ ДАТИ. ВИДЪТЕ НЕ ГЛЮ. ВИДЪТЕ НЕ

¹³⁵ Чуд. 214: златъва.

¹³⁶ Чуд. 214: не вѣди овѣште.

¹³⁷ Чуд. 214: тѣмъже акы.

¹³⁸ Чуд. 214: жидѡ.

¹³⁹ Чуд. 214: Христосѣ и Христосъ.

¹⁴⁰ Чуд. 214 доб.: члѣкаа показаше / τὰ ἀνθρώπινα ἐπεδείκνυτο.

¹⁴¹ Чуд. 214: тѣвѣ, РГБ. 43: товѣ / σοῖ.

¹⁴² Чуд. 214 и РГБ. 43: понми.

¹⁴³ Чуд. 214: акы уградѡмъ вѣстави законъмъ / φραγμὸν περιέθηκα.

¹⁴⁴ Чуд. 214 доб.: древле съврѣши и. таче разрѣши.

¹⁴⁵ Чуд. 214: поносити / ἐγκαλεῖν.

БЕС'ДЪЖА. ВИД'ѢТЕ СЪРЦАЦЬ, И ВРАЧЕБЫ ЕИ НЕ ПОКАЗАЮ. ВИД'ѢТЕ БОУРЮ И ЯЗЪ КРЪМНИКЪ СЫИ. НЕ СТАВЛА ЗИМЫ ВАШЕГО Д'БЛА БЕЗОУМІА. ДА НЕ ВЪЧНИ'ѢТЕ ИЗВ'ѢТА ИМ'ѢТИ. ЖЕНА ПОЗОРИЦЕ СЪВРА. И ЕЩЕ НЕ ПРІЕМЛѢ УТВ'ѢТА. ДА НЕ РЕЧЕТЕ ТАКО ПРИЛОЖИ СА КЪ ХАНАНИСКИИ И ПРЕСТЪ//ПИ ЗАКОНЪ. СІИ ИЗВ'ѢТЬ ИМАМЪ. НЕ О ВЪРОВАНИИ МОЕМЪ. ОН ЖЕ НЕ УТВ'ѢЩА ЕИ СЛОВЕСЕ. ДА УТВ'ѢЩАЕ КЪ ЖИДѠ, КЪ ЖЕН'КЪ НЕ ГЛѠ ГЛАСѠ¹⁴⁶. Ѡ БЕЗЪМІЕ ЖИДОВ'ЕСКО. СИ ТВОРА НЕ ПО¹⁴⁷ СВОЕМОУ САНЖ.НЖ ПРОТИВЖ ВАШЕМОУ СЪШЕСТВІЖ. НЕ БО ПО (= НЕБОНЪ) ЕГДА ПРОКАЖЕНАГО ИСЦ'ѢЛИ. ГЛѠ ИДИ ПРИН'БСИ ДАРЪ ТВОИ. ИЖЕ Ё ЗАПОВ'ѢДАЛЪ МОУСИ (МТ. 8:4). ТЫ ОЧИСТИ И ПЖЩАЕШИ ЗАКОНЖ МОВОСИНЖ. ЕИ ЖИДОВЪ Д'БЛА¹⁴⁸ НЕСМЫСЛЕННИ. ДА НЕ ВЪЧНИЖ ПОИМЪ Д'БЛАТИ О СЕ. ТАКО ПРЕСТЪПИ ЗАКОНЪ ТАКО ИСЦ'ѢЛИ ЦЖЖАА :- КГ. И СЕ ПРОКАЖЕННЫ ПРИШЕ МОЛАШЕ И. ГИ аще хощеши можеши ма очистити. и простеръ ржкоу прикоснж къ немуу глѠ очисти сѧ¹⁴⁹ (МТ. 8:2-3). въ номосѢ (τῷ νόμῳ) непѠвно вѢ прикасати сѧ прокаженомуу и егда прїиде воевода Неоманъ Суринъ къ прѠроку Иелисею. прокаженіемъ держи. глѠ емоу оученикы свои. се воевода вѣнѢ. и что утв'ѣща. иди измыи сѧ въ ИерданѢ (4 Цар. 5:10). и не смѢ изл'ѣзти видѢвѢ¹⁵⁰ прокаженаго. да не рекж жидове. тако Елисеи очисти и. онъ бо не смѢа приснжти сѧ. а СІИ прикоснж сѧ глѠ. хоштж ѡчистити сѧ. нж простеръ ржкоу прикоснж сѧ прокаженѢ. почто прикоснж сѧ. да тѧ наѡчитъ тако нѢ равѢ повиненѢ законж. нж тако ВѠлка¹⁵¹ законѠ. како съхрани законѢ. хоштж очистити сѧ. и изыде слово и прогна неджгъ .и тогда прикоснж сѧ емъ, хоштж бо рече очистити сѧ. и тогда очи//щенъ вѢ. како не обраше еулисть речи. и тоу авіе (εὐθέως) вѢ/ловно ё (βραδύ ἐστι). НЕ ОБРАЦЖ БО РЕЧЕ СЛОВЕСЕ /ТЬЧНА СКОРОСТИ/¹⁵². ДѢИСТВА ТОУ АВІЕ. /КАКО (ἄμα) ИЗЫДЕ. ПРОГНА Сѧ АЗА. ОЧИСТИ Сѧ ПРОКАЖЕНІЕ. ТѢМЖЕ ГЛѠ. ПОКАЖИ Сѧ СТАР'БИШИНѢ ЖРЪЧЬСКЖ. И ПРИНЕСИ ДАРЪ. ИЖЕ ПОВЕЛѢ МОУСИ ВЪ ПОСЛОУШЕСТВО ИМЪ. КЫИМЪ НЕ ЖИДѠ ЛИ. ДА НЕ РЕКЖ ТАКО ПРѢСТЪПИ ЗАКОНЪ. ЯЗЪ ИСЦ'ѢЛИХЪ. И ГЛѠ ПРИНЕСИ ДАРЪ ЗАКОННЫИ. ДА ВЪ ОНЪ ДНЬ ПРИШЕ ПРОКАЖЕННЫ УГЛЕТЪ А. ЕЛМА ЖЕ БО ПОВЕЛѢ ПРИНЕСТИ ДАРЪ ПО ЗАКОНЖ. ЛНОЖАЕ ЖИДОВЪ Д'БЛА ТВОРАШЕ :- КД. Такоже и зде. помилши ма. дци ми залѢ вѢсит сѧ. Он же не утв'ѣща еи словесе. и пришѢши же оученици глѠаше Емоу. поусті ю. тако зоветь въ слѢ¹⁵³ нѠ. что же СОНЪ. нѢсмъ поущенъ. развѢ овца погыбшаа домоу ИлѢва. да не рекж. оставивъ нѠ и иде вѣнѠ. того д'БЛА не вѢровахѠ Ти. се ѡт странъ приходѠтъ и не приемлю ѡ. вѢ бѢжаща зовж. идѢте ко МнѢ вѢси троужажщи сѧ (МТ. 11:28). и не идѢте си прѠркъ глѢть. а людіе иже не знѠ работаше МѠ. въ слоу оушесе оуслышаше Мене (Пс. 17:45). тави сѧ не ищжши Мене. обрѢтѠ сѧ непрѠшажши о МнѢ (Ис. 65:1). утхѠжж¹⁵³ ХананѢа. поусті ю. тако зоветь въ слѢ¹⁵³ нѠ. види, нѢсмъ поущенъ. нж въ овца погыбшаа домоу ИлѢва. не вѠжж ѡтметна сло/веса. токмо не глѠше ѡтстжпи тако не имаши ничесого же овца къ МнѢ. вѢнемли. не прїидѠ тебе д'БЛА. нж жидовъ. нѢсмъ поущенъ. развѢ токмо въ овца погыбшаа домоу ИлѢва. она же слышавши рѢ. ГИ помаган ми. Он же рѢ утв'ѣща

¹⁴⁶ Чуд. 214 доб.: видитѢ.

¹⁴⁷ Чуд. 214: противоу.

¹⁴⁸ Чуд. 214 доб.: кынхъ жидовъ.

¹⁴⁹ Чуд. 214: хоштж ѡчистити сѧ / θέλω, καθάρισθητι.

¹⁵⁰ Чуд. 214: видѢть.

¹⁵¹ Чуд. 214: нь тако и ВѠлка. ВѠлка

¹⁵² По Чуд. 214.

¹⁵³ Чуд. 214: утхжждоу.

ен. но зри отвѣта. нѣ добро въззати хлѣба от чадъ и дати ценатомъ (Мт. 15: 25-26). ѿ мѣрдїе Влчне¹⁵⁴. въ *отметанїи вѣстїю*. нѣ добро хлѣба въззати от чадъ, и дати ценатѣ. чадѣ кѣ жидѣ. ценатѣ. кымъ страннѣ. валь хананей. въ осрамѣ жидѣ, тако чадѣ нарицают сѧ. и ценатѣ бывше. въпїи Паѡуль¹⁵⁵. Блюдите песь. блюдите злы дѣлатель. блюдетѣ разлжченїа ѿ. мы во есмь обрѣзанїе (Фил. 3:2-3). Дивна чюдеса. страннїи ѷи нарекоша сѧ. и снѡве выша. чадѣ ажѣ пакы поражаж. дондеже образит сѧ въ вѣ Хс (Гал. 4:19). похвала си жидѣ хоула ѣ. нѣ добро въззати хлѣба от чадъ и дати ценатѣ. что же оубо жена еи Гї. /ѡ/ нѣжѧ жены /и/ прѣнїе дшѧ еи Гї. *Врачь блгодѣланїа*¹⁵⁶ она глѧ /еи. негнѣванѣа сжшти ни бесрамнѧ. нѣ спсѣнїа причажшти/¹⁵⁷. нѣ добро въззати хлѣба от чадъ. и дати ценатомъ. еи Гї. Ты ма въззавашѣ пса. и азъ тѧ глѧ. Ты ма охѡулашѣ. азъ тѧ славлѡ. еи Гї. не во но (= невогъ) ценатѣ адатъ от кроупиць падажшїи от трапезъ гдїи свой (Мт. 15:27). /ѡ/ мѣрдѣ жены. от притча обрѣте слово. пса ма въззавашѣ. акы пса корми ма. не отмѣшж охѡуленїа. да възмѣ адъ песью. и глѣтъ// вещь въ обычан събыважшж сѧ. Ты своѧ постави. ѷѧ ма въззѧ. даи же ми кроупы. посоули прошенїж моѣмѣ. въ отреченїи показа. еи Гї. но и ѷи¹⁵⁸ адатъ от кроупиць падажшїи и от трапезъ господїи свой. что же отрицажи сѧ *отметанїа*. и *отгонѧ* /и глѧн. нѣ добро въззати хлѣбъ от чадъ и дати ценатѣ. глѧн. нѣ есмь поущень. нѣ въ овцѧ погыбшаѧ домоу *Илѣва*. /ѡ/ жено хвалець /толь скоръ высть/. *проповѣдаешѣ женѣ*¹⁵⁹. не *отмѣтаешѣ ли тѣмъ съпрѣва*. аще /ю вы/ отпжстѣлѣ. не вы оувѣдалѣ вѣры еѧ. аще /сѣ/ начатка /вы/ прїѧла. не вы никтоже оувѣдѣлѣ вѣры еѧ. тѣ¹⁶⁰ помѣдїи¹⁶¹ поданїемъ да покажж вѣрж ~ кѣ. ѡ жено Бѣ глѣтъ да послѡушажтъ съ користьми¹⁶⁰ прихѡдашѣи. и егда ти рекоу моли Бѧ. покори сѧ Слѣ. и отвѣщаешѣ. мої сѧ единою и дважды. и трижды. и десѧтижды. и двадесѧтижды. и не прїѧхъ ничѣсоже. нѣ не отстѣпан дондеже прїимши. съ страхѣ проси. тогда отиди егда въззможешѣ. паче же и не тогда; нѣ и тогда паче прѣкыван. егда въззешѣ. паче же /и/ не тогда, нѣ и тогда прѣкыван. аще не въззешѣ. проси да въззешѣ ~ кѣ. Вѣлазѣт мнѡси въ црѣкве скончажтъ. тѣмоу словесъ молитвеннѣ, и излѣзѣт, еѧ много словесъ трѣбованїе естъ ~ кѣ. Оустнѣ двизаетѣ. оуши не слышѣте. ты же не послѡу//шаешѣ мѣтѣвы твоеѧ. приклонѣте колѣнѣ, нѣ мысль вѣнѣ лета/а/ше. тѣло оутрѣ. а дшѧ вѣнѣ. тѣло глѧше. а дшѧ почита/а/ше прижпы. приплѣ прѣбанѣгъ. и занмы и сѣла имѣнїа. съвокоупленїе дроугѣ. дѧвол/гѣ/ во проказивѣ сын, и вѣдын тако въ вѣрѣма /мѣтѣвы/ велика съврѣшаѣ. и тогда паче прилежнѣ. многожды лежнѣ на одрѣ, и ничѣсоже не бѣде. мѣтѣвж аще бѣде сътворити. тѣма помышленїа прїндѣ. да изведѣ ны тѣца. си визѣ гѣже въ молитвѣ ти быважтъ. подражан хананеж. мѣжж женѣ, нѣ не имашѣ ли дѣщере вѣсаща сѧ. нѣ дшѣж съгрѣшажшоу. что глѧ хананеѧ. помилѣи ма. д/ѣ/ши ми злѣ вѣсит сѧ. и ты рѣци. помилѣи ма. великѣ вѣсѣ ѣ грѣ^к. *вѣсѣи сѧ мнѣ ѣ*

¹⁵⁴ Чуд. 214: Врачева / iatroū.

¹⁵⁵ Чуд. 214 и РГБ. 43: Павелъ / Παῦλος.

¹⁵⁶ Чуд. 214: глѣ ни.

¹⁵⁷ По Чуд. 214.

¹⁵⁸ Чуд. 214: штенѧта.

¹⁵⁹ Ω γύναί, μεγάλη σου ἡ πίστις (Мт. 15:28). Ἐπαινέτης ἀθρόον ἐγένου; ἀνακρίττεας τὴν γυναῖκα;

¹⁶⁰ Чуд. 214: имѣннѧ еи. тѣмъ помѣдїи сѣ.

¹⁶¹ Чуд. 214: благодѣтъ ѡ жено. да послѡушають сѧхъ прихѡдашѣи сѣ хѣтѣрѣж / βαναυσίας.

сѣгрѣша/а/и казни тоа. оны снлленїа не има, а сѣ безъ штеѣта ѣ. помилши ма, мало слово. нж поучина члѣколюбїа. идѣ бо млѣть, тоу вѣсе довро. аще и /вѣнѣ еси/ зови и глїи. помилши ма. не подвижа оустнама. нж мыслїѣ глїа. и молчаца во слышїи Бѣ. не проси мѣста. нж довтолѣте ти нравъ довроѣ. Іеремѣа во вѣ тинѣ вѣ. но млѣвож Бѣ приближи къ совѣ. Даниилъ вѣ ровѣ¹⁶² сѣ льви. и Боуѣ мола¹⁶³ са спсе са. отроци трїе вѣ печи вѣша и Бѣ молаѣж. развоинникъ расплѣ выи никога пакости не сѣтвори емѣ //крѣтѣ. нж породж (παράδεισον) штеврѣзе. Иовъ на гноици вѣше. и Бѣ оумиросерѣди. аще и вѣ полатѣ еси. моли са. црѣкы бо еси не проси мѣста. трылѣнїе бо ѣ токмо трыѣ. аще вѣ бани еси моли са :- кї. Аще оутрѣ еси вѣ коупѣли моли са. аще и прѣ^а сѣдѣю еси моли Бѣ. /аште и гнѣваеѣ са сѣдїи моли са Боуѣ/¹⁶⁴. море вѣше прѣ^а егїптане задѣ женахоу. посрѣди же Мвоѣси. многа тѣсени/а вѣ молитвѣ. нж по шырыни /молитвынѣн/. вѣ слѣ^а егїптане женахоу. посрѣ^а млѣва. и ничѣсоже не глѣше Мвоѣси. глѣ емоу Бѣ. что вѣпиешї къ Мнѣ (Исх. 15:15). оуста ти не глѣотѣ. нж сѣце ти вѣпїеѣ къ Мнѣ :- бѣ. И ты егда станешї прѣ^а /сѣднеж/ не/и/стовѣствѣащїи. и млѣащїи тѣ. и при воинѣ^х моли са Боуѣ. молаѣж бо ти са Боуѣ. вѣчны оутишиши и сѣдїи на тѣ.а ты къ Боуѣ привѣгаи. князь близѣ тебе. ты^и Влѣкоу твоего позови. егда бо члѣкъ ѣ. да идеши на мѣсто кѣ Немоу. Бѣ ѣ вѣзде сын :- л. Аще хоцешї молити члѣка. да дроуѣици печалень вѣде. дроуѣици спати начне. слоужкан емоу не штеѣцаеѣ ти. оу Бога нѣ^ѣ никако же сицеѣго. камо /любо/ идеши послоушаеѣ. ни вратарѣ. ни строителѣ, ни ходатан. ни слоужителѣ. никыи же ште сиѣхъ. рѣ/ци помилши ма. и Бѣ прїидеѣ. и еше ти глѣошж. рече. се Язь есмь (Ис. 58:9) :- лѣ. /ѣ/ слово кротости плѣно.и не покидаѣ млѣтвы скончати. николиж не скончаешї млѣвы. и прїимаешї дарѣ. помилши ма. сїю подражаї ханананитынѣ. помилши ма. дѣ/ци ми злѣ вѣсит са :- лѣ. ѣ жено велика твоя вѣра. вѣди ти такоже хоцешї (Мт. 15:28). гдѣ еретикѣ. егда вѣща. да помолѣ ѿтѣца. егда вѣща. попрошоу оу родившаѣ Ма. егда бо млѣтвы трыѣкованїе зде. почто. не бо нж (= невогѣ) велика твоя вѣра. великъ съсѣ^а (τὸ σκεῦος) :- ѣ жено велика вѣра твоя. ни мрѣва видѣвѣ ставлѣена. ни оу прѣкъ слыша. ни закона почте. ни морѣ видѣ оуставлѣена. охоруена бы ште Мене и штеврѣжена. штеврѣгоѣ тѣ /и ты/ не штеидѣ. нж паче прѣбы. ѣ жено велика твоя вѣра. оумре жена. нж хвала /ѣ/ прѣбываеѣ. вѣнѣца Црѣ^а свѣтлѣиши. камо бо любо да идеши.слышаши Ха глѣоца :- ѣ жено велика твоя вѣра. вѣлизи вѣ црѣкѣ прѣскоу (περσῶν), оуслышати имаши глѣошѣ :- О жено велика твоя вѣра. вѣ гофьскоу же. и вѣ варварьскоу¹⁶⁶. вѣ которыа любо страны црѣке. елико слѣнце огѣходитѣ. ѿ жено велика твоя вѣра извѣща. и не прѣстаеѣ слово. и что. вѣди ти такоже хоцешї. не вѣща да исцѣлѣе/тѣ ти/ дѣци. нж /ты/ тако хоцешї. исцѣлѣи /ж/. ты /ж/ излѣкоуѣ. ты вѣди врачѣ. тевѣ прѣдаж вылїа. иди. вѣди ти такоже хоцешї. вѣлеж твоеж да исцѣлѣеѣ. хана/нитыни волеж изврачева. али ѿнѣ Бжїи волеж не исцѣли. вѣди ти такоже хоцешї. и не повелѣ жена вѣсѣ. нж помысли токмо /хотѣнїи жены тыкъмо/¹⁶⁷ и исцѣли. и вѣса изгна :- лѣ.

¹⁶² Чуд. 214: долишти.

¹⁶³ Чуд. 214: помолить.

¹⁶⁴ По Чуд. 214.

¹⁶⁵ Чуд. 214: Цѣсара.

¹⁶⁶ Гръцкият текст продължава: εἰς τὴν Ἰνδῶν, εἰς τὴν Μαύρων, ὅσῃν ἦλος ἐφορᾷ γῆν

¹⁶⁷ По Чуд. 214.

Где сѣ глаголюще. како Бѣ мѣтвѣ съврѣши. вѣди ти такоже хоцеши. виждѣ словесъ рѣство. Оутца Своего подражаетъ. егда во нѣбо сътвори рече Бѣ. вѣди нѣбо, и въ нѣбо. вѣди слнце, и въ слнце. вѣди земля, и въ земля. повелѣнїе ѣства твораше (Бит. гл. 1). тако и Си. вѣди ти такоже хоцеши. сподовленїе словесъ, совѣство¹⁶⁸ ѣства показа. исцѣлѣ дѣци еи. когда и ѿт коего часа (Мт. 15:28). не егда доиде /мѣти/ к неи. нѣ преже и до шествїа. ї ѿтиде вѣсѣши сѣ. и до сїю исцѣлѣвшѣ волеж исцѣлѣвшѣ¹⁶⁹. вѣсѣ^x же сї дѣла похвалїи Оутца и Она и Отго Дха /и нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкшмь. Яминь/ :-

SWEET-TONGUED TALK FOR THE WOMAN OF CHANANAEAE IN SIMEON'S "ZLATOSTRUJ"

Dimitar Kenanov

The talk about the woman of Chananaeae was delivered by St. John Chrysostom after his return from exile and is included as a second oration in the Preslav anthology "Zlatostruj". It was compiled by prince and king Simeon the Great and includes 45 orations and a foreword written by the pious Bulgarian ruler. In the content of the collection every oration is described in theses, the numerical pagination of which is indicated in the text of the preaching. Issued is the Old Bulgarian translation of the talk and its textology is investigated and compared to the Russian edition of XII century.

¹⁶⁸ Чуд. 214: ѿвѣштѣство.

¹⁶⁹ Ἦλθεν εὐρεῖν δακρυώσαν, καὶ εὗρεν ὑγιαίνουσαν, τῷ θελήματι αὐτῆς θεραπευθεῖσαν. Библейските цитати са по руския превод: Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста в 12 т., Санкт Петербург, 1895—1906 (т. 3, ч. 2, 462-474).

НОВ ПРОЧИТ НА ГОЛЕМИЯ НАДПИС ОТ КРЕПЧА

Павел Георгиев (Шумен)

Изминаха близо 100 години, откакто Карел Шкорпил публикува един от най-добре запазените кирилски текстове от X век у нас (Шкорпил 1914: 21 и сл., обр. 81, 82). Оставен дълго без внимание, той беше проучен основно от К. Попконстантинов преди близо 50 години, заедно с открития от него в съседство надпис с дата 921/2 г. (Константинов 1977: 19-29) (обр. 1, а,б). Издаван многократно след това, надписът стана христоматийно четиво (Петров, Гюзелев 1978: 360; КМЕ 1985: 670-671; Kronscheiner, Popkonstantinov 1994: 56-59). Като напълно съхранен текст, той беше използван, наред с останалите данни за скалната обител, като извор за изучаване на отшелническите практики у нас през IX-X век (Попконстантинов 1998: 39-45; 1999: 83 и сл.; Атанасов 1999: 286-287; Костова 2003: 153 и сл.; Костова 2005: 296-297).

Съдържанието на надписа позволява той да бъде характеризиран като поминален, посветен на значима за своите приближени фигура от старобългарското монашество, която може да се приеме за един от предшествениците на Св. Йоан Рилски (Попконстантинов 1998 и 1999). Изказано е и мнение, че изсичането на скалната гробница с надписа е свързано *“с развитието на култ към гроба и мощите на погребания там Антони”* (Костова 2005: 294). Поминалното посвещение е придружено с предупредително-клетвен текст, който прави надписа автентичен източник за изучаване на обичаите и нравите в българското общество през X в.

Според Попконстантинов, надписът гласи: ***“В името на Отца и Сина и Светия дух. Тук почива праведният отец Антони. + А който направи в църквата житница (хамбар), да отговаря пред Бога. Написа недостойният Михал. Амин”***. Текстът съдържа две ключови понятия, които разкриват неговата същност. Първото е квалификацията на автора за вече покойния Антоний: *“свят отец”*. Може да се приеме, че тя се отнася за почитан духовен пастир, може би основател на монашеската колония тук (Костова 2005: 295). В този смисъл изглежда оправдано епитетът да е означавал *“праведен”* (Константинов 1977: 21). Втората ключова дума е *“житница”*. Според издателя, авторът е отправил предупреждение против оскверняване на скалния храм, при евентуалното му превръщане в *“хранилище (хамбар)”* (Константинов 1977: 21).


Приемайки за безспорно четенето на тази дума, М. Спасова изрази съмнение в нейното значение на хранилище на зърно (Спасова 1997: 120-128). Тя приема, че думата е употребена в значение на *“жилище”* или *“убежище”*. Призивът за отговорност пред Бога за този, който превърне църквата в *“житница”* изключва подобна трактовка. Едва ли използването на скален или друг храм за живеене е осъдително от Бога действие. Знае се, че съгласно т. нар. азилно право, храмовете са използвани при нужда именно за убежища, включително и за живеене. От друга страна, фиксираната

изрично от Варон (RR I: 57) стара практика за използване на *speluncae*, т. е. пещери в Кападокия и Тракия за *granaria sub terris* като че ли подкрепя интерпретацията на Попконстантинов (Tomaschek 1980: II 19).

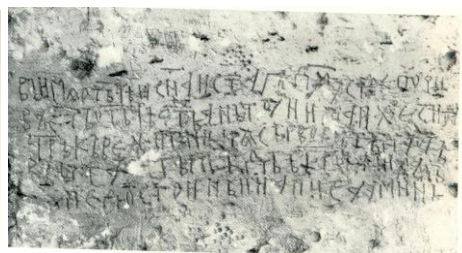
Въпреки това, основателността на идеята за използване на разположения на недостъпната втора скална тераса в долината на река Калакоч-дере за съхраняване на жито е съмнителна. Първо, защото складирането на зърно там е физически трудна задача и второ, защото в самите скални навеси няма данни за устройване на хранилища за това (ями, дървени камери или други). Най-сетне, не бива да забравяме, че по долината минава оживен път от античната пътна станция при с. Ковачевец към Дунав, което прави укриването на храни там доста рисковано. Не подпомага реално тезата за превръщането на скалните помещения в хамбар и привличаното сведение от житието на св. Мария Нова, което съобщава за превръщане на църкви във Виза в складове за зърно или за конюшни от войските на цар Симеон. Източникът изтъква това в условията на току-що завоюван и полуразрушен град, в който запазените постройки са били немного. А и не е сигурно, съобразно характера на сведението, дали авторът на житието не е пресилил действителността в опита си да представи българския цар в неблагоприятна светлина (Георгиев 2008: 430-432).

Конкретните условия в Крепча: място и оформление, не предполагат превръщането на скалния манастир в зърнохранилище, дори и да приемем резонното становище, че предупреждението е отправено към живеещите наоколо миряни (Костова 2005: 291, 296). Неизяснено остава, как това е могло да стане по време, когато в скалната обител е служел поне един монах. Не се ли отнася предупреждението за време, когато тя е свято, но необитаемо от монаси, място, свързано с почит или дори култ към праведния Антоний?

Тези въпроси ме карат да погледна критично на досегашния прочит на надписа. От пръв поглед той е ясен и почти без трудности при разчитане на отделни букви (Константинов 1977: 19) (обр. 1, а,б).



ВЪНМАТЬ ЧЪН СЪНСТЪГО АХЪ СЪАЕ ПОУН
ВЪСТЪОТЪ СТЪНЪТЪ ОУННЪНЖЕ СНОУ
ЧРЪКЪРЪ ЖНЪНН ЧА СЪВОЛНТЪАДОТЪ
ВЪШТУ ТЪПРЪАЪ БТМЪ МНХЪАЪ
НЕСА ОСТОНЪННЪПНСЪАМННЪ

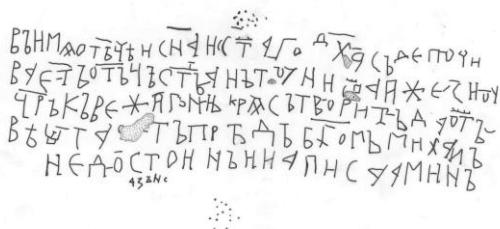
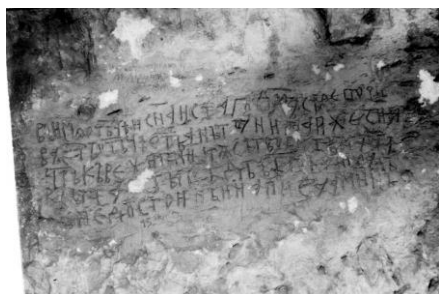


Обр. 1, а, б. Снимка и факсимиле на надписа (по К. Попконстантинов)

Отбелязаните от издателя шупли в скалата и особено “нанесените преправки при някои от буквите” заслужават по-детайлно внимание. Върху надписното поле, между буквите, личат и допълнително нанесени черти или други намеси. Въпреки тях, внимателният оглед на дигитализираната фотография на надписа, дава повод

за съмнения относно точността на редица букви. Това ми дава основание да подложа на ревизия досегашното четене, а от там и интерпретацията на текста.

Буквите от първия ред могат да се приемат за правилно разчетени (обр. 2 и 3).



Обр. 2, а, б. Фотография на надписа от А. Конаклиев и факсимиле на автора



а



б



в

Обр. 3. Начертания на специфичен буквен знак: а. ОУ в “Рунически” надпис № 20 от Мурфутлар, X в.; б. “алфа” в първобългарски надпис № 51 (първа половина на IX в.); в. “алфа” в гръкоезичен надпис от Преслав (X в.)

Специфичната графика на някои от тях обаче заслужава отбелязване. Това се отнася най-вече до **Ч** в думата **ОТЪЧЪ**. Буквата изглежда преправена още в хода на нейното изписване. Горният край на нейния стълбец е вилообразно раздвоен, подобно на графиката на **Ч** в надгробния надпис на Лазар от манастирския некропол при Голямата базилика (Georgiev 1978: Abb. 1, 2). Възможно е това да се дължи на колебания в графиката на въпросната буква (КМЕ 1985: 665), но може да е и стремеж за нейно уподобяване със знака “ипсилон”, чието значение изпъква, все по-ясно, като теонима “Всевишен” (Георгиев 1996: 89 и сл.). Тук е мястото да посоча, че, макар и без съкращение, думата **ОТЪЧЪ** носи титулен знак, както и над названията на другите две ипостаси на християнския Бог. Така че в случая, той е поставен, за да изрази още по-категорично тяхната равнопоставеност в представите на православния Михал. Все пак, прави впечатление изписването на думата “*Отца*” с краесловен **Ъ**. От пръв поглед, той може да се обясни с фонетичен правопис. Редом до “ипсилоподобното” **Ч** обаче той може да възпроизвежда и аналогична по начертание “руна”. В светлината на данните от розетата-Седмопечатие от Плиска, тя е застъпник на еднаквите по произношение в старобългарския език гръцки гласни (*ета* и *йота*), заемайки централно място сред поредицата символи на Седемте планети от Вселената (Georgiev 1995: 553 и сл.). Знакът **У** там изразява едно от най-важните качества на християнския Бог, а именно това, че той е “*Всевишен*” и “*цар на царете*” (Georgiev 1995: 551). В този смисъл, замяната на кирилското начертание на **Ч** с “ипсилонообразен” символ ще да е внушавало идеята за всемогъщието на Бог-Отец, а знакът във вид на “*ят*” е акцентирал на неговото господство над небесния свят.

Все на първия ред, заслужава да се отбележи нееднаквата височина на буквите, малкото **О**, или “лигатурата” (?) между **А** и **Г** в **СТАГО**. Първите две букви от думата *почи-ваеъъ* са свързани, като **О** е незатворена отгоре. Следващата буква е **Ч**, но то е с ъглеста “чашка” и се отличава от останалите нейни начертания в надписа. Последната буква е може би **Ъ**.

На втория ред трябва да се отбележи отново “титуловане” на думата **ОТЪЧЪ**, въпреки че тя се отнася вече до “светия отец” Антоний. Възможно е, точно тази квалификация да е дала право на автора да положи титул над думата. Прави впечатление, че стълбецът на краесловния “*ер*” е пресечен (допълнително?) с напречна чертица, като при “*ят*”. Обяснение изисква и думата “*свети*”. Тя също е “*титулована*” и по този начин авторът изглежда е подчертал нейната принадлежност към сакралната лексика. Очевидно за “*недостойния Михал*” Антоний е бил наистина “свят” човек. Отбелязаното от Попконстантинов “*преправяне на З в Е*” изглежда по-скоро на незавършен

опит за съчетаване на Ъ с И, за да се изрази “святъзи” (СТЪИ). Всичко това дава основание да схващаме думата като “светият”.

Преглед изисква и изписването на името на покойния монах. К. Попконстантинов го разчита като АНЪТΟΥНН (обр. 1,б). В средата му обаче са обособени две особени букви. Първата от тях е високо разположено и малко О, отдясно на което стои графема, която в никакъв случай не е У, както се приема. Тя наподобява арабската цифра 7, но изглежда е трябвало да възпроизведе сирийската буква *noin*, която дава образа на криптографски (руноподобен) символ “ню” (обр. 3,а). В гностическите схващания то е обозначение за *Noin Eón*, т. е. за висша божествена сила (Georgiev 2004: 429 sqq, fig. 3, 4). В такъв случай, обособените сред името буквени знаци могат да се озвучат като –ОН-. С тях изписаното с кирилски букви име придобива формата: АНЪТОННН. Следващата буква е за съжаление неразличима. Тя би могла да е от окончанието на името...

Разчетено по такъв начин, то възпроизвежда изглежда името на основателя на ранните манастири в Египет св. Антоний Велики (Спасова 1997: 124). Може би то е било получено от българския монах при неговото посвещение в т. нар. велика схима, докато в датирания надпис в съседство той е споменат с кратка, вероятно светска, форма на същото име. Дублирането на Н в неговата пълна форма изглежда необяснимо, освен ако допуснем, че е опит за внушение на автора, свързан със специалното значение на тази буква в представите на гностическата общност в средновековна България. Знакът във вид на гръцкото “ню” се приемал също за един от символите на Еона Нун и висша сила в творението на света (Георгиев 1997: 96 и сл.).

След името, К. Попконстантинов вижда “шестраменен кръст”. Такъв обаче не е познат върху други паметници. Макар и с повреди в ново време, мястото предлага особено начертание, над което личи титулна линия с къси чертици нагоре. Ако съдим от следващите две букви, там е стояла вероятно буквата Р, от която е оцеляла само ъгловата петлица (обр. 2, а,б). Следва безспорната буква А, а след нея и П, а не Н. Така стигаме до прочит на думата РАП, очевидно вместо рабъ, както в надписа на Лазар от Плиска (Georgiev 1978: 32 sqq.). Това навежда на мисълта, че следващата дума трябва да е “божи” (раб божи). Като такъв именно е представен същият отец Антоний в датирания надпис в съседство (Константинов 1977: 25, обр. 6). Думата там е изписана изцяло, като божин, макар че името е предадено в неговата разговорна (светска?) форма: Антонъ.

След РАП Попконстантинов вижда Ж с “паякообразно” начертание. Същото фигурира и на третия ред, след титулованото съществително ЧРЪКЪЄ. Тази графика на буквата е нехарактерна за старите кирилски паметници (срв. Карский 1979: 188-189, както и палеографската таблица на Т. Славова в КМЕ 1985: 663). Един от редките случаи на неговата употреба е в кирилски текст от Мурфатлар, Румъния, където стои след съкратено изписване на Богъ, изглежда под влияние на подобна графема от “руноподобните” надписи там (Popkonstantinov 1987: табл. VI и табл. IX). Такъв знак за “Ж” е използван и в една оловна пластина от Плиска (Попконстантинов и др., 2012: обр. 5, срв.)¹. Контекстът, в който е употребен на два пъти в надписа от Крепча, подсказва, че знакът има идеограмно значение и заменя вожи, -ѡ към съществителните “раб” и “църква”². Особеното значение на двата знака като своеобразни идеограми личи и от обособеното им изписване сред съседните на тях букви. Шест- или осемлъчевата звезда е магически знак, добре познат от папируси и други писмени паметници от дълбока древност, и е идеограма за понятието “Бог” (Dupont-Sommer 1946: 30, п. 2). У нас през IX-X в. тя може да е възприета, посредством гностически идеи с блискоизточен произход, които имат важна роля за развитието на местните писмени практики (Георгиев 2007, 132 и сл.). Авторът от Крепча е имал изглежда известни познания в тази област, тъй като това се проследява в наподобяване на някои от кирилските букви с т. нар. руноподобни знаци, както и по това, че “свободните краища на повечето от буквите са ограничени с точки” (Константинов 1977: 19; срв. Георгиев 1997: 102-103).

Вземайки предвид гореизложените наблюдения, разчитам (в превод) първата част от надписа така: “**В името на Отца и Сина и Светия дух тук почива светият отец Антоний, раб Божи...**”.

Втората част има клетвено-предупредителен характер, и започва с ново изречение: “**А този, който...**”. Но, както посочих, думата ИЖЄ тук липсва и изразът започва: Є СИ ОУ ЧРЪКЪЄ ... Своеобразна тук е първата буква, но наклонената чертица след нея може да е нанесена допълнително. При следващите букви виждаме отново добавени (?) черти, които им придават особен вид, но не променят техния характер на кирилски графемии. Отделянето на СИ показва, че тук става въпрос за показателното местоимение СИИ (им. п., м. р., ед. ч.). В такъв случай буквата Є пред него трябва да е на мястото на съюзното средство И, което трябва да е дублетна

¹ Наред с буквеното си значение на “Ж”, същият паметник предлага изглежда и небуквено значение на зна “шестлъчева звезда”.

² Двукратно изписаната шестлъчева звезда в текста, би могло да се приеме и за разделителен знак, но това изглежда допустимо само в първия случай, докато след думата “църква” подобна възможност е неуместна.

форма на ИЖЕ³. При това положение двете смислови части от текста изглеждат да са сложно съставно изречение. Така авторът е обвързал съобщението си за мястото, където е погребан “*светият отец Антоний*” с предупреждението към “този”, който евентулно може да го оскверни с непозволени от Църквата деяния.

Основното различие в четенето на втората част се отнася до думата след знака с идеограмно значение “*божия*”. В такъв случай, тя не е започвала с “Ж”, а с буква с особено начертание. Попконстантинов вижда в нея И, но тя е затворена отгоре и без по-късно нанесената там хоризонтална чертица. Първичната графема е дъговидно извита отляво и заоблена отгоре. С тези си особености тя прилича най-общо на “капитално” А. Следващата буква е Г, а не Т, тъй като в надписа последната е с равна или по-дълга лява половина на хоризонталната хаста. Освен това, безспорната нейна дясна половина завършва с “човка”. Под нея Попконстантинов съзира маломерен Ъ, но това не е сигурно и буквата би могла да е и Ъ. Следва безспорно Н, но то е свързано, чрез хоризонтална чертица, със следващата буква, която е отново Н (срв. със сходното начертание на последния ред), а не И. Това подсказва, че се касае за лигатурата -нинъ. Пред нея, както видяхме, стои Г, така че неясно изписаната дума следва да се реконструира като (Ф)ГНИНЪ или (Ф)ГЪНИНЪ. Спорна тук е началната буква. В надписа от Крепча О има различно начертание. Тя е малка, незатворена отгоре или отдолу, пресечена по средата или е “прикачена” към съседна буква. В дадения случай тя напомня на знака за съчетанието “ОУ” в “руническият” надпис № 20 от Мурфатлар, но в “изправено” в реда положение (Georgiev 2004: 425 sqq.) (обр. 3, а). Подобен е обликът на “А” на 8-ия ред от първобългарския надпис № 51 (Бешевлиев 1979: обр. 132), където тя се отличава категорично от останалите начертания на “алфа” (обр. 3, б). В гръкоезичния надпис върху блок от крепостната стена в Преслав (X в.) има подобно начертание на А, но там то е с подчертан наклон надясно (Бешевлиев 1979: № 90, обр. 191). В посочените случаи е употребена особена графема, която срещаме в гръко- или славяноезични надписи у нас от IX и X в. По всяка вероятност там тя се появява с посредничеството на криптографското (=“руноподобно”) писмо⁴. В надписа от Крепча тя се явява на етимологичното място на кирилското О или сродна по гласеж буква. Тук е място да обърнем внимание, че неговият автор използва кирилското оу вместо въ в края на втория ред. “Обръщане” на руноподобното начертание видяхме и при “руническият” Н от първия ред. Създава се впечатление, че “*недостойният Михал*” е бил запознат само донякъде с графиката на буквите от руноподобната писменост, или пък съзнателно е променял тяхното положение в реда.

³ Срв. Граматика на старобългарския език. София, 1991, с. 237 и 476.

⁴ Много е вероятно то да е заето от близкотоизточни писмени системи, тъй като близко начертание виждаме за “*min*” в Естрангело или сирийското писмо.

Така или иначе, на мястото на съществителното “*житница*” в надписа се чете прилагателното “*огнен*”.

Следващата дума трябва да е съществително име и тя, според мене, е **КРАСЪ**. Сериозни трудности тук има само при разпознаване на първата буква. Гледането ѝ при увеличение на различни фотографии показва, че тук е било изписано маломерно и високо стоящо в реда **К**.⁵ То е “прикачено” пред следващата буква, но взети заедно, те не съставляват **Ч**, както приема Попконстантинов. Буквата с вертикален стълбец тук е **Р** с характерната за нея малка петлица. Малката носовка е с допълнително (?) връзана отгоре и изтеглена наляво линия, която би била необяснима, ако с нея лявата половина от “носовката” не наподобява “руническото” **Н**, обособено по средата на монашеското име (обр. 2, а,б).

Думата **КРАСЪ** не е позната от старобългарски писмени паметници (Цейтлин 1977, индекс). Регистрирана е в руския език, където се изписва с ятова гласна: *крьсъ* (Срезневский 1989: кол. 1355).⁶ Тя е еквивалент на гръцкото *τρολή* и латинското *solstitium*. С тях се обозначава “обръщането” в пътя на Слънцето и промяната в годишното време, като се използва най-вече за лятното слънцестоене. В сърбохърватския език сродната дума *крїјес* означава “*разпалвам огън в навечерието на Ивановден*” (Фасмер 1986: 372-373). В този смисъл мястото на *крьсъ* след прилагателното “*огнен*” изглежда закономерно.

Своеобразия в начертанието на някои букви се забелязват и в последните два реда от надписа. Те не внасят съществени корекции в досегашния им прочит. Заслужава, все пак, да се спра на употребата на глаголическото **Щ**. То е последвано от **Т**, въпреки че звукът се съдържа в глаголическата буква. Изглежда, че за автора тя е носител само на звука **Ш**. Това прави по-малко вероятно възприемането на автора на надписа от Крепча като “*глаголаш*”, който преминава към кирилската правописна норма (Спасова 1997: 125). Привличането на глаголически букви в кирилски надписи се среща сравнително често. В *Крепчанския надпис* то е съчетано с още по-изявено заемане на графемите от т. нар. руническо писмо (Георгиев 2007).

Редно е да се спра и на необяснените от издателя особености при подписа на автора. Буквите в началото на последния ред започват по-навътре (обр. 2). Това изглежда се дължи на естествени вдлъбнатини в скалата. Между **Д** и титулованото **О** има черта, но тя изглежда е допълнително нанесена. Подобни “мними” връзки се наблюдават и на други места. В края на думата “*недостоен*”, стои буквата **И**, която Попконстантинов отбелязва в своя препис, но не коментира и не отразява в превода на надписа.

⁵ Изписването на маломерни и прикачени букви е характерно за почерка на автора. Възможно е тук то да се дължи и на големия размер на петлицата от предходната буква **ъ**.

⁶ Замяната на старобългарската носовка с “*ят*” в руски паметници изглежда напълно очаквано.

С всички тези, по-малки или по-сериозни, промени втората част на надписа може да се прочете по следния начин: “... и **този, който прави в Божията църква (празник на) Слънчевото Възкресение (буков. огнено обръщане), да отговаря пред Бога. Михал, недостоеен. И написа: Амин**”.

Така, надписът от Крепча говори за езически практики, свързани с почитание на Слънчевия кръговрат. Загатва се изглежда за старинния календарен празник по случай Слънчевия зенит, честван на 23 срещу 24 юни. Текстът, оставен от ръката на “*недостойният Михал*” е насочен против възможността той да се чества в християнски храм изобщо, но се отнася, разбира се, конкретно за скалната обител от Крепча.

Празникът е известен в традиционната руска обредност като ден на Иван Купала (Рыбаков 1987: 127 и сл.). Свързан е с обожествяване на природата и на първо място на Слънцето и огъня, срещу което Църквата се противопоставя. В средата на XII в. Кирил Туровски пише: “*Не нарекутся богом стихи, ни солнце, ни огонь, ни истоцины, ни древа*” (Рыбаков 1987: 134). Църквата водела борба с тези пантеистични представи, като обикновено преформулирала тяхното название и същност, подчинявайки ги на християнската догматика. Така, летният слънчев апогей получава названието Настасья, т. е. Анастасия (=Възкресение) (Рыбаков 1987, 328), видимо като калка на празника на Слънчевото Възкресение, т. е. ден на славянското божество на Слънцето – Дажбог (Рыбаков 1987, 660, 446).

Думата *кръсъ* в надписа от Крепча изглежда да е свързана именно със Слънчевото Възкресение, т. е. прераждането на небесното светило. Според М. Фасмер, думата *въскръшениѣ, ἀνάστασις* произлиза от *кръсъ* (Фасмер 1986: 372). Точното значение на ст.слав. *кръсъ* (=тропѣ) е “*огън, наклаждан в навечерието на лятното слънцестоене на Св. Йоан*”, честван от неговите привърженици като Възкресение. В надписа от Крепча обаче прилагателното “*огнен*” се отнася до самото Слънце и необичайното изписване на неговия инициал изглежда е било продиктувано от желанието на автора на надписа да “*шифрова*” името на небесното светило или пък просто да го замени с неговия земен образ – огъня (вж. по-долу).

Празникът Иван Купала следва непосредствено русалийската седмица. Той е съпроводен с разпалване на огньовете, от “*жив огън*” (Рыбаков 1987, 648), обозначаващи като *кряда*, т. е. “*клада, куп дърва за запалване на огън*”, или направо *огънъ* (Фасмер 1986: 363-364). Горната дума носи и вторичното значение: “*олтар*”, “*жертвеник*” (Куркина 1983: 3-6), както и “*жертвеното изгаряне*”, респективно “*погребален огън*”, на който се изгаряли покойниците (Рыбаков 1987: 83, 226). В старобългарския превод на хрониката на Георги Амартол, както и у руския летописец Нестор, думата *кряда* е еквивалент на *пѣра* и *сѣаѣра* “*огън*” и “*кръг*” (Рыбаков 1987: 88, 226). На тази основа се допуска, че за старобългарския преводач на Георги Амартол думата *кряда* е означавала “*някакъв огнен кръг*” (кръгъ). Допустимо

е донякъде под огънния кръг авторът на надписа от Крепча да е имал предвид “огнен кръг” или “огнено кълбо”, тъй като те са силно разпространен образ на движещото се на небосклона Слънце (τροπή ἡλίου) (Рыбаков 1983: 88, рис. 12; Георгиева 1983: 16 и сл.). Славянските народи използват специално понятие: “коложег”, с което обозначават месеца на зимното слънцестоене – декември (Георгиева 1983: 15, 19-20, бел. 40). На летния Ивановден южните и източни славяни използват прът с кръг от слама, който се запалва и е съществен атрибут на празничната обредност.

В този смисъл, предупреждението на “недостойния Михал” би трябвало да е насочено към “този, който прави” (творитъ) “огнен кръг” и го внася в самия храм. Данните за подобно “тясно” разбиране на израза от надписа обаче са несигурни. Предупреждението има по-общ характер. Несвършената форма на глагола подсказва и за неговото значение в смисъл на “изпълнява”. При това положение е по-правдоподобно текстът да визира извършване на действия, свързани с отречения от Църквата народен празник на Слънцестоенето. В този смисъл той е донякъде близък по значение до надписа върху свитък от иконка от XVIII в. на св. Нифонт Бесопрогонител: “Проклет да е всеки, който остави църквата божия и последва русалиите” (Рыбаков 1987: 690, рис. 125).

Но какви биха могли да бъдат визираните в надписа от Крепча “отречени” действия? Словосъчетанието огънния кръг може да се преведе “Слънчево Възкресение” и това да е същинското наименование на народния празник. Авторът на надписа обаче изглежда влага в прилагателното име друг, негативен, смисъл. Известно е, че старобългарската дума огънъз се употребява като синоним на дяволския, адския огън. В такъв случай, авторът определя забранения от Църквата народен празник, като “огнен”, т. е. дяволски (пъклен) празник. В този смисъл, изглежда още по-обяснимо защо авторът е заменил името на Слънцето със Огън, като последното е изписал по особен и неясен начин (=шифровал).

В старославянските вярвания земният огън е проявление на Слънцето, считано за Небесен огън. В *Ипатиевската летопис* под 1184 г. се посочва, че той е главен атрибут на сина на Слънцето - Сварог, наричан и Сварожич (Фасмер 1987, 569-570; Георгиева 1983, 68, бел. 294-295). Сред източните славяни празникът на 23 срещу 24 юни, денят на Св. Йоан Кръстител и на лятното слънцестоене, се нарича Купала, тъй като е свързан с къпане на момичетата в река, наречена “Дунав” и събиране на целебни растения, но главен в “купалската” обредност е огънят, прескачан от девойките (Рыбаков 1987, 127). В общославянските вярвания се приема, че на летния Ивановден Слънцето “око огъня коло игра” и това е под влияние на неговата идентификация като горящ кръг (Георгиева 1983, 68, бел. 295). Така че “огнената” характеристика на предхристиянския празник е имала едно съдържание (Слънцето), докато в противостоящата ѝ християнска трактовка,

тя получава негативна оценка, в резултат на стремежа на Църквата да изкорени езическите обичаи.

У нас празникът на 23 срещу 24 юни е известен като “Еньовден”, честван с палене на средлетни огънове, предимно в Тракия (Иречек 1974: 840; Георгиева 1983: 68, бел. 293). Същото е характерно и за празника *Ай Янни* в Гърция и до днес (Арнаутов 1971: 237 и сл.; Барабанов 2011: 288 и сл.). Според народните вярвания слънчевите лъчи в този ден имат магическа сила и по тази причина се насрочват гадания, наречени “*клюдон*”, т. е. ключ. За нас е важно поверието, че Слънцето тогава “*играе и се върти като мелница*”. Ритуалният комплекс на празника включвал и запалване и прескачане на огънове.

Византийският автор Теодор Валсамон от Антиохия (XIV в.) отбелязва, че по времето на константинополския патриарх Михаил III Анхиалски (1170-1178) бил направен опит за изкореняване на народните обичаи, провеждани на Рождество на Св. Йоан Предтеча (Барабанов 2011: 289, бел. 3 и 4). Т. нар. Еньовденска обредност беше документирана досега у нас в текст от т. нар. *Синодик* на цар Борил. Между анатемите там е посочена и тази против тези, които на Рождеството на Йоан Кръстител, правят (твораѣи) влѣшвеніа и пловдовъ влѣченіа. елика въ тѣ ноцѣ скврѣннаа твѣратѣ таинства и елинетѣи слоужбѣ подобнаа аналѣема. (Арнаутов 1971: 241). М. Арнаутов цитира в тази връзка и текст от 1504 г. на игумен Памфилий. Според него, на въпросния “велик празник”: “*мало не весь град возмятется, и в селех возбесяется, и в бубни и в сопели и гудением струнным и всякими не подобными играньми сатанинскими, плесканием, плясанием; женам-же и девкам и главами кивание, и устами их неприязнен клич, вся скверныя бесовския песни, и хребтом им выхляние, и ногам их скакание и топтание; ту же мужем и отроком великое падение, мужеско, женско и девичье шептание, блудное им воззрение, женам мужатым осквернение, и девам растление*”. Аналогични празненства отбелязва в навечерието на Рождество Христово и Рождество Йоаново руският сборник от XVI в. “*Стоглав*”. На празника Купала “*неции, пожар запалив, предскакаху по древнему некоему обычаю*”.

В Русия тези празненства са били провеждани нощем и в гора. У нас, в Тетевенско например хората и особено жените и децата “*излизат на някоя чука, преди да изгрее слънцето и гледат кога изгрява, как ще играе*” (Арнаутов 1971: 243, бел. 19). Също и в Асеновградско, на “*Янкуюф-ден в тъмни зори, отвън града по върховете...*”.

Надписът от Крепча документира тези празненства в няколко века по-ранна фаза на тяхното проявление. Заедно с това и опита на ортодоксалното християнство да се противопостави на всенародните разгулни тържества, провеждани, изглежда нощем, в отдалечени и усамотени места, подобни на това със скалния манастир на “*светия отец Антоний*” и на неговия последовател (инока?) Михал. Те изглеждат като брънка от традиционните езически обреди и празненства, отбелязани от патриарх Михаил III от Анхиало през втората половина на XII и в българския *Синодик*

от XIII и XIV в. В запазеня в руски ръкописи от XIV-XVI в. Новгородски препис на т. нар. “Слово на христолобеца”, за което А. Калоянов предполага, че има български протограф от X в., се казва: “Затова не подобава на християните по пирове и по сватби да играят бесовски игри, защото ако е така, не сватба се нарича, а идолослужение, което е игране, свирни, бесовски песни, свирала, тъпани и цялото идоложертвие, което се **принася на огъня, на вилите, на Мокош, на Сим, на Ръгъл, на Перун, на Хърс, на Род, на рожаниците и на всичките им проклети богове**” (Калоянов 2003: 425-428). В цитираното съчинение се изтъква още, че “*бидейки християни, те (привържениците на отречените от Църквата славянски култове - П. Г.) вярват и в Перун, и в Сим, и в Ръгъл ... И всичко това обявяват за богове и богини и жертви им принасят, и с кравай омилостивяват, и петли колят. На огъня се молят, наричайги го Сварожич*”.

Според автора на надписа, осъдително пред Бог е честването на Слънчевия кръговрат в християнски храм. Неговото предупреждение обаче е неразривно свързано с възпоменателния текст, посветен на погребания в скалната гробница, Антоний. В такъв случай, може да се приеме, че авторът е отправил своето клетвено предупреждение против обичая на околните жители да честват своите огнени празници, посветени на Слънчевия зенит във, или при скалната обител. Контекстът на предупреждението поражда съмнение дали надписът е бил изписан във време, когато скалният манастир е бил постоянно обитаван от монаси. По-правдоподобно изглежда, той да е бил изготвен няколко десетилетия след смъртта на Антоний през 921/2 г., може би около средатана X в., когато християнската обител не е имала постоянни обитатели. Целта на “недостойния Михал” е била двойна. Първо, да напомни на живеещите наоколо и посещаващи скалната обител християни, че там е живял и погребан “светият отец Антоний” и второ, че обичайните за тях народни празненства, свързани най-общо с култа към Слънцето, са неуместно, “пъклено дело”, и извършването им на това място е отговорност пред триединния Бог. Графитите, врязани в краищата на надписното поле, сочат, че то е запазило своето значение на християнска светиня векове наред, но нямаме сведения дали е продължавало да е привлекателно за отречените от Църквата обреди.

С други думи, големият надпис от Крепча е насочен против опити за профанизация и паганизация на обителта на “*светия отец Антоний*” от околното население и към ограничаване на проявленията на един древен народен култ. За науката той се превръща в първостепенен извор за изучаване на славянските народни обичаи, както и за своеобразието на българската писмена култура през X в.

ЛИТЕРАТУРА:

- Арнаулов 1971:** Арнаулов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. I. София, 1971
- Атанасов 1999:** Атанасов Г. За хронологията и монашеската организация в скалните обители през Първото българско царство. - В: Светогорска обител Зограф, III. София, 1999, с. 281-299
- Барабанов 2011:** Барабанов Н. Д. Византийска народна мантика: Клидон. - Антична древност и средни векове, вып. 40, 2011, с. 288-301
- Бешевлиев 1979:** Бешевлиев В. Първобългарски надписи. София, 1979
- Георгиев 1996:** Георгиев П. За произхода и семантиката на знака ипсилон в раннобългарската култура. - В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали, 5. В. Търново, 1996, с. 89-100
- Георгиев 1997:** Георгиев П. За характера на руническото писмо в средновековна България. - В: Проблеми на прабългарската история и култура. Т. 3, 1997, с. 96-109
- Георгиев 2007:** Георгиев П. Криптограмата от Плиска и писмените практики в България през IX-X век. - В: Нумизматика, сфрагистика и епиграфика 3, 2, 2007, с. 125-140
- Георгиев 2008:** Георгиев П. Превратът през 927 г. - Преславска книжовна школа. Т. 10. Шумен, 2008, с. 424-438
- Георгиева 1983:** Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983
- Иречек 1974:** Иречек К. Пътувания по България. София, 1974
- Калоянов 2003:** Калоянов А. Пантеонът на българското езичество в "Слово на христоробеца". - В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през средните векове. Сборник в чест на проф. Йордан Андреев. В. Търново, 2003, с. 414-430
- Карский 1979:** Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. 2 изд. Москва, 1979
- КМЕ 1985:** Кирило-Методиевска енциклопедия, 1. А-З. София, 1985
- Константинов 1977:** Константинов К. Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговишки окръг. - Археология, 1977, 3, с. 19-29
- Костова 2003:** Костова Р. От мирския живот към монашеството: къде е границата и кой я преминава в България през X в.? - В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през Средните векове. Юбилеен сборник, посветен на проф. Йордан Андреев. В. Търново, 2003, с. 147-166
- Костова 2005:** Костова Р. Скалният манастир при с. Крепча: още един поглед към монашеските практики. - В: Проф. Ст. Ваклинов и средновековната българска култура. Велико Търново, 2005, с. 289-304
- Куркина 1983:** Куркина Л. В. Славянские этимологии *korda... - Этимология 1981 г. Москва, 1983, с. 3-6
- Петров, Гюзелев 1978:** Петров П., В. Гюзелев. Христоматия по история на България, 1. София, 1978
- Попконстантинов 1998:** Попконстантинов К. Към въпроса за отшелническите практики в България през X век: светият отец Антони от Крепча, Поповско и св. Йоан Рилски. - ИИМ в Русе, V, 1998, с. 39-45
- Попконстантинов 1999:** Попконстантинов К. Към въпроса за отшелническите практики в България през X век: светият отец Антони от Крепча и св. Йоан Рилски. - В: Светогорска обител Зограф, III. София, 1999, с. 83-89
- Попконстантинов и др. 2012:** Попконстантинов К., С. Станилов, Я. Димитров. Оловен амулет с надпис от разкопки във Вътрешния град на Плиска. - Плиска-Преслав, 11, 2012, под печат

- Рыбаков 1987:** Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва, 1987
- Спасова 1997:** Спасова М. За значението на житъница от крепчанския недатиран надпис. - Епохи, V, 1-2, 1997, с. 120-128
- Срезневский 1989:** Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка, I, 2. Москва, 1989
- Фасмер 1986; 1987:** Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, II. Москва, 1986; III, 1987
- Цейтлин 1977:** Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. Москва, 1977
- Шкорпил 1914:** Шкорпил К. Опис на старините по течението на р. Русенски Лом. София, 1914
- Dupont-Sommer 1946:** Dupont-Sommer A. La doctrine gnostique de la lettre “wâw” d’après une lamelle araméenne inédite. Paris, 1946
- Georgiev 1978:** Georgiev P. Eine Zweisprachige Grabinschrift aus Pliska.- Palaeobulgarica, LII, 1978, 3, S. 32-43
- Georgiev 1995:** Georgiev P. The Bronze Rozerre from Pliska. On decoding the runic inscriptions in Bulgaria. - In: Srefanos. Studia byzantina ac slavica Vladimiro Vavrinek (=Byzantinoslavica, 1995). Praha, 1995, p. 547-555
- Georgiev 2004:** Georgiev P. L’écriture runiforme de Murfatlar. Une expérience de lire et de commenter.- In: Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani. Braila, 2004, p. 425-436
- Popkonstantinov 1987:** Popkonstantinov K. Les inscriptions du monastère rupêtre près du village Murfatlar (Basarab) (état, théories et faits). - In: Dobrudza. Etudes ethno-culturelles. Sofia, 1987, p. 115-145
- Popkonstantinov, Kronsteiner 1994:** Popkonstantinov K., O. Kronsteiner. Altbulgarische Inschriften, vol. I (=Die Slavischen Sprachen 36). Salzburg, 1994
- Tomaschek 1980:** Tomaschek W. Die alten Thrakern. 2 Aufl. Wien, 1980

NEW READING OF THE LARGE INSCRIPTION FROM KREPCHA

Pavel Georgiev

The author reexamines K. Popkonstantinov’s reading and commentary on the Cyrillic inscription found by Karel Shkorpil a century ago in the cliff tomb of the “holy father Anthony” near Krepcha.

In his opinion, the second part of the text is aimed not at those who turn the temple into a granary, but towards the attempts of the population in the vicinity to use it as a place for their festivities, related to the banished from the Church celebration of the Summer Solstice (огньинь кракъ). With respect to this, the present article reviews historical and ethnographic data about the ancient celebration usually held on the night between the 23rd to 24th of June in remote and secluded places, similar to the one near the cliff monastery in Krepcha.

The new reading is based on specifying the graphics of some of the Cyrillic letters, part of which have specific drawing style that resembles the graphemes of the so-called “runic” (rune-like) letters in Bulgaria during the 10th century.

ИКОНОПОЧИТАНИЕТО И ИКОНООТРИЦАНИЕТО В БЕСЕДА ПРОТИВ БОГОМИЛИТЕ НА КОЗМА ПРЕЗВИТЕР

Юлиян Великов (Велико Търново)

*„Без разцвета на културата в
Симеоновата епоха, появата на богомилството е немислима“**

Още по времето на Първото българско царство, с навлизането на християнството в България, държавата, в лицето на своя владетел св. цар Борис Покръстител, не е оставена встрани от глобалните проблеми на Църквата. Свидетелство за това е проявената загриженост на св. патриарх Фотий към неофита-владетел с изпращането на *Послание до Михаил, княза на България*. В това патриаршеско послание се наблюдава ясно различим фрагмент, насочващ вниманието на владетеля и към проблема *иконоотрицание/иконопочитание*. В кратка, но в достатъчна за владетелските възможности за възприемане форма, св. патриарх Фотий очертава облика на иконоотрицателите, които не трябва да бъдат следвани от младия във вярата владетел на българите¹. Самото присъствие на споменатия казус в патриаршеското послание свидетелства поне за две неща: първо - безспорната важност на проблема за християнския образ и второ - имплицитно подсказва за възможни “отклонения” и сред българите, почитащи до този момент прабългарския пантеон (или дори за вероятното познаване на самото учение на византийските иконоборци). Управлението на цар Симеон и сбъднатият Златен век на политическо и културно развитие извеждат на историческата сцена плеада книжовници, оформящи и оставящи в наследство едно ново самочувствие, определяйки България не просто географски между Византия и империята на франките, а като значим фактор, налагащ приемането в тогавашния европейски свят и на славянската култура.

Личността на Козма Презвитер откриваме във време не особено благоприятно в политическо отношение за България. Дългогодишното управление на цар Петър дава възможност да се продължи със започнатия книжовен подем, но и някак предвещава политическия крах на Първата българска държава. Днес се приема, че Козма е живял във втората половина на десети века², а текстът му *Беседа за новопоявилата се ерес на Богомил* (на който бих желал да се спра) с голяма вероятност се определя като създаден през 969 г. - 970 г., т.е. при управлението на цар Борис II³. Многобройните

* *Димитров П.* Петър Черноризец. Шумен, 1995, с. 117.

¹ Виж разсъжденията ми (*Великов Ю.* Патриарх Фотий и почитането на светите Кръст и икони в *Послание до Михаил, княза на България*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 10. Шумен, 2008, с. 418-423).

² *Бегунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973, с. 196.

³ Пак там, (цит. съч., с. 221). Виж обзора на различните предположения относно времевъзникването на *Беседата* [*Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism. Cambridge, 1948, p. 268-70 (first AMS edition); *Runciman S.* The medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist

преписи и заглавия, под които е известно съчинението на старобългарския книжовник, свидетелстват за изключителната му популярност⁴ и за ролята му на специфичен формообразуващ фермент при изграждането на подобен тип полемична литература в Русия⁵ и компилативни текстове в Сърбия⁶.

Интересът ми към споменатия текст е породен от желанието да се проследят реалните последици от продължилото повече от два века официално иконоотрицание във Византия - събитие важно за живота на Църквата като цяло и оказало влияние върху целия християнски свят.

Без да коментирам жанровата особеност на предложения от Козма текст ще отбележа само, че като представител на клира, на Козма, по ръкоположение, се вменява не само правото да свещенодейства, но и да поучава⁷, което на практика той и прави с тази разгърната по своя характер *Беседа* (имаща скритата претенция за универсалност), с явен адресат възникналата ерес на богомилите и със скрит такъв - всяко еретическо по своя характер учение. В това отношение познаването на светоотеческия *florilegium* е необходимия фундамент, а станалите днес класически образци на беседи (на проповедническо и ораторско изкуство), свързани с имената на Ориген, св. Григорий Неокесарийски (Чудотворец), св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, както и достигналите до нас полемични (изобличителни) текстове на св. Атанасий Александрийски, еп. Теодот Анкирски, св. Йоан Дамаскин, преп. Теодор Студит, еп. Теодор Абу Кура и др. са безспорно нужния *exemplum* за това как се полемизира с разноликите еретици (ариани, несториани, монофизити, иконоборци и иноверци).

Многобройните изследвания обхващат и представят различни аспекти на *Беседата*, но все още не е достатъчно анализиран кратък фрагмент от нея, касаещ онтологичността на християнския образ; фрагмент, изразяващ учението на Козма Пресвитер за иконата и иконопочитанието. Защо старобългарският полемист се спира на подобен въпрос? Най-лесно е да се предположи, че това е поради предмета на неговата *Беседа*, а именно новопоявилото се еретическо учение, което, нужно е да се отбележи още сега, е в самия си зародиш по времето, когато се създава опровержението.

Богомилството, по думите на Дмитрий Оболенски, следва да се възприема като „балканско новоманихейство“. Как да се разбира това и с какво

Heresy. Cambridge, 1999, p. 68 (reprinted); *Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 195-221; *Димитров П.* Петър Черноризец..., с. 119, 136-137 (бел. 14)].

⁴ *Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 19-20.

⁵ *Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 118.

⁶ *Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 132-143.

⁷ Апостолско правило (58) настоява за активна проповед от страна и на презвитера, а при липсата на такава предписва „низвержение“: „Епископ или презвитер, който не се грижи за клира и за народа (паството си - б. м.) и не ги учи на благочестие, да бъде *отлъчен* (к. м.). А ако не престане да нехае и се лени, нека бъде *низвергнат* (к. м.)“ (Правила святых апостол, святых соборов, вселенских и помястных. Москва, 1876, с. 118). Виж и тълкуванията на Зонара, Аристин и Валсамон върху апостолското правило (цит. съч., с. 118-119).

би ни помогнало в търсенето на отговора? Манихейството е класическа форма на дуализъм⁸ и нахлува мощно в Европа на две приливни вълни⁹. Маската на зороастрийски “дуализъм”, под която за дълъг период от време погрешно се възприема, в известна степен прикрива истинската му същност¹⁰. Без да се търси подробен анализ на това, все пак е необходимо да се уточни, че манихейството не е източна религия с персийски или вавилонски произход, а форма на християнско-елинистичен гносис¹¹. Или казано с други думи, както и при гностицизма, манихейството се опитва да рационализира християнството, пречупвайки го през своята еkleктична дуалистична призма. От друга страна не бива да се negliжира и влиянието, което павликянството¹², като приемник на някои от манихейските идеи, оказва върху възгледите на богомилите¹³. Подобна

⁸ *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism..., p. 15.

⁹ Първата обхваща Сирия и Мала Азия, през Иудея, до Египет, Испания и Италия и достига до Рим и Византия. Едва през Средните векове може да се говори за “новоманихейство” (или т. нар. втора вълна), географски обхващащо територията от Черно море до Атлантическия океан и реката Рейн.

¹⁰ Особено се наблюдава върху зависимостта на манихейството от християнските и гностицистичните идеи и върху връзката му с Маркион и Вардасайсан [*Burkitt F.* The Religion of the Manichees (Donnellan Lectures for 1924). Cambridge, 1925, p. 71-84; *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism..., p. 15-6 (nn. 1-2). Виж също *Runciman S.* The medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist..., p. 8-12].

¹¹ *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism..., p. 16. “Рационализиращата” основа само привидно (външно) сближава гностиците докети (отричащи реалната човечност у Христа) с манихеите (отричащи Материята като “добро”, следователно и човешкото тяло, като нещо “добро”).

¹² Все още не е изяснено дали отхвърлят светите изображения, макар че “отхвърлянето на иконите би било в съзвучие с възгледа им за материята” (*Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-manichaeism..., p. 41). Въпреки това Димитър Ангелов настоятелно ги определя като “най-отявлени икономразци”, участващи в “рядко срещан компромис пред лицето на общия враг” (*Ангелов Д.* Византия. Духовна култура. София, 1994, с. 128).

¹³ Подробно за павликяните у Петър Сицилийски (*Historia utilis et refutation atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*) и св. патриарх Фотий (*Narratio de manichaeis recens repullulantis*) (*Photii Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia*; PG, T. 102, с. 15-264). Кратки аспекти от учението им у Теофан (*Chronographia*) [*Classeni I.* Theophanis Chronographia I. – In: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Vonae, 1839], игумена Петър [*Gieseler J.* (ed.). Appendix ad Petri Siculi historiam Manichaeorum seu Paulicianorum. Gottingae, 1849], Георги Амартол (монах) (*Chronicon*) [*de Boor C.* (ed.). Georgii Monachi Chronicon. Lipsiae, 1904], текста на *Еклога* (726 г.) [*Monferatus A.* (ed.). Ecloga Leonis et Constantini cum appendice. Athenis, 1889] и *Contra Paulicianos* на арменския католикос Ованес IV Философ (VIII век) (*Aucher J. B.* (ed.). Domini Johannes Philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici Opera. Venice, 1834, p. 79-105). Очевидно за първи път се появяват в Армения (средата на VI век) (*Garsoian N.* The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. – Publications in Near and Middle East Studies. Columbia University, Series A 6. The Hague: Mouton, 1967, p. 88-91, 149 (от сериала *The Paulician Heresy*); *Idem* ‘Byzantine Heresy. A Reinterpretation’. – *Dumbarton Oaks Papers* 25, 1971, p. 91 (от сериала ‘Byzantine Heresy’)). Вторият събор в Двина (554-5 г.) ги осъжда заедно с несторияните (*Barnard L.* The Paulicians and Iconoclasm. – In: *Bryer A.* (eds). Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham. March, 1975 (1977), 76), а 32 канон на Шестия събор в Двина (719 г.) ги осъжда отново (текста на канона у *Aucher J. B.* (ed.). Domini Johannes Philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici Opera. Venice, 1834, p. 75-77). Leslie Barnard оспорва твърдението на Garsoian (*Garsoian N.* ‘Byzantine Heresy’..., p. 95-96), описващо павликяните като *недуалистична* секта до началото на IX век (*Barnard L.* The Paulicians and Iconoclasm..., p. 81). Все пак е възможно павликяните да имат “някакво” участие в самото иконоборско движение (*Лунуцу Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры (VIII-

обвързаност на богомилството с манихейството¹⁴ и павликянството е веднага разпозната, отбелязана и дискутирана още от патриарх Теофилакт Константинополски (*Epistola*): „тяхното нечестие е манихейство, смесено с павликянство“¹⁵. И макар, че патриархът никъде не упоменава богомилите, от текста и адресата на посланието му (цар Петър) се подразбира с голяма вероятност, че изложението на практика визира именно тях и срещу тях са произнесените и изредени анатемите. От друга страна патриаршеското послание свидетелства, че подобно питане от страна на българския владетел е имало и по-

первая половина IX). Москва-Ленинград, 1961; *Idem*. Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв. - Византийский временник, 5, 1952, с. 49-72), което е видно и от писмото на източните епископи до византийския император Теофил (*Epistola ad Theophilum*) [в него се поставя равенство между иконоклазъм и павликянство - с произнасянето на анатема над еп. Антоний Силейски като “споделящ павликянската ерес” (Ἀντώνιος τοῦ νέου Ἀρείου, παραπλήσιον Παυλικιανῶν, ἀνάθεμα.) (*De sanctis et venerandis Imaginibus*, 22 (S.P.N. Joannis Damascene, monachi et presbyteri Hierosolymitani, Opera omnia; PG, T. 95, p. 373B)]. Погрешно е да се приравняват с византийските иконоотрицатели [което се прави например от Frederick Conybeare, определящ ги като “ултра ляво крило на иконоборците” (*Conybeare F. The Key of the Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford, 1898, p. CVI), а Nina Garsoian надценява значението им за византийското иконоотрицание (*Garsoian N. The Paulician Heresy...*, p. 210, 226) и приписва благосклонно отношение към тях от страна на императорите от Сирийската династия (*Idem. ‘Byzantine Heresy’...*, p. 97). Различна оценка у *Martin E.* History of the Iconoclastic Controversy. - Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1930, p. 275-278 и *Gregoire H.* Autour des Pauliciens. - Byzantion, 11, 1936, p. 610-614 (също *Gouillard J.* L’hérésie dans l’empire byzantin des origines au XIIe siècle’. - Travaux et Mémoires I. 1965, p. 299-324)], макар положителното им отношение към иконоборската политика и към личността на византийския император Константин V (*Panoplia dogmatica ad Adlexium Commenum*) [Titulus XXVII, §11 (*Euthymii Zigabeni*, Opera omnia; PG, T. 130, p. 1308CD-1309A)]. По свидетелството на Петър Сицилийски, императорите иконоборци Лъв III Сириец [XXIX (*Photii Constantinopolitani patriarchae*, Opera omnia; PG, T. 104, p. 1284); виж също *Ecloga (Monferatus A.* (ed.). *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice*. Athenis: Typis Fratrum Perri, 1889), Михаил I и Лъв V Арменец [XLI (*Photii Constantinopolitani patriarchae*, Opera omnia; PG, T. 104, p. 1300D-1301A); (*Chronographia*) [A.M. 6304, V. 333 (19-3) (S. Patris Nostri Theophanis abbatis agri atque confessoris (*Classeni I.* Theophanis Chronographia. I. - Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonae, 1839, p. 770C-771C) провеждат мащабна политика на физическото им унищожаване. Според хрониста Теофан (*Chronographia*), в епохата на иконоотрицание се наблюдава *de facto* *криптопавликянство* (т. е. не са могли открито да разпространяват идеите си) [A.M. 6305, V. 338 (9-12) (S. Patris Nostri Theophanis abbatis agri atque confessoris (*Classeni I.* Theophanis Chronographia. I., p. 782C)].

¹⁴ В писмо до митрополита на Лариса, патриарх Козма Константинополски настоява за манихейския характер на богомилството (подробно за текста у *Gouillard J.* Une source grecque du Sinodik de Boril : la lettre inédite du patriarche Cosmas. - Travaux et mémoires, IV, 1970, p. 361-374). В средновековния Запад (XIII век), като изповядващи манихейзъм се възприемат албигойците и катарите, което е видно от текста *Liber contra manicheos* на Durand (от Huesca) (текста у *Wakefield W.* (eds). *Heresies of the High Middle Ages (selected sources)*. New York, 1991, p. 496-510). Очевидно богомилски по характер текстове (сред които *Видение Исаево; Тайната вечеря*, известна още като *Въпросите на Йоан*) са припознати и от катарите и се намират в обръщение в Западна Европа (за различните им писмени интерпретации на Запад виж *Wakefield W.* (eds). *Heresies of the High Middle Ages (selected sources)*...., p. 447-449).

¹⁵ *Theophilacti Constantinopolis patriarchae epistola*. - ГИБИ. Т. 5. София, 1964, с. 185). Тази връзка се утвърждава и от текста на 10-та анатема, проклинаща водачите (οἱ ἀρχηγοί) и учителите на тази *стара/новоявила* се ерес (Пак там, цит. съч., с. 187), а така също и от последвалите анатематизми до края, изброяващи учителите на манихеите и павликяните (Пак там, цит. съч., 187-189).

рано, което недвусмислено маркира осезаемо безпокойство, но и загатва за организиране на защита от подобно учение, вероятна част от която е разглежданата от нас *Беседа*¹⁶.

Предвид отбелязаното е разбираемо защо съвсем закономерно у богомилите се развива негативно отношение към християнското учение за един Творец на света¹⁷, към *Материята* (т.е. видимия свят) като сътворена „от нищо“¹⁸ и като „добро“¹⁹, а от там и към всичко свързано с нея - Общество (resp. общественото *status quo*), Църква (богослужебен живот) и т.н.²⁰.

Интересуващият ни фрагмент от текста на презвитер Козма започва с перифраз (макар и означен като цитат) на произнесени от св. ап. Павел думи в ареопага²¹, представляващ обвинение срещу идоплопоклонението: „не е прилично да се покоряваме на злато или сребро, изработено с човешко

¹⁶ „А тъй като според твоите питання вече ти бе отговорено (к.м.) за новопоявилата се ерес, сега отново- както поиска, -след като от Вас узнахме по-пълно престъпността на учението (τοῦ δόγματος τὸ ἐξάρχιστον), ти пишем по-ясно и по-пространно...с ясно слово излагайки голите неща (γυμνὰ τιθέντες τὰ πράγματα) чрез прости писмена, както поиска“ (Пак там, цит. съч., с. 185). Патриарх Теофилакт Константинополски е чичо на българската царица Мария-Ирина (*Runciman S. The medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist...*, p. 67), което обяснява загрижеността и характера на кореспонденцията му с българския цар Петър.

¹⁷ В първата си анатема над богомилите, патриарх Теофилакт Константинополски акцентира върху учението им за два бога - един на доброто (светлината) и друг на злото (тъмнината) [Theophilacti Constantinopolis patriarchae epistola. - ГИБИ. Т. 5. София, 1964, p. 187]; срв. с анатемите, произнесени от патриарх Козма Константинополски (*Gouillard J. Une source grecque du Sinodik de Boril : la lettre inédite du patriarche Cosmas...*, p. 363-374).

¹⁸ В християнски аспект се постулира сътворение на Материята *ex nihilo* (ἐξ οὐκ ὄντων). Сътворението на света (или както казва св. ап. Павел на “космоса”) “от нищо” намира своята първа изява в Свещ. Писание на Стария Завет (“всичко това е сътворил Бог от нищо (ἐξ οὐκ ὄντων)” (2 Мак. 7:28)), т. е. “от несъществуващото”, където по превода на 70-те, οὐκ е радикално отрицание за разлика от μὴ. Древногръцките митове и легенди предлагат извеждане на *Праматерията* от хаос към космос (т. е. към порядък), което съответства на μὴ - с други думи тя е съществувала, но вече се оформя по нов, различен, хармоничен начин. Свети Василий Велики (*Homiliae IX in Hexaemeron*) особено акцентира върху сътворението “от нищо” [*Homilia I* (S.P.N. Basilii caesareae cappadociae archiepiscopi, Opera omnia; PG, T. 29, p. 4A-28B)].

¹⁹ Битие 1:10.

²⁰ Презвитерът Тимотей Константинополски, скевофилакс в църквата „Света Мария“, в съчинението си *De iis qui ad Ecclesiam ab haereticis accedunt* (кратко *De receptione haereticorum*) описва ереста на манихеите и също посочва учението им за две божествени начала, за липсата на Боговъплъщение, за негативното им отношение към светия Кръст и т. н., действия на практика приповторени от богомилите (*Eusebii Emeseni, Leontii Byzantini, Opera omnia; PG, T. 86(1), p. 20BC*). След Козма Презвитер се забелязва подчертан интерес към богомилството вероятно и поради факта, че то вече започва да придобива ясно различим профил, за което свидетелстват съчиненията на патриарх Козма Константинополски, Евтимий Зигабин (*Panoplia dogmatica ad Adlexium Commenum*) [Titulus XXVII (PG, T. 130, p. 1290D-1332D)], патриарх Герман II Константинополски, както и текст на Михаил Псел (*Dialogus de daemonum operatione*) (*Boissonnade J. F.* (ed.). *Michael Psellus De operatione Daemonum: accedunt inedita Opuscula Pselli. Norimbergae, 1838*) (при него се наблюдава смесване на учението на богомилите с това на други еретици). На Запад сред вдъхновителите на катарите и албигойците отново са разпознати богомилите (виж *Catharist Literature of the thirteenth and fourteenth century*, в: *Wakefield W.* (eds). *Heresies of the High Middle Ages (selected sources)...*, p. 447-630).

²¹ Деян. 17:29: „И тъй, ние, бидейки род Божий, не бива да мислим, че Божеството прилича на злато, или сребро, или камък - на изделие, излязло от човешко изкуство и измислица“.

изкуство²². Подобен текст веднага е разтълкуван от полемиста - клирик Козма: той не се отнася до почитането на светите икони и не е основание те да не се почитат открито, в дома и без страх²³. Следващите редове представляват разсъждения относно същността на иконата и отдаваната почит към нея. Това което не може да не направи впечатление е използваната от старобългарския писател схема при костелирането на нужните му аргументи; схема много добре позната ни от съчиненията на авторите-иконофили от VIII век²⁴ (присъстваща и през IX век²⁵), включваща апофатическо, катафатическо и христологическо направления в апологетическите разсъждения за християнския образ.

Козма не следва характерната последователност на аргументите така, както тя се разгръща у споменатите иконофили, но очертава своите доказателства в подкрепа онтологичността на образа очевидно стриктно придържайки се към споменатите три дискурса, като на първо място обвързва иконопочитанието с Боговъплъщението: „А ние,...когато видим Господния образ написан на икона..., викаме: Господи Иисусе Христе, който в този образ се яви на земята заради нашето спасение и се съгласи доброволно да приковеш на кръста своите ръце..., смилн се над нас“²⁶. Подобно обвързване онтологичността на християнския образ с Боговъплъщението се реализира за първи път през VIII век, в разсъжденията на св. патриарх Герман Константинополски (*De haeresibus et synodis; Epistola ad Joannem* и *Epistola ad Thomam*) и се възприема като апологетически аргумент както от неговите съвременници - иконофили²⁷, така и от

²² Слово, л. 502 об. (25)-л. 503 а. (2) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій писателъ Х вѣка. София, 1936, с. 18-19); *Беседа за новопоявилата се ерес на Богомил*, л. 20 об. [*Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературях. София, 1973, с. 322 (от сега в текста *Беседа*)]; *Динеков П., К. Кувев, Д. Петканова.* Христоматия по старобългарска литература. София, 1967, с. 203).

²³ Слово, л. 503 а. (2) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій..., с. 19); *Беседа*, л. 20 об. (*Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературях..., с. 322; *Динеков П., К. Кувев, Д. Петканова.* Христоматия..., с. 203).

²⁴ Схемата от три направления е заложена от св. патриарх Герман Константинополски и е усвоена и следвана от иконофилите от VIII век (виж бел. 26).

²⁵ Доказах присъствието на апологетическите аргументи от VIII век и в аргументираната защита на иконата, предложена през следващия IX век от Теодор Абу Кура, епископ на Харан и св. Кирил Философ (*Великов Ю.* Словото за Образа. Теодор Абу Кура и свети Кирил Философ и защитата на светите икони през девети век (патрологично осветление). Велико Търново, 2009, с. 22-84, 90-149 (от сега *Словото за Образа*)).

²⁶ Слово, л. 503 а. (8) -503 об. (14) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій..., с. 19); *Беседа*, л. 21 (*Безунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературях..., с. 323; *Динеков П., К. Кувев, Д. Петканова.* Христоматия..., с. 204).

²⁷ Подобни аргументи, представени в характерните три дискурса, се наблюдават и у св. Григорий II, папа Римски (*De sacris imaginibus, Ad Leonem Isaurum imperatorem; Epistola Gregorii sanctissimi papae Romani ad sanctissimum Germanum, qui fuerat patriarcha Constantinopoleos*), св. Йоан Дамаскин (*Pro sacris Imaginibus Orationes tres*) и стареца Георги Кипърски (*Νουθεσία γέροντος περί τῶν ἁγίων εἰκόνων*). Подробно за апологията им на християнския образ виж изследването ми (*Великов Ю.* Образът на Невидимия.

иконофилите от следващия век²⁸: „Иконата на Господа Наши Иисус Христос, изобразяваща Го в човешки черти, станала видима благодарение на Неговата теофания, ние приемаме за съхранение на вечна памет за живота Му в плът, за страданията Му, спасителната смърт и произлизащото от това изкупление на света²⁹...Ние не представяме изображения или подобия, или образи или вида на Божеството, Кое е невидимо и Кое не могат да разберат напълно и постигнат даже висшите чинове на светите ангели. Но тъй като единородният Син, съществуващ в лоното на Отца, възвести Своето създание от осъждането на смърт към живот, по благоволение на Отец и Светия Дух съизволил да стане човек, най-искрено приобщавайки се с нашата плът и кръв,...**то ние, като изобразяваме иконата на Неговия човешки образ и на Неговия човешки вид по плът, а не Неговото Божество** (к.м.), което е непостижимо и невидимо, се стараем нагледно да представим предмета на вярата си³⁰... Изображението на образа Господен на икони в плътския му вид служи за изобличението на еретици...”³¹.

По-долу текстът на фрагмента от *Беседата* показва, че Козма отново развива защитната си аргументация за християнския образ в очевиден унисон с учението на иконофилите от VIII век - доказателство за доброто му познаване на текстовете от тази епоха. Поредният представен аргумент от старобългарския полемист на практика приповтаря елемент от апологетическия диапазон (*катафатическата* аргументация) на друг виден иконофил от първия иконоборски период - св. Григорий II, папа Римски. Като елемент от своята *положителна* аргументация за онтологичността на св. икони светителят Григорий, следвайки св. патриарх Герман Константинополски³², отбелязва следното: “*Ac si quidem imago sit Domini, dicimus: Domine Jesu Christe Fili Dei succurre et salva nos; siu autem sanctae matris ejus, dicimus: Sancta Dei genitrix, Domini mater, intercede apud Filium tuum verum Deum nostrum, ut salvas faciat animas nostras; sin vero martyris: Sancte Stephane..., intercede pro nobis*”³³. По

Иконопочитанието и иконоотрицанието през осми век. Велико Търново, 2011, с. 57-190, 210-250) (от сега *Образът на Невидимия*).

²⁸ Например у преп. Теодор Студит, св. патриарх Никифор Константинополски и св. патриарх Фотий Константинополски.

²⁹ *De haeresibus et Synodis* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia; PG, T. 98, p. 80A).

³⁰ *Epistola ad Joannem* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia; PG, T. 98, p. 157BD).

³¹ *Epistola ad Thomam* (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia; PG, T. 98, p. 173B). Подробно отразих свети Германовата апологетика на християнския образ в главата *Първа среща*. Свети Герман Константинополски и най-ранната апологетика на светите икони (**Великов Ю.** *Образът на Невидимия...*, с. 57-101).

³² Иконата, според св. Герман (*Epistola ad Thomam*), е и молитва към самия Създател, защото “който със съзнание се вглежда в иконата на някой светец, по обикновеному казва: “Слава Тебе Боже” и след това произнася името на този светия” (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia; PG, T. 98, p. 181D).

³³ *Epistola XII* (Gregorii papae II, *De Sacris Imaginibus Ad Leonem Isaurum Imperatorem*. - Octavi Saeculi Ecclesiastici Scriptores; PL, T. 89, p. 515CD) (“Ако пред нас се намира икона на Господа, ние казваме: Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помогни ни и спаси ни. А ако пред нас е

интересен начин последвалите аргументи на Козма против събеседника-еретик отново звучат познато и извеждат на преден план познаването и на релацията образ/първообраз³⁴: „А когато видим иконата на св. Мария, Божията майка, също така ѝ се молим из дълбината на сърцето, викайки: Пресвета Богородице, не забравяй своите люде, нас! Ти си нам застъпница... Чрез тебе се надеем да получим опрощение на греховете... Когато пък видим образа на някой светец... казваме: Божии светецо - казваме името - който си пострадал за Господа...; моли се за мене за да се спася с твоите молитви.“³⁵.

На „лъжовните и прелъстиви думи“ на еретика: „Който се кланят на иконите, приличат на елините“, Козма отново противопоставя доказателство, извлечено от светоотеческия *florilegium*: „Когато се кланяме на иконата **ние не се кланяме на баграта или на дъската** (к.м.), а на онзи, който е бил с този образ и който е нарисуван на себе си подобен“³⁶ - утвърждава той, като по такъв начин очевидно отново предпочита разсъждения за образността, извлечени от текст на св. Герман Константинополски (*Epistola ad Thomam*) (конкретно от неговите апофатически разсъждения за иконата)³⁷.

Своя ред на мисли и доказателства за онтологичността на иконата старобългарският полемист продължава с пример, алюзираш с текстове на други свети отци, но както се вижда *адаптивно* представен от него за полза на слушателите и читателите на *Беседата* му: „...както жената, която

иконата на Святата Му Майка, то казваме: Света Богородице, Майко Божия, бъди ни застъпница пред Твоя Син... А ако е икона на мъченик, например на Стефан, казваме: свети Стефане, ...бъди наш застъпник“).

³⁴ Подробно за релацията образ/първообраз и мястото ѝ в апологетическите разсъждения на иконофилите и иконоотрицателите от VIII век виж изследването ми *Образът на Невидимия*.

³⁵ Слово, л. 503 об. (14-21) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій..., с. 19); *Беседа*, л. 21 (*Бегунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 323; *Динеков П., К. Куев, Д. Петканова.* Христоматия..., с. 204).

³⁶ Слово, л. 503 об. (23) - л. 504 а. (24-25) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій..., с. 19); *Беседа*, л. 21 (*Бегунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературатах..., с. 323); *Динеков П., К. Куев, Д. Петканова.* Христоматия..., с. 204).

³⁷ „Поклонението се въздава не на сместа от дърво и бои (τῶν ξύλων καὶ τῶν χρωμάτων προσκυνεῖται ἢ μίξις), а на невидимия Бог (ἀλλ' ὁ ἀόρατος Θεός), Който пребъдва в недрата на Отца...“ (S.P.N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia; PG, T. 98, p. 173D). На подобен аргумент се позовава и еп. Теодор Абу Кура (края на VIII, началото на IX век) в полемиката си с исляма (“Така, че за нас християните, когато се покланяме пред икона на Христос или на светците, несъмнено нашето поклонение не е към дъската или към цветовете (к. м.)”) (Chapter XI, 58) (*Великов Ю.* Слово за Образа..., с. 34), а през XIII век патриарх Герман II Константинополски използва същото обяснение в трактата си, но вече срещу богомилите („И в почитаните икони ние не почитаме боите, нито дървото, но направеното с тях изображение на Христа и на всички светии“) [Germani patriarchae epistula. - ГИБИ. Т. 10. София, 1980, с. 82-83 (превод на текста по изданието на *Ficker G.* (ed.). Die Phundagiagiten [Texte imprimé]: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters. Leipzig, 1908]; срв. и с текста на патриарх Герман II (*In primam jejuniorum Dominicam, et in sanctarum et venerabilium imaginum restitutionem*), по изданието на Jacques Paul Migne (Necetae Choniatae, Opera omnia; PG, T. 140, p. 664BC). Димитър Ангелов цитира споменатия текст от патриарх Герман II (*Ангелов Д.* Византия. Духовна култура..., с. 217-218), но очевидно не познава по-ранния текст на свети патриарх Герман Константинополски (VIII век), който се възпроизвежда сега и срещу богомилите.

обича своя мъж, когато види в стаята си дрехата... на мъжа си, когато е отишъл на дълъг път, поема я в ръце, целува я..., не защото обича пъстротата на дрехата, но защото ѝ **напомня** (к.м.) за нейния любим; така... когато намерим... част от дреха, в която е страдал божи угодник..., кост от неговото тяло, или пръст от гроба му, смятаме ги за всесестни... ние любезно ги целуваме, **но не защото почитаме пъстротата на дрехата, а светеца, или, по право, Христа** (к.м.)...³⁸. Очевидно е, че Козма отново насочва слушателя/читателя си към релацията образ/първообраз - добре позната от текстовете на светите отци и използвана в апологетиката на християнския образ през VIII век.

Предствените наблюдения на Козма Презвитер, в споменатия фрагмент от текста му, извеждат интересни, некоментирани до този момент факти. Не може да не направи впечатление аргументацията на Козма, от която е видно познаването на съчиненията на светите отци - иконофили от VIII век. На практика старобългарският полемист уверено асемблира и използва нужните му релации, за да защити иконата (иконопочитанието), като при това на моменти подхожда и селективно, адаптирайки извлечения от светите отци аргумент в защита на иконата по начин, удобен за разбиране от слушателите и читателите на беседата. Прави впечатление, че използваните от него аргументи са подредени по начина, по който се откриват и в апологетическия алгоритъм на иконофилите от първия иконоборски период. И ако тяхното присъствие, разполагане и употреба по това време са обясними (с тях се отстоява учение на Църквата пред изпаднали в заблуждение *християни-иконоотрицатели*), то, според мен, е трудно да се разбере защо те са привлечени и разгърнати по аналогичен начин и от старобългарския автор, предвид факта, че те, на практика, за богомолите не биха имали доказателствена стойност поради характера на учението им, отричащо Църквата (респ. целия църковен живот).

И така, разгледаният фрагмент е още едно прекрасно свидетелство за добре работещите аргументи на иконопочитателите от първия иконоборски период, но той не би имал стойност в спора с богомилите, отричащи сътворението, боговъплъщението, преподаденото от светите апостоли богослужение, т.е. на практика богослужebния ред и християнския култ. Тогава каква може да бъде причината, наложила рагръщането на подобен фрагмент в текста на Козма?

Определено разсъжденията за светите икони не са случайно развити и представени в *Беседата* и предвид по-общия характер на съдържанието ѝ, а именно съчетаването на полемичен с поучителен елемент, присъствието им може да се разбира и като своеобразен “адрес”, насочен по-скоро към онези

³⁸ Слово, л. 504 а. (26)-504 об. (9) (*Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ Болгарскій..., с. 19-20); *Беседа*, л. 21-21 об. (*Бегунов Ю.* Козма Пресвитер в славянских литературах..., с. 323-324; *Динев П., К. Куев, Д. Петканова.* Христоматия..., с. 204).

от християните, които, в някаква степен, се колебаят в правилността на иконопочитанието, а не конкретно към еретиците-богомили³⁹.

Дали богомилството е “*нашето средновековно лице, нашия принос към средновековната европейска култура*”, съдържащо в себе си нови черти и представляващо “*до голяма степен проява на българския народ през средновековната епоха*”⁴⁰? Това ли е “*българското християнско мислене за света*”⁴¹? И как да се разбира твърдението, че “*новото учение (богомилството - б.м.) не е отрицание на християнството, а собствено богоискателство в границите на християнските текстове и традиция на култова практика*”⁴²?

Вероятно Пейо Димитров има своето основание да акцентира върху трудността, която средновековният българин изпитва при преминаването си от една към друга вяра (респ. общество, култура...). Но всичко придобива своите конкретни очертания ако сравним познатото ни днес за богомилството с предадените от блаж. Йоан Мосх (*Синайски патерик*) думи: „*Знай, че няма по-гибелен и ужасен грях от този - да се отречеш от поклонение на нашия Господ Иисус Христос и на Неговата Майка*”⁴³.

IMAGE VENERATION AND ICONOCLASM IN “SERMON AGAINST THE BOGOMILS” BY KOZMA PRESBYTER

Yuliyana Velikova

This article examines a short Chapter of Kozma Presbyter’s *Sermon against the Bogomils*, revealing Icon veneration and the problem *iconodulia* – *iconoclasm* through the eyes of the famous Old Bulgarian polemicist. For the first time, in a comparative perspective, the arguments *pro* the Holy Icons of the famous 8th-century iconophiles have been excerpted and analyzed alongside the evidence presented by Kozma himself in defense of Icon veneration.

The paper puts forward a different understanding of the text purpose as directing and advising those Christians of his time in Bulgaria who had doubts about the Holy Cross and Icons.

³⁹ Вече се спомена, че богомилството от времето на Козма е в своето начално проявление и едва ли може да се сравнява като систематика с това, което то представлява през епохата на XII-XIII век. Именно това “изкристализирало” богомилство наблюдава (като учение и действия) и оспорва патриарх Герман II.

⁴⁰ *Ангелов Д.* Богомилството в България. София, 1980, с. 121 (издание трето).

⁴¹ *Николова В.* Богомилството: Предобрази и идеи (В пътя от Първи до Трети завет). София, 2008 (на корицата).

⁴² *Димитров П.* Петър Черноризец..., с. 123.

⁴³ *Vita Monachi inclusi in monte Olivarum, et de adoratione imaginis sanctissimae Dei genitricis Mariae* (Beati Joannis Eucratae Liber qui inscribitur Pratum (Prokopii Gazaei, christiani rhetoris et hermeneutae; PG, T. 87 (3), p. 2900B).

ДВА АРХЕОЛОГИЧЕСКИ ЕТЮДА

Тотю Тотев (Шумен)

І. ЕТЮД

БРОНЗОВ МОДЕЛ-МАТРИЦА СЪС СВЕТИ ЙОАН КРЪСТИТЕЛ

*„Гласът на викация в пустинята говори:
пригответе пътя на Господа, прави правите
пътеките Му” (Марк. 1:3).*

Разглежданият в следващите редове бронзов модел-матрица ми беше предоставен за публикуване преди десетина години от Бачо Кольо. На същия съм задължен и за малкото сведения относно тази любопитна находка¹. Обещанието да ме срещне с някогашния й притежател и да науча от него за обстоятелствата и евентуалното място на намиране на модела, не се състоя и това всъщност е единствената причина за забавянето до днес на неговото публикуване.

Моделът е отлят от бронз, вероятно в глинен калъп, и е оцелял до нас с размери: вис. 2,1 см, шир. 2,5 см и дебел. 0,2 см (обр. 1а, б, в). Ширината при запазеня арковиден горен край с ширината при отчупването е еднаква. За първоначалната височина на модела-матрица се изказват само предположения.

Не ми се иска да пропусна да отбележа, че на „върха” на дълговидната извивка върху модела, личат следи от кръгъл отвор и още, че стените му са покрити с тъмнокафява патина. Докато патината можем със сигурност да отдадем на продължителен престой във влажна среда, то за отвора не остава друго обяснение, освен че е бил пробит в по-късен момент и използван за провесване като наниз пред гърдите.

Плиткорелефният образ, отпечатан върху модела, от пръв поглед се разпознава, че е на Кръстителя на Исус Христос – свети Йоан Продром (обр. 1а, б, в)².

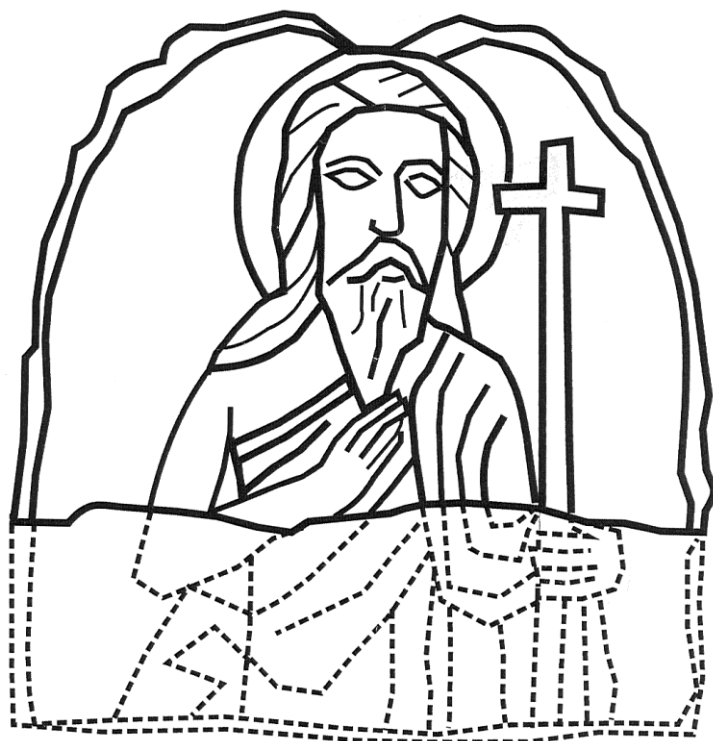
В изображението се наблюдават отрано утвърдените иконографски черти на Кръстителя: едра глава със заоблена или леко заострена брада, издължен овал на лицето с прибрана около него коса и нимб, който я следва. Спазени са и някои подробности върху лицето: миндаловидни очни орбити, голям прав нос, малка уста с мустаци над нея, които се сливат с брадата.

Свети Йоан Кръстител е последен от старозаветните пророци. Осветен е от Бога още от утробата на майка си за пророк, който ще подготви сърцата на хората да приемат очаквания Месия. Сам Бог нарича свети Йоан Кръстител Свой Ангел заради неговия чист и непорочен живот. В стигналите до нас негови

¹ Върху гърба на притежаваната от него „любителска” фотография той ми показва приблизителен текст, че я е разменил срещу римски монети със Стойко от Нови Пазар.

² Виж приложената илюстрация, към която заедно с фотографията са добавени и две графични рисунки: едната с действителните размери, втората - увеличена няколко пъти.

изображения, той е с дълга коса и пронизателен поглед. Както повествува в своето Евангелие евангелист Марко – хранел се е с „акриди и див мед”³.



Обр. 1 Бронзов медальон-матрица с изображение на св. Йоан Кръстител

³ Свети евангелист Марко, 1:6.

Народът се съмнявал да не би Кръстителят да е Иисус Христос и затова самият св. Йоан обявил за своето идване: „*Аз ви кръщавам с вода за покаяние; но Оня, Който иде подире ми, е по-силен от мене; аз не съм достоен да развържа ремъка на обувката Му; Той ще ви кръсти с Дух Светий и с огън*”⁴.

Публикуваният от нас образ на свети Йоан Кръстител е оцелял до гърдите с висок двураменен кръст, който с незапазилата се до днес лява ръка, той е държал успоредно на нимба около главата. От гръцките букви, следи от които съвсем слабо личат встрани на лицето, почти не се долавят. Широката иконографска типизация с голям кръст всъщност е правела излишно изписването на неговото име, особено при паметници на миниатюрната пластика, какъвто е разглежданият тук, или пък по стъклени медальони, сфрагистични паметници и др.⁵. Такива напоследък намериха място и в публикации на Константин Тотев, свързани с Шуменската крепост в Североизточна България⁶.

Завършвайки кратките си наблюдения за модела-матрица с изображение на свети Йоан Кръстител и някои сравнения с известни досега негови успоредици, съм склонен да го поставя в кръга на византийското изкуство и хронологическата рамка на XI – XII век. За това ми дава основание успоредно с иконографията и почти нестигналите до нас следи от гръцки букви.

A BRONZE MATRIX MEDALLION WITH THE IMAGE OF ST. JOHN THE BAPTIST

Totyu Totev

The present article is focused on a bronze matrix medallion which is considerably well preserved (ill. 1). It was given to him for publication about ten years ago by the famous collector from Shoumen by the name of Bacho Kolyo.

According to the iconography and the parallels adduced the author dates the piece to the 10th-11th century.

Ill. 1. A bronze matrix medallion with an image of St. John the Baptist

⁴ Свети евангелист Матей, 3:11.

⁵ **Банк А. В.** Прикладное искусство Византии IX-XII вв. Москва, 1978, вж. гл. III: Изделия из бронза, с. 64-81; **Стрелигова И. А.** Неизвестные византийские камеи XII-XIV веков, с. 166-170.

⁶ **Тотев К.** Бронзов модел за стъклени камеи от с. Рогачево, Варненско. – Археология, 3, 1993; Същият. Стъклен медальон на свети Йоан Кръстител. – Известия на Историческия музей Шумен, кн. X, 2002, с. 147-154 с посочената тук литература.

II. ЕТЮД

Размисли по повод труда на проф. д.и.н. Тотю Косев Тотев: “Архитектура на българите от VII до XIV в.”(Т.1), София, 2008

Името на проф. Стефан Бояджиев повече от половин век е свързано с изучаване на българската монументална архитектура през Средновековието. С многобройните си научни изследвания (монографии и студийни разработки, статии, научни съобщения и доклади), отпечатани в престижни издания на научната периодика у нас и в чужбина, той направи много от разкритите и проучени в старобългарските столици Плиска, Велики Преслав и Търновград монументални паметници своя съдба и ги подложи на задълбочено и широко изучаване. Особено важен е приносът му за възсъздаване на първоначалния архитектурен облик на някои от оцелелите до днес силно обезличени постройките и ансамбли. Бързам още тук да изтъкна, че с това направление постигнатото от Ст. Бояджиев заслужава особено голямо внимание.

Характерните черти в творческия почерк на Ст. Бояджиев са ерудиция, прецизност към детайла, аналитичен и критичен подход към проблемите, но в същото време коректен тон към анализирания паметници с техните откриватели и проучватели.

Без изброените качества авторът не би могъл да пристъпи към реализация на такъв фундаментален труд за българските монументални паметници, създадени през цели седем столетия на Българското средновековие. Нямах да се подготви в този обем, може би, и предложеното тритомно съчинение. Метафорично последното може да бъде сполучливо онасловено: ”Библия на българската средновековна архитектура”.

Текстът на тома започва с обширен предговор, отнасящ се за още томове: том втори и том трети, които се включват в тритомното изследване на автора “Архитектура на българите от VII до XIV век”. Към обемистото книжно тяло на том първи са прикачени и две страници със съдържанието на всеки един от трите тома: том първи - “Архитектура през периода 681-865 г.”, а не както е след предговора към книжното тяло на том първи: ”Дохристиянски период в българската архитектура”. Различието не може да намери никакво друго обяснение, освен с недоглеждане. Същото това обяснение с голяма вероятност се отнася и за появяване в така нар. от автора *предварително съдържание* и на някои други означения: *раздел II, раздел III и т. н.*, както и на *първи етап, втори етап, трети етап и т.н.* Изводът, произтичащ от тази моя на пръв поглед незначителна бележка особено, когато се касае за означения в многотомно научно съчинение, какъвто е случаят, е наложително да се пристъпи към еднаквост на употребата им във всички томове.

Във връзка със сполучливото конструиране на текста във всеки един том е важно да обърна внимание на автора за еднаквостта както на

използваните титулни заглавия, така и за означения, които ги разчленяват. По този начин стоят нещата с том първи, носещ заглавие: "Архитектурата през периода 681-865". За обхвата на текста е наложително разчленяване, посредством четири етапа, всеки от които е снабден със свое заглавие.

Вторият том е записан като Раздел II със заглавие: "Българската архитектура през 865-972 г.". Той също е разчленен на няколко етапа, които са снабдени с титулни заглавия: "Първи етап на покръстване и съответствие с характера на църковните сгради; Втори етап по покръстване и характера на новите храмове; Трети етап на покръстване и характер на църковните сгради".

Под Раздел III е записано заглавие: "Бачковският манастир – образец на архитектурата от времето на византийското владичество", както пред Раздел II текстове, насочващи обхвата и съдържанието на този раздел. Последният Раздел IV "Архитектурата през периода 1185-1396 се придружава от единствен параграф, назван "Типология на църковната архитектура след 1185 г."

Съзнателно изписах разчленяващите под всеки от разделите текстове, за да се открие неизбежността от типологическа еднаквост за всеки един в отделните три тома. За монография, като подготвена от Ст. Бояджиев, която разглежда огромен брой монументални паметници на българското средновековие, сътворени в продължение на цели седем века това е задължително.

Своята задача и намерение да проследи появата, същината и развоя на архитектурата на дунавските българи от 681 до края на XIV в., авторът заявява във вече споменавания няколко пъти "предварителен предговор". Дързост, огромен запас от знания, опит и смелост са необходими за всеки, който е решил да се заема с написване на многотомно съчинение за възникването, същността и развитието на българската средновековна архитектура, с която задача се е заловил Ст. Бояджиев.

Том първи, който стои във фокуса на рецензионните ми наблюдения носи заглавие: "Дохристиянски период в българската архитектура" и включва паметници на монументалната архитектура на българите на юг от Дунава, през периода 681-865 г. това са паметници на незаварен архитектурен фонд в завладените на юг от голямата река земи в старобългарските средища - Плиска, Велики Преслав, Аулът при Хан Крум, Дръстър, и "Преславния дом" на кан Омуртаг на остров Пъкуил луи Соаре на Дунава.

Пространното изложение се състои от 350 компютърни страници текст, разположен в две колонки и от над 500 и от над 500 броя графични планове, рисунки и чернобели фотографии, снабдени с номерация и текст за представеното отгоре им. Текстът е разпределен в пет глави, всяка от които онасловена със сполучливо заглавие. За предговора на обемното тяло на тома вече говорихме на няколко места и отбелязахме, че се отнася и за текста на още не постъпилите в издателството томове(втори и трети). От пръв поглед се хвърля в очи неравномерния обем на текста на главите (I-ва глава – 10 стр.; II-ра глава 20 стр.); III-та гл. 84 стр.; IV гл. 217 и V-та гл.42 стр. Така например с

внушителния си обем от 217 стр. Глава IV надхвърля обема на останалите четири глави, взети заедно. За тази несъразмерност причините, според Ст. Бояджиев, може да се търсят в броя на включените в нея паметници и анализите, свързани със задълбоченото им изучаване и евентуалната реконструкция на техния някогашен (първоначален) архитектурен образ.

Глава първа е най-къса. Само 10 страници. Към текста са използвани 6 фото илюстрации. Разсъжденията на автора в нея са свързани с въпроси относно заварената от българите архитектура в земите, завоювани от Византия въз основа главно на писмени сведения. И по-точно - за наличните постройки в Мизия и Тракия през V-VI в.

Втора глава съдържа текст от 20 стр., онагледен с 24 графични плана и чернобели фотографии. Изцяло е посветена на строителството по времето на кан Аспарух и на първо място на издигнатия околосръстен вал на столична Плиска. Основанията и анализите на Ст. Бояджиев се опират на направеното от изследователите, работили по този проблем, като отдава дължимото (приема, или отхвърля) постигнатото от тях. Използва и последните резултати, постигнати от Р. Рашев, както и тези за “анабатрона” на П. Георгиев. Особен интерес повдига обемната възстановка на ханската юрта и някои от аксонометричните разрези на дървената ограда, засвидетелствана от П. Георгиев, а също така на жилище и селище, проучени от Ст. Станилов. Приложените от Ст. Бояджиев възстановки са сполучливи и се придружават от иманата на откривателите им.

Трета глава е посветена на строителството по времето на кан Тервел (700-718) и съдържа текст от 84 стр. и 114 графични планове, разрези, възстановки на дворцови постройки, тайни ходници, водохранилище, кръгла баня, винарница, порти, стени и редица аксонометрични възстановки на дворци на Тервел през двата му строителни периода. Сам авторът отбелязва, че някои от възстановките се основават на голяма доза хипотетичност. Това, разбира се, с нищо не омаловажава хипотезите, които Ст. Бояджиев предлага. Не трябва да забравяме думите на философа Барух Спиноза (живял през XVI век): *”...изчезне ли хипотезата във всички дялове на знанието - изчезва и самата наука...”*. Особено място в строителството на този кан се пада на скулптирания върху скалите на юг от Плиска Мадарски конник. На кан Тервел Ст. Бояджиев отдава проучената от мен кръстовидна църква под основите на Княз-Борисовата Голяма Базилика. Преди него църквата беше разгледана от П. Георгиев като мартириум, свързан с първия наш мъченик за християнската вяра преди официалното покръстване - Енравота.

След официалното покръстване на българите мавзолеят, според Ст. Бояджиев, е преустроен в християнска кръстокуполна църква с прибавен на изток триделен олтар.

Сериозно място в тази глава се пада на разглеждането на тайните ходници в Плиска, въз основа на предварителни данни от АОР и на П. Георгиев, Р. Рашев и Ст. Станилов, както и на други проучватели, работели

преди тях. Бояджиев предлага сигурен опит за тълкуване на проучените досега тайни ходници в първата ни столица.

Глава IV. Вече стана дума за големия текст и многото илюстрации на тази глава (173 страници и 227 графични планове, възстановки на сгради и рисунки на черnobели графики). В нея е разгледано монументалното строителство по време на кан Омуртаг в Плиска, Велики Преслав, Дръстър и т.н. В края на главата авторът е направил опит да деференцира някои строежи, които с вероятност отдава на кан Маламир (*“Строежи вероятно на кан Маламир”*).

Не искам да пропусна да изтъкна, че авторът е избрал най-трудния начин за хронологично диференциране на строежите, а именно по владетелството на отделните канове. Този подход крие мъчно преодолими трудности и се съпътства с голяма доза хипотетичност. Всъщност, изграждането на хипотези и труда, при още недовършени терени проучвания, според мен, е нещо нормално.

На такъв етап на изученост на монументалната архитектура в дохристиянска България, както Ст. Бояджиев е приел да назовава паметниците от езическия период на Дунавска България, не е никак лесно.

В последната **V глава** са намерили място паметниците на култовата архитектура, свързана със столичните центрове на Първото Българско царство и Мадара. За своето разглеждане, както и при първите четири глави Ст. Бояджиев се основава и на изследователите с техните изводи, които в повечето случаи той оспорва. За убедителност в тази глава са привлечени повече успоредици от близки и по-далечни територии, свързани с вярванията и консолидацията на етническите компоненти :заварено трако- римско население и дошлите от север славяни и прабългари. Използвания подход при култовите постройки също е важен, особено при възсъздаване на техния архитектурен образ.

В края на бележките трябва да се каже, че пред нас стои научно съчинение, което в много отношения заслужава час по-скоро да бъде отпечатано. Препоръчвам на издателство “Тангра” да направи това. Едва тогава, половинвековната неуморна работа на арх. Бояджиев в изучаване паметниците на архитектурата в Средновековна България ще се открие по-цялостно и завършено. Успоредно с това неговите повече или по-малко сполучливи опити да се доближи да първоначалния архитектурен образ на разкритите и проучени до днес крепостни стени и съоръжения, дворци, бани, култови езически постройки и др. ще се превърнат в безценно градиво за правилното им разбиране от един сравнително широк кръг читатели.

На такъв сериозен научен принос и признание единствено могат да се радват само истински и възторжени изследователи на средновековното българско архитектурно наследство какъвто е проф. арх. Стефан Бояджиев.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА РЕАЛНОТО АВТОРСТВО НА ДОКУМЕНТАЛНИЯ СБОРНИК *ЕСТЕСТВОЗНАНИЕТО В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ*

Николай Проданов (Велико Търново)

1. Въведение. В книгата си „Проблеми на историографската текстология. Върху материал от българската историопис VII-XX век” от 2003 г. предложих класификация на видовете псевдоавторство в рамките на българската историопис. Сред тях посочих и модела, който обозначах като *реално неравностойно съавторство под натиск*.

В този случай се има предвид създаването на съчинение от авторски колектив, като обаче формирането на колектива не става по обичайния доброволен начин, а чрез различни форми на натиск. От историографска гледна точка е особено интересен и важен вариантът, когато по недоброволен начин се създава авторски колектив от личности с неравностойни творчески качества. Всъщност това са и преобладаващите случаи. При тях има елементи на реално съавторство, но то е *явно неравностойно*. Неравностойността може да бъде количествена, но в повечето случаи е качествена. В рамките на едно историческо съчинение се съединява професионално написан исторически текст с друг — елементарен и дилетантски. По този начин се принижават значението на цялото съчинение като отпечатъкът на непрофесионализъм може да се прехвърли върху целия текст.

В същото време, въздействието на подобен род исторически съчинения върху читателя има специфична психологическа окраска. От всеки един исторически текст при рутинното му ползване в съзнанието на читателя (професионалист или любител) остават предимно приносните моменти. В повечето случаи информацията за това кой реално е писал една или друга част от съчинението остава на втори план. След време (особено при непрецизен прочит) *част от положителните впечатления* за текста се прехвърлят и върху този съавтор, който реално няма никакви заслуги за това. По такъв начин, отново както при обичайните случаи на псевдоавторство, някой некомпетентен автор придобива незаслужен авторитет за сметка на ощетения специалист.

Разбира се, никой здравомислещ историк не би се съгласил на подобно ”сътрудничество”, освен ако не е имал свобода на избор. Явната неравностойност в отделните авторски части говори ясно за това, че съавторството не е осъществено доброволно, а е плод на някакъв натиск или изнудване. Горните разсъждения за своеобразното *преразпределение на заслугите* относно приносните моменти в определено историческо съчинение в процеса на неговата употреба и презумпцията за липсата на свобода на избор обуславят причисляването на тези случаи към общата категория на псевдоавторството.

Типичен пример за такова псевдосъавторство е книгата *Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори*, публикувана от Издателството на БАН през 1954 г. с означени автори акад. Цветан Кристанов и проф. Иван Дуйчев.

2. Кой е Цветан Кристанов? Немного известния на съвременните български историци акад. Цветан Ангелов Кристанов е роден на 21 октомври 1898 г. в Пирдоп. През 1918-1920 г. учи право, философия и литература в Софийския университет. Член е на БКП от 1919 г. От есента на 1920 г. учи медицина в Австрия и Германия — в университетите в Грац, Бон и Берлин. Завършва висшето си образование в Грац през 1925 г. По време на студентските си години е активен комунистически функционер. През март-октомври 1924 г., след като преминава предварително курс на обучение в съветската легация във Виена е на нелегална работа в България, където е сътрудник на Военната организация на БКП. През 1924-1925 г. Кристанов е организатор на нелегален канал за преминаване на югославско-австрийската граница. Лично превежда през границата известния комунистически функционер Тодор Грудов. По-късно през канала преминават стотици български комунисти, сред които Георги Дамянов и Фердинанд Козовски. През април 1926 г. Кристанов се завръща в България със задача да организира връзките между Задграничното бюро на ЦК на БКП и ръководството на партията вътре в страната. През юли с. г. е арестуван от полицията по обвинение в комунистическа дейност. Според собствените му твърдения, малко по-късно е освободен поради липса на доказателства.

Двадесетина години по-късно, в периода 1951-1954 г. БКП организира широка кампания за разкриване на полицейски сътрудници в своите редове отпреди 1944 г. За целта са създадени специални структури на Държавна сигурност, които разработват аналитично запазените архиви на полицейските служби¹. Арестът на Кристанов и неговото освобождаване по неясни съображения през 1926 г. привличат вниманието на офицерите от сигурността². Въпреки съмненията, те не успяват да докажат връзки на Кристанов с полицията.

След освобождаването си от ареста Кристанов преминава нелегално през Югославия в Австрия. В годините 1926-1945 той е политически емигрант в СССР, където работи на различни преподавателски и други длъжности като медик — дерматолог и венеролог. През 1934 г. му е присъдена научната степен ”кандидат на медицинските науки”. През периода 1931-1935 г. следва във вечерното отделение на Института за червена професура в Москва и завършва специалност ”История на естествознанието и философията”. От 1935 г. е доцент по дерматовенерология в I-ва Московска кожна клиника. Наред с основната си преподавателска работа води лекции по диалектически и исторически материализъм пред студенти медици. Освен това, от 1926 до 1932 г. Кристанов преподава естествознание и

¹ ЦДА, ф. 1Б (ЦК на БКП), оп. 64, а. е. 267, л. 1-4.

² АМВР, II сл. д. — 3644, л. 110-112.

рефлексология в българската секция на Комунистическия университет за националните малцинства. От 1936 г. е назначен за професор и директор на Медицинския институт в Саратов. Непосредствено преди заемането на този пост на Кристанов е предложено да замине за Испания. Там той е началник на Военно-санитарната служба на интербригадите по време на Гражданската война. През 1938 г. Кристанов се завръща в СССР. В годините 1940-1945 г. е ръководител на катедрата по кожни и венерически болести в Медицинския институт в Ташкент. За известно време е и ректор на същото висше училище. Член е на Колегията на Министерството на народното здраве.

Кристанов се връща в България през есента на 1945 г. и става професор в Медицинския факултет в Пловдив. От следващата година е и ректор на Пловдивския университет. И там покрай основната си преподавателска работа той води курсове по диалектически материализъм. През 1946 г. взима най-активно участие в реорганизацията на висшето образование в България като председател на подкомисията по този въпрос³. Кристанов е избран за академик през 1947 г.

В работата си в Пловдив се проявява като "диктатор, властен, не търпящ критика"⁴. Има достоверна информация, че е склонен към корупция. Поради тези причини по решение на ЦК на БКП през 1949 г. е отзован от Пловдив. Тъй като е било широко известно, че е "много слаб медик"⁵ Кристанов е назначен за директор на Института за социална медицина при БАН (по-късно преобразуван в Институт за клинична и обществена медицина). Това е един синекурен и отдалечен от реалната медицина пост, от който Кристанов не е доволен.

По-късно той заема и други редица важни постове в системата на българската наука — председател на Българското дерматологично дружество; секретар на Редакционно-издателския съвет (РИС) на БАН⁶.

През 1956 г., в хода на кампанията за обсъждане решенията на Априлския пленум на ЦК на БКП, Кристанов проявява твърде неразумна за онова време активност. Явно той е решил, че е дошло време "да си върне" на партийните босове за "несправедливото" му преместване от Пловдивския университет. На партийно събрание в БАН той се изказва за създаването на независима съдебна милиция и за ликвидиране на "Главлит" — основната опора на цензурата в страната. Присъстващият на събранието секретар на ЦК на БКП Димитър Ганев реагира много остро — прекъсва Кристанов и му отправя различни обвинения⁷. Въпреки че още на Априлския пленум е взето принципно решение за закриването на "Главлит", изказването на Кристанов

³ Тази част от биографичната справка за Кристанов е съставена по собственоръчно написана от него на 23 ноември 1950 г. автобиография. Вж. **НА-БАН**, Сбирка III, а. е. 55, л. 5-9; 15-20.

⁴ **АМВР**, II сл. д. — 3644, л. 110-112.

⁵ Пак там, л. 103.

⁶ 100 години БАН 1869-1969. Т. 1. София, с. 347.

⁷ **Мигев В.** Несъстоялата се "априлска пролет" на България — 1956 година. — Исторически преглед, 1993, кн. 4-5, с. 80, 86.

му коства доста. Още същата година той е свален от всички заемани ръководни постове.

С оглед на разглеждания в този текст въпрос, поведението на Кристанов през 1956 г. е трудно обяснимо. Повикът му за борба с цензурата трудно може да се съвмести с характера на творчеството му — от идеологическа гледна точка то е ортодоксално сталинистко — и със заеманата длъжност в РИС на БАН. Това е институцията, която притежава огромната власт да прецени какво да бъде издадено и какво спряно в Издателството на БАН. Тя по същество изпълнява цензурски функции във връзка с публикуването на по-голямата част от научната продукция в страната. Веселин Хаджиниколов пише категорично, че Кристанов е имал ”последната дума по издаването на академичните трудове”⁸. С оглед на тези факти действията на Кристанов през 1956 г. и последвалите санкции вероятно могат да се обяснят единствено в контекста на вътрешнопартийните борби в БКП между ”вътрешните дейци” — работилите в България през 30 и 40-те години и ”външните функционери” — емигрантите в СССР. Крайният изход от това противопоставяне, както е добре известно, е категорично в полза на ”вътрешните” — най-силният от които е станалият след Априлския пленум първи секретар на ЦК на БКП Тодор Живков.

Цветан Кристанов продължава да работи в споменатия институт до 1960 г., когато последния е закрит. Умира на 11 май 1972 г.

Представих твърде обширна биографична справка за Кристанов с цел да се добие представа за реалните му властови ресурси в България през втората половина на 40-те и първата половина на 50-те години на миналия век. Личност с богата комунистическа биография, включваща участие във Военната организация на БКП и в Гражданската война в Испания, той е бил човек, с чието мнение научните среди в страната са били принудени да се съобразяват. От друга страна, особеностите на личността му предпоставят липсата на уважение към чуждото интелектуално творчество.

Как Кристанов влиза в сферата на историческите проучвания? След назначението му през 1949 г. за директор на Института за социална медицина той си спомня за завършената вечерна историческа специалност в СССР. Новият му управленчески пост го заставя да прояви активност в изследователска сфера, твърде отдалечена от обичайната медицинска практика. Една от основните задачи на ръководения от Кристанов институт е да изследва историята на медицината в България⁹. Възможно е той да е имал и искрени изследователски амбиции в тази насока, но категорично са му липсвали знания и изследователски опит по отношение на българската история. До момента на споменатото съавторство с Дуйчев, Кристанов практически няма публикувани исторически съчинения. Незначителните изключения са следните:

⁸Хаджиниколов В. Начални години на Института по история, 1997, 4, с. 136.

⁹Кристанов Ц. Институтът за клинична и социална медицина при БАН. — Природа, 1952, кн. 2, с. 89-90.

* през 1940 г. Кристанов защитава докторска дисертация за организацията на интербригадистката санитарна служба в Испания по време на Гражданската война. По същата проблематика той има и няколко публикации в СССР¹⁰. Споменатата тематика обаче е много далече от българската история, а пък и без да имам достъп до текста на дисертацията мога да предположа, че тя е била основана предимно на спомените на автора от пребиваването му в Испания, акцентувала е на чисто медицинските въпроси в хода на реалните военни действия и не е имала изследователски характер като историческо съчинение.

* в редактираното от самия Кристанов от 1952 г. списание "Природа" той публикува две съвсем кратки и с изцяло популярен характер бележки с исторически съдържание¹¹.

* като преподавател в Пловдив Кристанов чете по линия на т. нар. "политическа просвета" сказки с разнообразен характер — някои от тях с исторически елементи, вкл. и лекция на тема *Значението на братята Кирил и Методий за славянството*¹².

* в четените от него лекции по диалектически и исторически материализъм вероятно е имало по-малки или по-големи исторически екскурси.

Дилетантското равнище на Кристанов като историк обаче се "компенсира" от огромното самочувствие на човек, "експерт" в областта на марксистко-ленинската идеология и практика. Вероятно Кристанов е бил убеден, че тези му познания са напълно достатъчни и за писането на исторически съчинения.

3. Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. Вероятно ще остане завинаги неизвестно чия е била всъщност идеята за този сборник — на Кристанов или на Иван Дуйчев — и как е осъществена връзката между двамата. Книгата *Естествознанието...* се появява на българския книжен пазар през 1954 г. в много солидно полиграфическо изпълнение, с цветни илюстрации (между другото напълно излишни и доста примитивно изработени — една любопитна подробност, говореща немалко за Кристанов).

Още наличието на заглавната страница на научното звание "професор", отнасящо се до Иван Дуйчев предизвиква определени резерви към разглежданата книга. Дуйчев е уволнен от Софийския университет през 1945 г. като доцент. Започва работа в новоосновения Институт за българска история при БАН като старши научен сътрудник. До 1954 г. никой оторизиран орган не му е присъждал професорско звание. Той става професор едва през 1967 г. Въпреки това, титлата на Дуйчев е означена още

¹⁰ **НА-БАН**, Сбирка III, а. е. 55, л. 2.

¹¹ **Кристанов Ц.** Авицена. — *Природа*, 1952, кн. 2, с. 74-80; **Кристанов Ц.** Към въпроса за зараждането на нашата наука. — Пак там, 1952, кн. 5, с. 84-87. Отделни абзаци от последната бележка по-късно ще се появят в съвместната книга с Дуйчев. За нивото на този материал е достатъчно да се отбележи, че името на цар Борил е объркано с това на княз Борис.

¹² **НА-БАН**, Сбирка III, а. е. 55, л. 4.

на корицата на книгата. Странно отношение към историк, който е отстранен по един безапелационен начин от Университета и не му е позволено да се върне на преподавателската катедра чак до смъртта му. Възможният отговор се крие в честолюбието на съавтора. Вероятно Кристанов е сметнал, че е под неговото "академическо" достойнство да пише заедно с *някакъв доцент*. Значително по-солидно и авторитетно звучи творческо сътрудничество между академик и професор¹³.

Книгата се състои от две обособени части — обширен увод (41 стр.) и публикация на подбрани извори по темата на съчинението. Авторството на книгата официално е разделено така — идеята за съчинението и написването на увода били на Кристанов; останалата част от съавторството е представена по един твърде объркан начин. В предговора Кристанов твърди, че подборът на изворите е извършен съвместно, а преводите и обяснителните бележки са дело на Дуйчев. В резюмето на руски език обаче се казва друго: "Подбор материалов и перевод сделан проф. Иваном Дуйчевым, прибавившим к отдельным текстам также вводные и объяснительные заметки"(с. 607). Като имаме предвид професионалната подготовка на Дуйчев, значително по-автентично звучи уверението в резюмето. Следователно може да се приеме, че в предговора Кристанов се опитва да заблуди читателя и да обсеби част от авторството по отношение на най-важната част в една документална книга — подбора на изворите.

Същинската част от работата — подготовката на документите за публикацията, извършена от Дуйчев — е изпълнена с присъщата му прецизност. Затова и съвременните изследователи на тази проблематика твърдят, че въпросната сбирка от извори "ще остане едно от основните пособия за запознаване с тези въпроси"¹⁴.

В сравнение с тази част, уводът написан от Кристанов изглежда жалко¹⁵. Той е разделен на няколко отделни параграфа:

* *За етногенезиса на българския народ*. Тази част няма никаква пряка връзка с проблематиката на книгата. Би могло да се приеме, че Кристанов я включва в увода с цел да се присъедини към ортодоксалното и широко прокламирано тогава гледище за преобладаващата славянска заслуга за

¹³ Трябва да се отбележи, че в разговорната реч преди 1944 г. съществува тенденция наименованието "професор" да се използва в по-широк смисъл, отколкото в наши дни. Под "професор" в много случаи се е разбирало "хабилитиран преподавател във висше училище". Богдан Филев напр. използва термина именно в това му значение в своя дневник — на две места той нарича Дуйчев "професор". Вж. *Филев Б.* Дневник. София, 1990, с. 351; 421. Необходимо е да се подчертае, че "професор" в това му значение не се използва в публичната сфера. След 9 септември 1944 г. терминът "професор" се изчиства от неопределеността и придобива значението на конкретно научно звание.

¹⁴ *Чолова Ц.* Естественонаучните знания в средновековна България. София, 1988, с. 9.

¹⁵ Неадекватността на уводните думи на Кристанов е отбелязана и от други изследователи — специалисти в тази проблематика. Вж. *Чолова Ц.* Академик Иван Дуйчев и проучванията върху естествознанието в средновековна България. — В: Годишник на Софийския университет — Научен център за славяно-византийски проучвания "Иван Дуйчев". Т. 82 (2) за 1988 г. София, 1991, с. 12.

формирането на българската народност и образуването на българската държава. Основните твърдения в този параграф са следните: през втората половина на VII век съюзът на седемте славянски мизийски племена добил характер на здраво политико-административно обединение; отношенията между славяни и прабългари имали съюзен характер; през периода VII-IX век асимилацията на прабългарите от славяните била много интензивна; по-голямата част от славяните в рамките на държавата били християнизирани още преди управлението на Борис; славянската писменост не успяла да се задържи у западните славяни, но се развила у южните, а у източните славяни станала база за развитие на една от най-прогресивните (!) литератури в света — руската.

* *Антропологична принадлежност на българите* — също част, несвързана пряко с предназначението на книгата. Основни тези: славяните погълнали без остатък малобройните прабългари; по своите биологически расови особености българският народ принадлежи към славянските народностни групи.

* *Как са разглеждали окръжаващата ни свят нашите интелектуалци през Средновековието*. Единствено тази част се доближава до характеристиките на коментар по същество на публикуваните в книгата исторически извори. Тя обаче не представлява задълбочен анализ, а е кратък преразказ на следните по-важни извори: *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите*; съчиненията *Небеса* и *Шестоднев* на Йоан Екзарх; *Физиологът*; някои богомилски съчинения; *Бориловият синодик*; трудове на Константин Костенечки; други преводни произведения.

Написаното от Кристанов има компилативен характер; в тезите му няма нищо оригинално; той е под пълното влияние на съветски историци — най-вече акад. Николай Державин.

В историческата си некомпетентност и политическа преднамереност Кристанов стига дотам, че в споменатия увод дори свалянето на Борил от търновския престол, осъществено от Иван II Асен, е представено като специфична форма на борба между Русия и Запада. Кристанов пише следното: *”Съвсем законна е връзката на Асеновци с Червонна Рус и останалата Русия, където Иван Асен II прекарал значително време в емиграция и откъдето той се явил отново в България, придружен от значителен руски отряд, с помощта на който отвоювал своята родна земя от узурпатора Борил, ставленик (подч. м. Н. П.) на западните барони от Цариградската латинска империя.”*¹⁶.

И в по-късно време Дуйчев и Кристанов продължават заниманията си (за щастие поотделно!) с естествознанието в средновековна България¹⁷. За

¹⁶ Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори от акад. **Цветан Кристанов** и проф. **Иван Дуйчев**. София, 1954, с. 44.

¹⁷ **Дуйчев И.** Географски описания в средновековната българска книжнина. Към историята на българската наука. — В: Сборник Н. В. Михов. София, 1959, с. 157-170; **Дуйчев И.** Зараждане на научната мисъл в средновековна България. — Археология, 1962, кн. 2, с. 10-15; **Дуйчев И.**

написаното от Дуйчев оценката: ”<...> той направи изключително много за събуждането на интереса към тази тематика, като бе в продължение на десетилетия неин пионер”¹⁸ е съвсем справедлива.

Кристанов малко по-късно през същата 1954 г. публикува кратка статия в редактираното от него списание ”Природа”¹⁹. Това е един много странен текст (съвместяване на кратката бележка със същото съдържание от 1952 г. с актуален чиновнически отчет), започващ с категоричното твърдение, че началото на българската наука трябва да се отнесе към втората половина на IX век. По-нататък се прави преглед на някои аспекти от културния живот в България по време на ”Златния век” — повечето от написаното представлява дословно повторение на вече публикуваното в съвместната книга с Дуйчев. Текстът завършва с изясняване актуалните постижения на Института за социална и клинична медицина — на който Кристанов е директор — от което може да се остане с впечатление, че въпросния институт е сред основните двигатели на научния прогрес в страната. През 1955 г. той отпечатва още един къс материал с приблизително същата тематика и съдържание²⁰.

Освен тези материали върху естествознанието в средновековна България, Кристанов има и един доклад върху същата проблематика от международен конгрес във Варшава, чийто текст не ми е достъпен²¹. През 1966 г. той публикува в списание ”Исторически преглед” статия със заглавие *Към въпроса за етногенезиса на българския народ*²². Впечатляваща е смелостта на автора да публикува в най-авторитетното българско историческо списание статия върху вероятно най-неясния и деликатен въпрос от нашето средновековно минало. Тази смелост обаче не може да бъде обяснена със задълбочени знания и способност за формулиране на нови концепции, а е по-скоро смелостта на дилетанта, който не може да прецени сложността на работата, с която се е захванал. Единственият по-интересен момент в статията е описанието, което Кристанов прави на антропологическия облик на балкарците, сред които е живял известно време през 1930 г. Неаргументираният краен извод на автора звучи така: ”Към IX в. българският народ не представлява смес или амалгама от две народности, а ново количествено и качествено етническо образувание с единен

Рационалистически проглясъци в славянското средновековие. — Исторически преглед, 1963, кн. 5, с. 86-100.

¹⁸ **Чолова Ц.** Естественонаучните ..., с. 9.

¹⁹ **Кристанов Ц.** Към въпроса за развитието на науката в България. — Природа, 1954, кн. 4, III-VIII.

²⁰ **Кристанов Ц.** Елементи на материална и светска култура, отразени в българската средновековна книжнина (По случай хиляда и стогодишнината на славянобългарската азбука). — Природа, 1955, кн. 6, с. 88-94.

²¹ **Кристанов Ц.** Развитие естествознания и медицины в Болгарии в средновековье. — In: Act. XI cong. int. d'hist. sci. Warszawa. 1965, p. 128-133.

²² **Кристанов Ц.** Към въпроса за етногенезиса на българския народ. — Исторически преглед, 1966, кн. 3, с. 33-50.

славянобългарски език, гдето основата му била определена от многочислената славянска маса²³.

Разгледаните текстове показват ясно слабата компетентност на Кристанов по проблемите на естествонаучните знания в средновековна България и изобщо върху нашата история от този период. В случая е характерно и още едно обстоятелство — за сравнително дълъг период от време (от 1952 до 1966 г.) не може да се установи развитие в степента на задълбоченост на неговите размишления. Всъщност върху проблематиката за естествознанието в средновековна България той има един-единствен текст, който по подобие на тези от традиционната историопис е съкращаван или допълван в зависимост от конкретните публикаторски потребности. Възгледите на Кристанов по тези въпроси остават на едно крайно елементарно равнище, обусловено както от липсата на достатъчно знания и обща култура, така и от догматичните му светогледни позиции.

Категорично може да се каже, че Иван Дуйчев не би приел доброволно творческото сътрудничество с такъв човек. Явно съавторството в книгата *Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори няма доброволен характер*. То основателно може да се отнесе към категорията пседосъавторство в смисъла, очертан по-горе. Самият Дуйчев косвено потвърждава подобно заключение²⁴.

При внимателен преглед на всичко написано от Иван Дуйчев могат да се открият следи от евентуалната ”отплата” на Кристанов. В редактираното от него сп. ”Природа” се откриват статии на Дуйчев²⁵, повечето от които са твърде далечно от проблемната област на изданието — в първата му книжка изрично е заявено, че в него ”ще бъдат представени всички основни дисциплини на природните науки”²⁶. Разбира се, текстовете на Дуйчев са забележимо отдалечени от природните науки. Някои от тях не са включени дори и в една от най-подробните негови библиографии²⁷ — нещо съвсем

²³ Пак там, с. 50.

²⁴ В случаите, когато Дуйчев цитира в свои материали ”Естествознанието...” той по правило пропуска името на своя ”съавтор”. Вж. например *Дуйчев И.* Избрани произведения. Т. I. Византия и славянският свят. София, 1998, с. 103, бел. 48; с. 165, бел. 169.

²⁵ *Дуйчев И.* Рецензия за: *Тонев Л.* Кули и камбанарии в България до Освобождението. — *Природа*, 1953, кн. 4, с. 102-104; *Дуйчев И.* Петър Парчевич и Богдан Хмелницки (По случай 300-годишнината от присъединяването на Украйна към Русия). — Пак там, 1954, кн. 3, с. 3-8; *Дуйчев И.* Огюст Форел в България през юли 1891 година. — Пак там, 1954, кн. 5, с. 41-44.

²⁶ Уводни думи. — *Природа*, 1952, кн. 1, с. 4.

²⁷ *Матакиева М., В. Вълчев.* Библиография на трудовете на проф. Иван С. Дуйчев (1931-1976 г.). — В: *Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев*. София, 1980, с. 20-32. Неизвестно по какви конкретни съображения, но все пак симптоматично е, че в тази библиография Матакиева и Вълчев не са отбелязали съавторството по отношение на книгата ”Естествознанието...” — вж. с. 23. В италианската библиография на Дуйчев, Кристанов е представен единствено като автор на увода. Този факт е особено важен, защото съставянето на тази библиография вероятно е консултирано лично с Дуйчев, и то след смъртта на Кристанов.

естествено, тъй като е трудно да се предположи, че чисто исторически статии на Дуйчев са могли да попаднат в списание като "Природа".

ON THE PROBLEM OF COAUTHORSHIP OF THE READER "NATURAL SCIENCE IN MEDIEVAL BULGARIA"

Nikolaj Prodanov

The paper aims at a phenomenon in the historiography that could be defined as a *real unequivocal co-authorship under pressure*. The author's analysis is based on certain facts and materials about a book printed in 1954 under a title "Natural Science in Medieval Bulgaria. A Reader with Historical Sources" with co-authors Cvetan Kristanov and Ivan Dujchev. The final conclusion from the analysis underlines that Dujchev's co-authorship was realized definitely against his own free will. According to the author, it is quite evident that Dujchev's co-authorship was accomplished under a pressure, and it could be stamped as a perfidious way for harming the copyright and authorship rights of eminent researchers.

БЕЛЕЖКИ ЗА ЛИЧНОСТТА И ВРЕМЕТО НА ЦАР РОМАН СИМЕОН (978-991)

Пламен Павлов (Велико Търново)

Драматичните изпитания за България през втората половина на X в. имат своето особено, „двойно олицетворение” – синовете на цар Петър, внуците на Симеон Велики, братята Борис и Роман (Роман Симеон). „Тяхното време“ започва с нашествието на киевския княз Светослав Игоревич („плен руски“ в една миниатюра към българския превод на Манасиевата летопис от XIV в.!) и последвалата византийска окупация на източните български земи, с неколкочкратното плячкосване от чужди войски на богати градове като Велики Преслав, Пловдив, Дръстър (Силистра) - „ратни беди”, които причиняват смъртта на хиляди тогавашни българи, носят страдания и изпитания за целия български народ. Такава е епохата на българските царе Борис II (969-971) и Роман (978-991), наследниците на войнствения Симеон Велики (893-927) и „кроткия“ и обявен за светец цар Петър (927-969) – епоха, която все още не е намерила своята достатъчно ясна характеристика.

Едва ли е нужно да доказваме, че Роман, както и по-големият му брат Борис II, са сред най-слабо познатите средновековни български владетели. Синове на цар Петър и Мария-Ирина, внуци на цар Симеон Велики и правнуци на Борис-Михаил, както и на император Роман I Лакапин – това е „рамката”, в която остават и днес Борис и Роман. Нещо повече, в нея тези двама знатни българи е трябвало да живеят и да доказват себе си, при това в условията на „дълбок” или „вечен мир” между двете християнски държави. Тези „първокласни” дадености се оказват илюзорни. Българските принцове прекарват години наред в Константинопол фактически като български заложници пред византийското правителство. Борис царува за около две години във Велики Преслав, като в по-голямата част от това време се намира в условията на мним „съюз” с киевския княз Светослав. Този „съюз”, представян години наред като свидетелство за „българо-руска дружба”, на практика е „почетен”, а в същност унизителен плен. Руската агресия е онзи фатален удар, който предопределя гибелта на Първото българско царство.

Когато през есента на 968 г. цар Петър получава удар и се оттегля в манастир, българската дипломация успява да върне във Велики Преслав неговите синове Борис и Роман. Според византийският хронист Йоан Скилица това е сторено от самата Византия, за да спре „...напредването на Комитопулите...” - израз, който и до днес не е намерил своята достатъчно убедителна интерпретация. Оттук се гради невярната, отдавна опровергана теория за „въстание” в западните земи и създаването на паралелно „Западно българско царство”, и т. н., и т. н.

Надали може да има съмнение, че в България е съществувала опозиция, най-малкото борба за власт, която вероятно е приела нови измерения вследствие на изненадващия удар на Светослав и вероятно не по-малко неочакваното за съвременниците физическо рухване на цар Петър. Логично е синовете на комит

Никола – Давид, Мойсей, Арон и Самуил да са сред най-активните фигури в българския политически живот, най-малкото силните им позиции след 971 г. го предполагат. В какво се състои тяхното “напредване” или дали не става дума в същност за събитията през 976 г., както мислят повечето учени, е трудно да се каже. На кого са били опозиция четиримата братя, за да бъдат опасения във Византия? В тяхното антивизантийско поведение не можем да се съмняваме, но това ни най-малко не означава, че те били са принципиални противници на цар Петър и неговите синове. Напротив, не е изключено, ако съдим по бягството на Борис и Роман именно при тях през 978 г., синовете на комит Никола да са между най-близките роднини и най-доверените лица на легитимните владетели във Велики Преслав.

Краят на войната със Светослав Киевски не носи на българите нищо добро. Йоан Цимисхи окончателно хвърля маската на "приятел" и съюзник. Това става при неговото завръщане във Велики Преслав, а може би още в самия Дръстър. Арабският хронист Яхйя Антиохийски мъгляво свързва съдбата на "двата царски синове" с византийската победа при града "Тайсара" (Дръстър). Въпреки че Лъв Дякон и Скилица не съобщават нищо по този въпрос, твърде възможно е Борис и Роман да са придружавали Цимисхи в похода му към Дръстър.

След победата над русите Борис и Роман са отведени в Константинопол. От Велики Преслав са взети българските съкровища, най-представителните книги от дворцовата библиотека (след двадесетина години те са подарени на покръстения се руски княз Владимир) и т.н. Пред стените на византийската столица Йоан Цимисхи е посрещнат от многохилядна тълпа, която го слави, че е "*...върнал Мизия (=България) на ромеите...*". Императорът отклонява поканата да седне в позлатената колесница, предназначена за неговия триумф, като поставя на златния ѝ трон една знаменита българска икона на св. Богородица. Той символично посвещава победата си на Божията майка, закрилницата на Константинопол - парадигма, преминала и у българите по отношение на Велики Преслав. Така императорът лишава Преслав не толкова от закрилящата го икона, колкото от статута му на столица на суверенна държава. Тържественото шествие достига "Св. София", където след благодарствената служба "*великолепната корона на мизите*" е дарена на храма. Цар Борис II е официално развенчан, като му е заповядано да снесе "царските знаци", което става на специална церемония в императорския дворец. Борис получава високата титла "магистър", докато за Роман не се споменава нищо специално. Ако съдим по онова, което се случва през 1018 г., би трябвало той да е удостоен с титла патриций – така постъпва Василий II с Алусиан и Арон, братята на последния владетел на Първото българско царство Пресиан II (февруари – есента на 1018 г.). Тогава, както е било някога с Борис II, Пресиан е обявен за магистър.

Така или иначе, Борис и Роман остават под особен надзор, продължил до бягството им през 978 г. Така от византийска гледна точка България престава да съществува като суверенна държава, а административното ѝ преустройство трябва да я превърне (първите стъпки в тази посока са вече направени) в неразделна част от византийската имперска територия.

Проследяването на историческите събития през 968-971 г. дава достатъчно

основания за негативна оценка на цар Борис II, а и на Роман. Тук не става дума обаче за личната драма на Борис и онази на Роман, а за съдбата на българската държава. Очевидно е, че политиката, която води или по-скоро олицетворява цар Борис II, нанася катастрофални вреди на държавата и нейните поданици, унижава българското достойнство, така че няма как той да не бъде оценяван отрицателно. Негодуванието достига връхната си точка при големия наш историк Петър Мутафчиев, който е склонен да изпитва симпатии дори към агресора Светослав Киевски в противовес на *"покварените от византизма"* преславски царе ... Разбира се, тезата за *"зловредното византийско влияние"* е пресилена и мотивирана в преди всичко емоционален план. Невярна като цяло е и оценката за *"упадъка"* на България след царуването на Симеон Велики. Какво остава тогава, освен убедеността, че Борис II, въпреки (или поради?) своя житейски опит, възпитание и личностни качества, просто е неспособен държавник – оценка, която логично преминава и върху брат му Роман.

Приема се, че Борис II е роден около 928-930 г. (съответно, раждането на Роман се отнася няколко години по-късно), което означава, че през 968/969 г. той вече е зрял мъж на около четиридесет години, в разцвета на силите си. С други думи, дългогодишният престолонаследник, получил и нужното образование във Византия, би трябвало да поведе с твърда ръка разклатения от руската агресия държавен кораб. Така ли е обаче? Както вече е ставало дума, един кратък пасаж от *"Историята"* на съвременника Лъв Дякон дава друга гледна точка, която неминуемо променя представата ни за Борис и Роман. Както се знае, при превземането на Велики Преслав от император Йоан I Цимисхи през април 971 г. царят е отведен при императора. Преводът, който прави В. Златарски (именно този превод е залегнал в представата ни за Борис II) е следният: *"Тогава бил пленен заедно с жена си и двете си деца и Борис, царят на българите, който носел още царските знакове и имал червена брада..."* Впрочем, така тълкува този пасаж още Константин Иречек. Сходно е четенето и на Геновева Цанкова-Петкова в *"Гръцки извори за българската история"*. Много по-приемлив обаче е преводът на руския елинист М. Копиленко: *"Тогава, както разказват, бил заловен и доведен при владетеля (император Йоан Цимисхи) заедно с жена си и двете си малолетни деца царят на мизите (българите) Борис, който бил с едва набола рижа брада..."*.

В превода на М. Копиленко има два съществени момента. Децата на Борис II са показани като малолетни, а още по-точно би било да се каже *"невръстни"*, тъй като Лъв Дякон употребява характерната дума *"нипион"* - *"младенец"*, *"малко, невръстно дете"*. От българските учени този детайл е схванат от Георги Баласчев, което обаче не е повлияло на общата му представа за Борис II. Вторият детайл е онзи шрих от физическия портрет на царя, който ни го представя през 971 г. като съвсем млад човек. Борис е с едва набола рижа брада - нещо, което не подхожда на *"зрял мъж"* на около 40 години. По такъв начин думите на византийския историк изправят пред нас младеж, почти момче, който през посочената 971 г. е на дваесетина години. Следователно Борис е роден към 950 г. и при тогавашните норми за брачна възраст (14-16 години за момчетата, 13-14 за девойките) е напълно

нормално през 971 г. да има вече две, макар и невръстни деца.

Индириктно към същите изводи ни насочва и случаят с Роман, който при това е известен с незавидната си участ на евнух. Знае се, че той е кастриран (причините за това нямат задоволително обяснение) във Византия. Йоан Скилица твърди, че това става по нареждане на Йосиф Вринга, също евнух и фактически управник на империята през 963 г. Оставяме настрана мотивите за тази безчовечна и необяснима постъпка, особено когато става дума за български царски син. И то във време, когато българската държава е в мирни отношения с Византия! Много по-правдоподобно е това да е станало по заповед не на Вринга, а на следващия паракимомен Василий, незаконороден син на император Роман I Лакапин от някаква "робиня" българка. С други думи, Роман е бил кастриран след пленяването на Петровите синове през пролетта-лято на 971 г., но, така или иначе, е бил в младежка възраст. Близко до ума е, че кастрацията е по-възможна, ако е извършена спрямо дете или юноша. Разбира се, във византийската история има случаи на кастриране и на зрели мъже, но не като "обичайна практика", а като наказание. И все пак, ако е бил роден около 930 г., независимо от кастрирането му, Роман отдавна би трябвало да е имал деца!

Ако приемем, че Борис и Роман са родени в края на 20-те – началото на 30-те години на X в., както твърдят почти всички изследователи, през 971 г. и двамата отдавна е трябвало да бъдат женени, да имат деца и т. н. - при това не "невръстни" и "младенци"! Напротив, най-големите от тях биха били на около двадесет години. Да дадем само два примера – убитият от своите противници през 1015 г. български цар Гаврил Радомир, тогава на 40-45 годишна възраст, е имал седем деца. Децата на загиналия през 1018 г. Иван Владислав, почти връстник на Гаврил Радомир, са дванадесет.

През 971 г. цар Борис II бил е твърде млад, без опит и личен авторитет сред болярството и обществото. Руската агресия през 968-971 г., перфидното и арогантно осъществено византийско вмешателство, неминуемите раздори сред висшата българска знат превръщат неопитния владетел в играчка на борещите се за власт дворцови групировки. Неизграден още напълно като личност, прекарал голяма част от съзнателния си живот в Цариград (от 963 до 969 г.), Борис все още е бил слабо запознат с българската действителност, твърде зависим от близките си съветници и аристократичните "партии". Със същата сила това се отнася и за по-малкия му брат. Може да звучи хипотетично, но седем години по-късно, вече по-зрели и опитни, Борис и Роман поемат риска на бягството от ромейската "прегръдка". За жалост, едни български граничар убива по грешка облеченият във византийски дрехи Борис. Надали може да има съмнение, че през 978 г. Борис и Роман са решени на битка с империята.

Предложената датировка за раждането на цар Борис II и Роман (около и след 950 г.) поставя още въпроси, свързани с неясната ситуация в Преславския владетелски дом през дългото управление на цар Петър. Ако нашите наблюдения са верни, двайсетина години изключително важният в една средновековна монархия въпрос за престолонаследия е открит. Когато става дума за семейството на цар Петър, неминуемо възниква въпросът за двете български царкени, за които се

споменава през 969 г. Тогава двете девойчета персонифицират един опит за сближение между Византия и България в хода на руската агресия. Те са дадени за годеници на също така малолетните императори, братята Василий II (бъдещият "Българоубиец", роден през 958 г.) и Константин VIII. Някои автори допускат, че те са дъщери на цар Борис II, което според тях означава, че той би следвало да е зрял мъж и баща на многодетно семейство. Естествено, двете момичета може да са дъщери на Борис II, но това не променя сериозно нещата – тяхната възраст също е детска. Тя би "преместила" рожденната дата на Борис II с няколко години по-рано, но не и към двадесетте - тридесетте години на X в. Много по-логично е те да са дъщери на цар Петър, съответно по-малки сестри на Борис и Роман.

Обстоятелството, че цар Петър е имал престолонаследник едва през последните двадесетина години от царуването си, още повече ако вече е имал рано починал син (Пленимир?), за онази епоха е твърде съществено. Проблемите в царското семейство са резонирали във вътрешната политика. За евентуалната смъртност в царския дом намеква и Йоан Скилица - тъй като в 976 г. най-близките роднини на Петър "били измрели", а Борис и Роман оставали във византийски плен, се наложило българите да изберат синовете на "велемощния комит" Никола (Давид, Мойсей, Арон и Самуил) като колективно наместничество начело на държавата.

Вестите за царуването на Роман (978 – 991, починал през 997 г.) са предмет на отдавнашни дискусии. Те се дължат на противоречивите, понякога разминаващи се диаметрално сведения за него в достигналите до нас исторически извори. Основните данни за времето на Роман, в което обаче главното действащо лице е Самуил, са на Йоан Скилица (краят на XI – началото на XII в.). Според византийския хронист царските синове Борис и Роман са изпратени (!) в България, "...за да спрат напредването на Комитопулите...". След злощастния инцидент на границата, когато Борис II е убит от един глухоням български граничар, Роман се спасява във Видин. По волята на Комитопулите, сред които изпъква Самуил, на Петровия син е поверено управлението на Скопие. През 1003 г. царският син предава града на Василий II. В знак на благодарност императорът го удостоява с високата титла "препозит" и го прави стратег на Абидос в Мала Азия. Още нещо, Роман е наречен и "Симеон" – неговото второ име, което той носи в чест на дядо си цар Симеон Велики. Информацията на Скилица звучи много правдоподобно и е повторена от по-късните византийски автори. Тя е предадена и в българския превод на хрониката на Йоан Зонара от XIV в.

Твърде пълноценна информация за цар Роман, колкото и неочаквано да ни изглежда това, е съхранена в хрониката на арабския християнски автор Яхйя Антиохийски (70-те години на X в. – 1066 г.). Предвид важноста на тези известия, нека ги припомним отново. По повод бягството на Борис II и Роман през 978 г. Яхйя разказва следното: *"Двамата синове на Самуил, царя на българите, които Йоан Цимисхи бил заловил и държал затворени в двореца, употребили хитрост и избягали от мястото, където били задържани, с коне, които те били наредили да се държат готови за тях. И тогава те достигнали до един проход, който водел към България, и спрели с конете, на които яздели. Слезли от тях и се скрили в планините, като се страхували да не бъдат догонени, и тръгнали пеша. По-*

големият от тях тръгнал по пътя по-напред от по-младия си брат. Той бил преоблечен и множеството българи, които охранявали тази планина от разбойници, го забелязали. Един от тях стрелял по него, тъй като не го познал – той бил сам, и го убил. По-младият брат вървял по следите му и им съобщил кой е той. Те го отвели и го направили свой цар. Той имал гулям [раб, военачалник], известен с името Комитопул. Той действал заедно с него. Събрали се заедно с него българите и воювали в земите на гърците...”.

Следващото летописно “ядро”, засягащо българската история, е във връзка с пленяването на цар Роман: “Цар Василий срещнал българите и ги обърнал в бягство. Взел в плен техния цар и го върнал в затвора, откъдето бил избягал. Спасил се Комитопул, началникът на войската му, и управлявал българското царство...”. Третият пасаж разказва за смъртта на Роман и възцаряването на самия Самуил: “Случило се така, че царят на българите, който се намирал в затвора при императора в Цариград, умрял [12 септември 997 г.]. И дошла вестта за неговата смърт до неговия гулям Комитопула, вождът на българите. И тогава той се провъзгласил за цар...”. Благодарение на арабският хронист ал-Макин (XIII в.), който препредава разказа на Яхйя, научаваме, че Борис и Роман са избягали от Византия “...през осмата година от своя плен...” – с други думи, най-вероятно през 978 г., в разгара на византийските междусобици след смъртта на император Йоан I Цимисхи. Тази подробност ал-Макин е взел от друг ръкопис на Яхйя, недостигнал до наши дни.

Важна информация за Роман, макар той да не е споменат по име, ни е оставил арменският хронист Степан Таронски (Асолик или Асохик). Според него “Комсадаците” (Комитопулите), “...които владеели българската земя и повдигнали сериозна война против царя на гърците...”, са били на служба “...при българския цар, който бил скопец...”. Степан Таронски завършва своята хроника около 1004 г. и е пряк съвременник на събитията. Той знае името на “Самаел”, въпреки че го смята за по-големия от “...двамата братя Комсадаци...”. Става дума за Арон и Самуил, тъй като Давид и Мойсей загиват още през 976 г. Според Асохик Комитопулите са арменци от областта Держан, което вероятно отразява някакви слухове за тяхното потекло, разпространяващи се тогава в Армения. Както смятат редица изследователи, възможно е Рипсимия, майката на Комитопулите, наистина да е от арменски произход.

Особената ситуация с изворите мотивира български и чужди учени да смятат, че Роман не е бил цар. Сведенията на средновековните автори са анализирани обстойно и критично още от Васил Златарски. Той убедително показа, че Роман е бил цар. Мнението му, макар и без особен възторг, е прието дори от водещи автори в бивша Югославия и днешна Македония. Наистина, по силата на действащите писани и неписани правила на онази епоха един евнух не е можел да бъде владетел. Такъв случай няма нито във Византия, нито в някоя друга средновековна държава. Както виждаме, дилемата "за" или "против" тезата "Роман - български цар" е в предпочитанието или не на сведенията на Скилица пред онези на Яхйя Антиохийски и Степан Таронски. Макар да са неточни в подробностите, и двамата, за разлика от Скилица, са

много по-близки до времето на събитията. Налице е и факторът "сензационност" - арменският хронист е впечатлен, че българският цар е евнух, един крайно необичаен случай в познатия му свят! Освен това, в домашните български извори (с изключение на онези, които са преводи на византийски хроники), колкото и да са ограничени, Роман е представен като цар, което в никакъв случай не може да бъде пренебрегнато. Така например в *"Бориловия Синодик"* името на Роман е поставено между онези на Борис II и Самуил.

Царската титла на Роман е обусловена от спазваната от Комитопулите вековна държавна традиция за сакралната природа на "царския род". Възможно е при това Роман да е бил обявен за съвладетел на брат си Борис II още преди 971 г. Полският изследовател Анджей Поппе допуска, че като подобна съвладетелска двойка са били схващани и руските национални светци Борис и Глеб, синове на великия княз Владимир I Свети и неизвестна по име "болгариня" (българка). Нека припомним, че през двадесетте – четиридесетте години на X в. във Византия има петима императори-съвладетели: Роман I Лакапин ("старши", "мега-василевс"), неговият син Христофор (тъст на цар Петър, т.е. дядо на Борис и Роман), Константин VII Багренородни (легитимният наследник на короната, "изтласкан" отначало на втора, а след 927 г. на трета позиция!), по-младите Романови синове Костантин и Стефан. При това константинополски патриарх е Теофилакт, най-младият от синовете на всеилния Роман Лакапин... Така стоят нещата и с Василий II и Константин VIII, които са синове на Роман II (958-963), съответно правнуци на Роман Лакапин по линия на своята баба императрица Елена Лакапина. През цялото си царуване и живот тираничният Българоубиец е имал съимператор в лицето на своя по-малък брат, който управлява истински едва след смъртта на Василий – в периода 925-928 г. По всяка вероятност тази "византийска мода" е имала отзвук във Велики Преслав, още повече че е решавала или поне е отлагала възможни политически колизии в конкретни исторически моменти. Тъй като съвладетелската форма на управление е достатъчно актуална и през втората половина на X в., не е изключено през 978 г. Роман да е направил Самуил (и Арон?) свой съвладетел, съответно съвладетели, с царска титла.

Идвайки в България, цар Роман се установява или, което изглежда по-вероятно, е изпратен от Самуил и Арон в Скопие. Така след Велики Преслав (971 г.) и Средец/София като временен административен и църковен център, от 978 г. столица на българската държава става Скопие. Положението на този град в края на X в. е "замъглено" от онова на Охрид и Преспа, любимите резиденции на Самуил. Именно Скопие обаче е наречено "Cesaria", т.е. "царски град" в унгарски извори. Българите през 1003 г. губят града, но по-късно успяват да го отвоюват. Дори и през 1018 г. Василий II намира в Скопие "първия отряд" на българската царска армия и прави града столица на темата (областта) "България".

Тогавашните разбирания на българите за столичен град не бива механично да се приравняват с римо-византийската практика - наред с престолния град е имало и други "аули" (дворци-крепости) или "василии" (царски резиденции). Когато столица е Плиска, такива са "предстоличният" Велики Преслав (от 893 г. столица на държавата), Дръстър (Силистра), може би Охрид и Средец (София), а

според някои учени дори и Търново (столицата на България от 1185 г.). След 976 г. такива са Преспа, Сетена (при днишния Лерин, Гърция), Копринища (в планините на днешна Албания), може би и Битоля. Вероятно Охрид се налага като истинска столица едва след 1003 г., а тук се установява и българската патриаршия.

Археологическите разкопки в Скопие, днес столица на република Македония, са ограничени главно на територията на крепостта Скопско кале на хълма Градище. Независимо от интересните резултати и многобройни находки от Средновековието, те поне засега не предоставят достатъчно информация за ролята на града като столица на Първото българско царство. И все пак, дори и македонските изследователи признават, че Скопие придобива облик на истински средновековен град и стратегически важна крепост именно във времето на цар Роман.

Според проучвателите на крепостта: *“...непрекинатият и бурният исторически развитие като вистински градски център средновековно Скопје започнува некаде кон крајот на X век или во Самоилово време и трае до денес. Тогаши, под Самоил, Скопското Кале било заштитено со убаво ѕидани бедеми, кои целосно го оградуваат Горниот град, формирајќи, по многу нешта единствен фортификационен систем, граден според највисоките тогашни критериуми и градежни техники (...) Крепостта била стратешки поставена во центарот на Самоиловата држава, од каде одржувала комуникации со Прилеп, Битола, Преспа, Охрид и другите градови на југот, со Призрен и јадранските градови на запад, со Белград и Видин на север и со Средец (Софија), на исток (...) Сите остатоци од оваа условно кажано “Самоилова фаза” се проследени со монетни наоди на т.н. анонимни фолиси, и на императорите Василиј II, Никифор III и Михаил VII, сите од X и XI век, откривани најчесто во изворна положба. Сето ова убаво го документира важното место и големо историско, економско и политичко значење на Скопската тврдина во времето на цар Самоил и неговите следбеници...”*

Въпросната “цар-Самоилова фаза” в същност е времето и на цар Роман, когато Скопие става български престолен град. Разбира се, това решение едва ли е взето еднолично от Роман, още повече че до онзи момент той надали някога е стъпвал в Скопие. Вероятно идеята е била на Самуил и Арон. Вероятно в хода на българо-византийската “перманентна” война управляващият елит е преценил, че Средец / София, играещ ролята на столица след 971 г., е в опасна близост до линията на фронта и е необходим нов, по-сигурен държавен център. Стратегическото положение на Скопие е очевидно, особено с оглед на направлението към Солун (на юг по долината на Вардар) и Ниш – Белград (на север, следвайки долината на Българска / Южна и Велика Морава). Нека припомним, че една от опасностите пред царството е евентуалният съюз между Византия и маджарите (унгарците) – опасност, чиято актуалност личи и в политиката на Самуил, по-конкретно изразена с брака между неговия син Гаврил Радомир и една унгарска принцеса в самия края на X в.

Скопие притежава и други достойнства, които са оценени от византийското правителство през 1018 г., когато бившата българска столица

става център на голямата тема (провинция) “България”. Въпреки относителното прекъсване на традицията, Скопие е определено за столица на царството, създадено от Стефан Душан (1346 г.). Да не отиваме по-нататък към османската епоха и новата история, които като цяло поддържат правилността на решението, взето от българския държавен елит през 978 г.

Съществуват сведения, а и стари снимки отпреди катастрофалното земетресение в Скопие (26 юли 1963 г.), на които личат руините на голяма гражданска сграда, смятана от местните хора за дворец на българските царе! Този предполагаем дворец е бил разположен на територията на военен обект (казарма), поради което достъпът до него е бил затруднен. За съжаление, той не е проучен и във времето на българската власт през Първата и Втората световна война. По информация на заслужилия македонски българин Панде Ефтимов и други местни жители средновековните развалини не са пострадали съществено от земетресението, но при възстановителните работи някои обекти са били заличени веднъж завинаги. В Скопие се е говорело и все още съществува памет, че при тези руини е имало “царски надписи” и други паметници на средновековната българска история, от които днес няма и следа...

Друга “странност” на съвременната македонска археологическа наука е игнорирането на мястото, където е бил разположен прочутият манастир “Св. Георги Бързи” на Виргино бърдо. Манастирът без съмнение е най-известната скопска обител, която е обгрижвана и дарявана с привилегии от редица български царе, византийски императори и сръбски крале. Колкото и македонските автори да избягват “подробностите” в историята на знаменития някога манастир, той е създаден именно от цар Роман! Най-вероятно светата обител се е намирала на мястото на изградената в османската епоха Султан-Муратова джамия (1428 г.). Нейният силует може да бъде видян върху стари гравюри на Скопското кале, така че при цялата “мистерия” около него, неговото проучване е въпрос на научна инициативност – ако не цялостно проучване, тъй като подобна задача е твърде сложна, поне частично. Впрочем, ето една синтезирана оценка за манастира и отсъствието на археологически проучвания: “...Делови од целиот комплекс би требало да има во дворот на сегашната џамија, потоа околу постојната Саат-кула, Виргино брдо, кое подоцна е узурпирано за изградба на куќи. Ридот денес е буквално покриен со разни градби, доградби, огради и куќи, меѓу кои најголем дел се постари од стотина години. Само неколку стотина метри од Виргино брдо е комплексот на Универзитетот “Свети Кирил и Методиј” (...) Досега не се направени никакви археолошки обиди да се открие барем дел од темелите на прочуениот манастир, за кој свои даровни грамоти издавале византиски цареви, а подоцна и српските, како и бугарските владетели кои во одредени периоди владееле во Македонија...”.

Опити за археологически проучвания не се предприемат, при все че в Македонија никога не са пестени финансови средства за археология. Възниква основателният въпрос, че някой може би се опасява от евентуални открития, особено на надписи – достатъчно е да припомним главоболията, създадени на казионната македонска наука и държавна пропаганда от Битолския надпис на

цар Иван Владислав... Ако направим паралел с познатите ни, макар и засега само частично, манастири от епохата на Първото българско царство (например тези при Равна, Черноглавци, Мурфатлар и др.), при разкопки на терена на скопската обител “Св. Георги” е напълно вероятно да бъде открит старобългарски епиграфски материал.

Ако се върнем към царуването на Роман, неминуемо ще се сблъскаме със спорни въпроси и предпоставени тези. Едва ли цар Роман е бил просто фигурант на престола, както се мисли обикновено. Обстоятелството, че е бил евнух не е аргумент - във Византия има ред примери с евнуси, които са изявени военачалници и държавници (прочутият Нарзес във времето на Юстиниан Велики, паркимоменът Василий, съвременник и дори роднина на Борис II и Роман по линия на Лакапините, и т. н.). Твърдението, че Роман оставя държавните дела в ръцете на Самуил, а "*...сам се занимава по примера на баща си Петър с църковни въпроси*" (заклучение на проф. Петър Петров и други автори) си остава без доказателства. Знаем, че Роман участва в битката при Траянови врата (986 г.), а и повторното му пленяване става пак във време на война. И все пак, съвременниците свързват българските успехи още тогава най-вече с даровития и енергичен Самуил. Според някои изследователи отношенията между Роман и Самуил са уредени по определен начин, например като съвладетели. Друг предлаган вариант е осиновяването на Самуиловия син Гаврил Радомир (епископ Михаил Деволски през XII в. го нарича “Гаврил Роман”, а на друго място у Скилица той е “Роман Радомир”!) от царя евнух. Тези виждания, по принцип правдоподобни, си остават в сферата на догадките.

Известното ни за българската активност през следващите години отново е за действията на Самуил и опитите му да превземе Лариса. Към 985 г. градът е завладян, а жителите му - преселени във вътрешността на България. Самуил отнася мощите на св. Ахил Лариски (IV в.), които са положени в катедралната църква в Преспа (на о-в "Св. Ахил" в Преспанското езеро, днес в Гърция). Българските нападения към Тесалия и Епир, дори към Пелопонес създават много проблеми на византийските власти. Къде е мястото на цар Роман в тези събития остава неизвестно, въпреки че игнорирането му надали е оправдано. Както стана дума, факт е участието на Роман в прочутата битка в прохода Траянови врата (17 август 986 г.). “Коментаторът” на хрониката на Йоан Скилица, епископ Михаил Деволски, в своя добавка категорично сочи Роман като един от българските командващи заедно със Самуил и Арон.

Една от “сюжетните линии”, свързвани, основателно или не, с цар Роман е покръстването на Киевска Рус (988 г.). Ето какво се разказва в Йоакимовата летопис (XVII в.), която предава В. Татишчев по недостигнали до нас извори: *“Владимир потегли на поход срещу българите и като ги победи, сключи мир и се покръсти заедно със синовете си, а и цялата Руска земя покръсти. А пък българският цар Симеон му изпрати много учени духовници и книги. И изпрати Владимир пратеничество в Цариград при императора и патриарха, молейки за митрополит. Те много се зарадваха и му изпратиха за митрополит Михаил, много учен и богобоязлив мъж, който беше българин, а с*

него четирима епископи и много свещеници, дякони и псалтове от славяните. А пък митрополитът по съвета на Владимир постави епископи в градовете Ростов, Новгород, Владимир и Белгород. Те, като ходеха по тези земи, поучаваха велможите и воините на Владимир, просвещаваха народа и кръщаваха навсякъде със стотици и хиляди...”

Разказът на руския летописец е белязан от анахронизми (или пък от неразбиране на по-стари текстове?), въпреки че информацията за митрополит Михаил и участието на българско духовенство в руското покръстване вероятно отговаря на истината. Кой е този “български цар Симеон”? Дали става дума действително за анахронизъм, свързан с наличието на български книги от Симеоновия “Златен век” в Киев, или пък за цар Роман, който според византийския хронист Йоан Скилица е “...наричан и Симеон по името на дядо си...”? Други интригуващи “маркери” за евентуални връзки на цар Роман с княз Владимир можем да открием в имената на неговите синове, руските и украинските национални светци Борис и Глеб. Първият от тях носи името на българския Покръстител (съответно, и на неговия внук цар Борис II, брат на Роман), но второто му име е “Давид” – онова на най-големия от Комитопулите, загинал трагично през 976 г. Още по-любопитна е ситуацията с Глеб, чието второ име е ... Роман! Както е известно, Борис-Давид и Глеб-Роман са синове на Владимир и една “болгариня” (българка). Тяхната памет традиционно се чества на 2 май – денят на успението на “светия цар” Борис-Михаил, което също е симптоматично за българското духовно влияние в Киевска Рус.

Възможно ли е Киевска Рус да е покръстена от България, а не от Византия, както смятат някои стари автори (М. Д. Присьолков, Вс. Николаев и др.), подновена напоследък с допълнителни аргументи от А. Калоянов? Или пък през 988 г. да е имало “паралелни” действия от страна на Византия и България към Киевска Русия? Третата възможност, колкото и провокативно да звучи, е да се търси някакво единодействие на двете държави във връзка с покръстването на русите. Разбира се, тези варианти на политическо поведение са възможни. България, независимо от трудностите след 971 г., със сигурност е продължавала да води своя външна политика. Третият вариант също не може да бъде изключван. На пръв поглед, особено след катастрофата в Траянови врата (986 г.), каквото и да било единомислие между двете страни изглежда неправдоподобно. Нека отбележим обаче, че все пак нямаме пълнокръвна информация за българо-византийските отношения в онези години. Открояват се най-вече конфликтите, които са своего рода акцентите на епохата. От друга страна, предвид тежката гражданска война между Василий II и неговите противници Варда Фока и Варда Скляр в Мала Азия през 987-990 г. империята се е нуждаела от мир с българите. Периодичната екскалация на “перманентната” война не може по презумпция да изключва воденето на преговори, дори постигането на временни съглашения. Както знаем, поради такива преговори Арон е уличен в държавна измяна и екзекутиран с цялото си семейство (спасен е само Иван Владислав) на 14 юни 987 г. Без да можем да отговорим на тази “каскада” от въпроси, не можем да не ги поставим.

Според данните на Яхйя Антиохийски през 991 г. цар Роман пада за втори път във византийски плен. В известните ни исторически извори няма яснота при какви обстоятелства е станало това. Както бе показано от Иван Божилов, България си връща окупираните източни земи със столицата Велики Преслав след победата в прохода Траянови врата. Най-вероятно българската “реконкиста” е проведена през 990-991 г. Едно сведение в “*Българския апокрифен летопис*” неочаквано свързва цар Роман с Велики Преслав: “...И след това се въздигна друг цар на име Роман, пак от това коляно, и прие българското царство... И възвърна се от изток в град Преслав, и прекара в царството си Роман девет години и почина...”.

Дали в това известие няма смътен спомен за участието на цар Роман в отвоюването на бащината му столица? С други думи, попадането му във византийски плен да не е свързано със земите на днешна Македония, а с военните действия в Мизия или Тракия? За съжаление, по този въпрос не може да се каже нищо определено.

Както съобщава Яхйя Антиохийски, през 997 г. Роман умира в затвора. Остава загадката кой е онзи “Роман-Симеон”, предал Скопие на ромеите през 1003 г.? И който според Скилица е назначен за стратег на Абидос, а Василий II го удостоява с титлите патриций и препозит, втората от които е давана именно на евнуси. Независимо от кобанията на учените по този въпрос, той явно не е идентичен с цар Роман. Най-вероятно е да става дума за друга личност. Не можем да бъдем толкова сигурни, че този загадъчен български управител на Скопие е носел същото име. И все пак, нека се запитаме защо падането или предаването на Скопие през 1003 г. е свързано от Йоан Скилица именно със “...сина на Петър, братът на Борис...”?

Навярно връзката на Роман с този български град е била дълбоко вкоренена в съзнанието на тогавашните хора. От друга страна, през XI-XII в. Скопие, като център на темата “България”, е имало статут на главен град. Там са живеели най-знатните българи, включително представителите на “рода на кавханите” – знаем го от случая с Георги Войтех през 1072 г. Сред българското население на Скопие все още се е пазел спомен за цар Роман, “подхранван” и от традицията във Виргинския манастир. Обстоятелството, че Роман е управлявал в този град не до 1003, а до 991 г. с течение на времето явно е избледняло, а това е позволило с неговата личност да бъдат свързвани “по инерция” и по-късни събития. Тази устойчива представа е оставила своето отражение и върху онова, което се е помнело десетилетия по-късно за станалото в Скопие в началото на XI в.

Следи от “църковно-народна” представа за цар Роман вероятно се съдържат и в малко известните и недостатъчно проучени рисунки и надписи от средновековния скален скит в местността “Писано присое” при с. Трекляно, Кюстендилско. Те обаче се нуждаят от повече проучвания, за да може категорично да се определи връзката им с конкретни събития.

Цар Роман, независимо коя от “версиите” за неговия живот ще приемем, е достатъчно значима личност от българската история. Няма спор, че съдбата на царския син е белязана от особен трагизъм. Този бележит за своето време

българин е последният известен ни пряк потомък на знаменитата Крумова династия, дала на българската и общоевропейската история знаменити държавници като самия Крум, Омуртаг, Пресиан I, Борис-Михаил, Симеон Велики, Петър. По един или друг начин, именно Роман е легитимирал връзката между основния клон на царския род с “клонката” на Комитопулите, които за средновековните българи и ромеи са от “същото царско коляно”, потомци на “българския василевс Мокрос” (“Кромос” / Крум). Тази династична традиция отеква достатъчно силно в големите въстания по време на византийското владичество и дава упование на българите за бъдещето.

Литература:

- Андреев Й.* Българските ханове и царе (VII-XIV в.). София, 1988
- Андреев Й., И. Лазаров, П. Павлов.* Кой кой е в средновековна България (трето основно преработено и допълнено издание). София, 2012
- Антолјак С.* Средновековна Македонија. Т. I. Скопје, 1985
- Баласчев Г.* България през последните десетгодишнини на X в., Ч. I-II. София, 1929-1930
- Бележити българи,* Т. II (съставител и отговорен редактор П. Павлов). София, 2012
- Благоев Н.* Българският цар Роман.- Македонски преглед, VI, 1930, кн. 3, с. 15-34; кн. 4, с. 23-45
- Благоева Б.* Бягството на Борис II и Роман от Константинопол. - Исторически преглед, 1985, кн. 8, с. 35-49
- Божилев И.* Българите във Византийската империя. София, 1995
- Божилев И., В. Гюзелев.* История на България. Т. I. София, 1999
- Византијски извори за историју народа Југославије.** Т. III. Београд, 1965
- Гръцки извори за българската история,** т. V. София, 1964
- Гюзелев В.* Старобългарски свидетелства за покръстването на русите. – Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“ – Научен център „Проф. Ив. Дуйчев“. Т. 1, 1990, с. 59–65
- Дуйчев И.* Българският княз Пленимир.- Македонски преглед, 13, 1942
- Златарски В.* История на българската държава през средните векове. Т. I/ част 2. София, 1924 (1995)
- Илинкина В.* Нов извор за възцаряването на цар Роман Симеон (Гаврил Радомир). - Приноси към българската археология, кн. II. София, 1993
- История на българите.** Т. I (под редакцията на Г. Бакалов). София, 2002
- Лев Диакон.* История. Москва, 1988
- Микулчик И.* Скопје со околните тврдини. Скопје, 1982
- Микулчик И.* Градове и тврдини во Македонија. Скопје, 1996
- Mpartikian R.* To Byzantion eis tas armenikas pigas. Thessaloniki, 1981
- Мутафчиев П.* История на българския народ, I. София, 1943 (1986)
- Павлов П.* Борис II. - Преслав, т. 5. София, 1993
- Павлов П.* Историята – далечна и близка. В. Търново, 2010
- Павлов П.* Забравени и неразбрани (Събития и личности от българското Средновековие). София, 2010
- Пириватрич С.* Самуиловата държава. София, 2000
- Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. Санкт Петербург, 1883. Откъси в превод на руски език в:

<http://www.vostlit.info/Texts/rus/Yahya/text1.phtml?id=1996>

Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X-XVII вв., Ч. III. Москва, 1991

Скопје - http://volanskopje.blogspot.com/2009/05/blog-post_25.html

Скопје - <http://i163.photobucket.com/albums/t283/sibirjanec/Srednovekovno-Skopje.jpg>

Скопско кале. Археолошки Истражувања.- <http://skopskokale.com.mk/>

Татищев В. История Российская. Т. 1, Москва–Ленинград, 1962

Тъпкова-Заимова В. “Българи родом...” (Комитопулите в летописната и историографската традиция). Велико Търново, 2009

Чохаджиев С. Скитът край с. Трекляно, Кюстендилско. - Известия на историческия музей – Кюстендил, т. V, 1993

Fine J. The Late Medieval Balkans. Ann Arbor – Michigan, 1987

NOTES ON THE PERSONALITY AND THE TIME OF TZAR ROMAN SIMEON (978-991 A.D.)

Plamen Pavlov

This article is dedicated to the life and work of one of the last rulers of the First Bulgarian Empire – the son of Tzar Petar - Roman Simeon. Translating various historical evidence (Byzantine, Old Bulgarian, Russian, Arabic), the author specifies the place and time of Roman Simeon’s reign in the context of actual historical and political relations and of contemporary concepts in science.

БЪЛГАРСКИЯТ “ЗЛАТЕН ВЕК” В ТВОРЧЕСТВОТО НА ПРЕСЛАВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА (обща характеристика)

Антоанета Буюклиева (Бургас)

Всеки старобългарски книжовник, в по-голяма или в по-малка степен, отразява духа и историческата действителност на епохата, в която твори. Дори най-легендарните средновековни творби носят белега на времето, в което са написани. Най-богати на документални факти са историческите съчинения – хроники, летописни приписки и разкази. Голямата им достоверност се определя от тяхната функция. Всички те са създадени, за да останат за спомен на идните поколения, като им разкажат за редица важни исторически събития. Тази тяхна особеност ги прави надежден източник на факти от действителността. Най-отдалечена от конкретната епоха, от реалните исторически личности и процеси, които протичат в нея остава учителната ораторска проза, тъй като проповедите имат за задача да наложат общовалидни морални ценности и да разобличат пороци, които се отричат като пагубни от целия християнски свят.

Като пръв български епископ и учител на славянски език Климент Охридски, въпреки тенденцията на обобщеност и наднационалност, отразява в творчеството си по един или друг начин духа на своето време и явленията, които го характеризират. В науката е установено кога живее Климент, къде протича неговата учителска и епископска дейност, кога умира. С това е очертан историческият период, в който той създава творбите си. Малка част от словата му вероятно са създадени в Моравия, но повечето от тях са написани в България във връзка с необходимостта да се наложи православно християнство, християнския морал и ортодоксалната ценностна система и за нуждите на новосъздадената православна българска църква и нейния празничен календар.

В похвалните слова на Климент преобладават средствата на тържественото красноречие, което се определя от задачите на творбите. Сътворени за целите на богослужението, за да обслужват култа към светците, те трябва да създадат празнично настроение у богомолците в деня, когато се чества паметта им. То се постига чрез пределна идеализация и богатство от поетически средства на изображението, както и богата библейска образност. Това придава на похвалите тенденциозност и ги лишава от историческа достоверност. Все пак някои от тях отразяват атмосферата на времето, когато са създадени. Първостепенна задача, която стои пред старобългарските книжовници, е прославата на славянските първоучители и тяхното дело, както и правото на славянската писменост да съществува и да застане редом до гръцкото, латинското и еврейското писмо. Тази задача умело е осъществена чрез *Похвала на Кирил Философ* и *Похвално слово за Кирил и Методий*. Същата цел има и едно друго, вероятно Климентово произведение

– “Пространно житие на Константин Кирил философ”. Със средствата на повествованието то постига апология на личността на Солунските братя и създаденото от тях славянско писмо, както и защита на правото на славяните да слушат Божието слово и да славят Бог на свой роден език. С това то също се вписва в духа на времето, в което е създадено и в неговите повели. Необходимостта и потребността да се отстоява идеята за благословеността на славянската азбука и за способностите на нейните създатели налагат появата на творби, посветени на Кирил и Методий.

В някои от похвалите на Климент Охридски могат да се открият, макар и косвени, и други сведения за епохата, в която са възникнали. В края на голяма част от похвалните си слова Климент отправя към богомолците в храма призив да бъдат ревниви за Христовата вяра, да почитат Бога и да изградят в себе си основните християнски добродетели, както и апел да се откажат от пагубните пороци. В “*Похвално слово за архангелите Михаил и Гавраил*” Климент отправя следните поучения към богомолците: “*Такава именно ревност трябва да имат всички към Господа, своя Творец. Когато всеки стои в своето звание и в установеното си място, тогава ще се наслаждава на неизказана светлина и на божествена красота. Като не допускат в себе си никаква горделивост и никаква злоба, всички трябва да имат един стремеж и едно желание – с благост да спазват мястото си, в което всеки от тях е определен да стои.*”¹ В “*Похвално слово за Йоан Кръстител*” проповедникът Климент дава съвети, в които, наред с добродетелите, директно назовава и смъртните грехове: “*Нека пребъдваме в псалмопения, духовни песни и поучения. Нека не се връщаме към предишните греховни обичаи, като псе на бълвотината си. Но нека отхвърлим всички скверни дела на дявола, нека отърсим от себе си сънното бездействие и да се насочим бързо по пътя на покаянието. Нека се украсим с добри дела; да се въоръжим с пост против противника-враг; да се надпреварваме в обич един към друг. Като просветим духа си чрез милостиня и с чистота, нека го устремим нагоре. Чрез тези добродетели лесно ще възлезем на небето.*”² Цитираният откъс показва, че творбата се появява във време, когато езическите ритуали и обредност още не са изживени и много от новопокръстените отново се връщат към тях, което според книжовника е най-големият грях. Наред с това се посочват такива високи добродетели като покаянието, смирението, милосърдието, което е показател, че недостатъчно просветеният българин все още не е възприел напълно православната ценностна система, което налагало тяхното непрекъснато повторение по време на църковна служба, за да бъдат окончателно възприети и усвоени.

Изнесените примери от похвалните слова на Климент Охридски са доказателство, че те са написани във време, когато преходът от езичество към християнство не е напълно осъществен. Призивът към религиозна ревност показва, че новопокръстеният българин още не е възприел категорично в душата и сърцето си християнството и неговия морален кодекс.

¹ *Грашева Л. (съст.)* Старобългарска литература. Т. 2, Ораторска проза. Софeya, 1982, с. 105.

² Пак там, с. 117.

Климент Охридски е първият български проповедник, който съставя оригинални български поучения, необходими за ежедневните нужди на богослужението, чрез които системно се бори за пълното налагане на нравствената ценностна система на православното християнство и за премахването на остатъците от езичеството и езическите ритуали. Поучителните слова на Климент не притежават историзъм в същинския смисъл на думата. В тях той не отбелязва нито едно събитие от политически, социален, културен и духовен характер, не споменава нито една историческа личност – хан, княз, цар, болярин, нито едно конкретно място – държава, град или църква, където е проповядвал по време на престоя си в Охрид, Главиница или Девол. В словата му се споменават само имената на библейски личности или светци. Проповедите му са от общохристиянско и общочовешко естество. В тях се разяснява кои са пороците, кои са най-ценните добродетели и пагубните грехове, как може да се постигне душевно спасение, какво е подобаващото поведение за всеки примерен християнин. Въпреки това отделни изрази и наставления на автора подсказват за една действителност, която е исторически обусловена и е свързана с времето на проповедника Климент, прозира атмосферата на епохата. В *“Слово за Светата Троица и сътворението на света”* той отправя призива: *“Като отхвърлим тия езически нрави на дявола, на които те принадлежат, нека се насочим бързо към милостта на Бога ...”*³ Тук авторът не назовава конкретно кои са езическите нрави, но ги свързва с дявола. В *“Поучение в памет на апостол или мъченик”* той е по-конкретен като определя кои са най-тежките и пагубни грехове: *“А сатанинските дела са тези: пренасяне на жертва на идоли, омраза към братята, вършени на неправди, бесовски песни, неприлични игри, сквернословия, вълшебство, унищожаване на плода в майчиното лоно, разврат, прелюбодееия ...”*⁴. Греховете са изброени според Послание на апостол Павел до галатяните /5:19-21/. В същото послание е казано: *“Делата на плътта са известни; те са: прелюбодеество, блудство, нечистота, разпътство, идолослужение, магии, вражди, ревнувания, гняв, разпри, ереси, завист, убийства, срамни гощавки и дуги такива ...”*. За пороци в този вид ап. Павел говори и в Послание до колосяните /3:5/, но и тук той се различава от Климент: *“И тъй, умъртвете земните си членове, сиреч пороците: блудство, нечистота, страст, лоша похот и користолюбие, което е идолослужение.”*

Съпоставката показва, че Климент предава свободно съответните места от Посланията на ап. Павел, според когото идолослужението се свързва с користолюбието, а не с пренасянето на жертви /ИДОЛОЖРЪТВИ/, а греховете с физическите потребности и невъздържанието на плътта, с човешката природа, а не с дявола. Климент определя изредените пороци като сатанински, тъй като за него те са езически и несъвместими с християнския морал. Освен тях той добавя и някои проявления, които липсват в посланията на ап. Павел – бесовски песни, неприлични игри, сквернословия, унищожаване на плода в майчината утроба.

³ Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. София, 1970, с. 623-645; Вж. Климент Охридски. Слова и поучения. София, 1970, с. 58.

⁴ Пак там, с. 45.

Подобна редакция на Климент най-вероятно има отношение към времето, в което живее. Наред с налагането на нови поведенчески норми, съвместими с християнския модел на поведение, Климент е непримирим и се бори срещу все още силната езическа обредност сред населението, като има предвид безспорно езическите песни и танци, жертвоприношения и народни обреди, в които има много шеги и липсва страх от Бога. Към тази действителност се отнася и следният пасаж от неговото “Слово за Цветница”: “*За това, братя, и ние, като отхвърлим от себе си старите нрави и обичаи, да възприемем прославата на незлобливите деца ...*”⁵. Въпреки че тук старите нрави и обичаи не са конкретизирани, те се подразбират и са били ясни на всеки слушател от онази епоха. Вася Велинова отбелязва: “*В неговите поучения се говори за “бесовски песни и танци”, “суровоядство” /вероятно приемане на вътрешности от жертвени животни/, които са заклеймени като грехове за християнина.*”⁶. Тези данни свидетелстват: “*Че е съществувала стройно разработена система от ритуални танци и песнопения ...*”⁷.

В “Слово за Светата Троица и сътворението на света” Климент пише: “*Прелюбодейци са онези, които са свързани едновременно с много бракове и умират без покаяние.*”⁸. Най-вероятно с тези редове Климент има предвид многоженството, което е честа практика сред езичниците, главно сред прабългарите, които по това време все още не са напълно претопени от славянския етнос. Голяма част от тях пазят езическите си имена, вероизповедание и език. От своя страна православното християнство препоръчва моногамия. Втори брак се допуска при овдовяване или установено прелюбодеяние, като първият брак се смята за свещен, а вторият е допустим; едновременното многобрачие обаче се отрича – то е грях.

Изтъкнат представител на Преславската книжовна школа, чието творчество се свързва с епохата на Симеон и неговия Златен век, е Константин Преславски. Той е създател на първия сборник с неделни проповеди предназначени за нуждите на богослужението – “Учително евангелие”. Словата са образци на учителната ораторска проза и поставят въпроси, които са свързани с морала и ценностната система на православното християнство. В оригиналните авторски добавки обаче се съдържат мисли и разсъждения, които отразяват духа и атмосферата на българския живот и неговите специфични особености – устрема на славяните към книжнина и богослужение на роден език, борбата за премахване на остатъците от езичеството и за пълното налагане на ортодоксалния морален кодекс. Още прозаическият и стихотворният предговор отразяват следи от историческата действителност, която ги поражда. Прозаическото предисловие, което излага мотивите за превода, макар и индиректно, съдържа данни за епохата, в която твори Константин Преславски. Цитатите от Псалтира: “*И не скрих твоята*

⁵ Пак там, с. 105-106.

⁶ **Велинова В.** Слово за епископ Константин Преславски. Софя, 1998, с. 24.

⁷ Пак там, с. 24.

⁸ **Бончев А.**..., с. 53.

милост и твоята истина от многото сборища” /Пс. 39:11/; “ще възвестя на моите братя [твоето име] и според черквата ще те възхваля” /Пс. 21:23/ насочват към епоха, в която православно християнство е в процес на налагане и утвърждаване сред българското население. Прабългарите и славяните все още се събират по “сборища” и капища, на които извършват своите езически ритуали и се молят на езическите си богове – Тангра и Перун. Като добър и ревностен християнин Константин се чувства задължен да разкрие Божията милост и Божията истина пред тези свои братя, които продължават да живеят в грях като езичници. Следвайки своя християнски дълг, той пристъпва към превода на неделните проповеди, чрез които те ще познаят Божието име и ще го възхвалят според църковните канони. Обръщението на Константин към Наум: “*Поради това и аз, скромният Константин, като се уверих в това от твоите молби, брате Науме, и от казаните по-горе заповеди, преклоних се пред твоето смирение.*”⁹ показва, че Константин е съвременник на Кирило-Методиевите ученици и лично е познавал Наум, по чието настояване се заема с превода на неделните тълковни слова. Това също ни насочва към епохата на княз Борис и Симеон, в която учениците на славянските учители развиват в Плиска, а по-късно и в Преслав усилена книжовна и проповедническа дейност. Необходимостта от превода на неделни тълковни слова за целите на богослужението ориентира към време, когато Христовото учение и православно християнство не са повсеместно наложени и утвърдени и голямата част от българите са имали нужда да бъдат образовани в духа на ортодоксалната философия и идеология.

Стихотворният предговор към *Учително евангелие*, известен на науката като *Азбучна молитва*, в емоционално отношение до голяма степен е сходен с прозаичния. Въпреки че той е поетически израз на чувствата, които вълнуват автора – гордост, че славяните са приели християнството и са станали част от православния свят и гордост, че той е последовател на славянските първоучители и продължава тяхното дело – в творбата има податки и за атмосферата, в която живее и твори Константин. Метафората: “*Лети сега славянското племе, към кръщение се обърнаха всички, които желаят да се нарекат твои хора; милостта твоя, боже, молят горещо.*”¹⁰, както и края на стихотворението: “*... и един млад народ, въздавайки винаги хвала на отца, сина и светия дух ...*” показват, че по времето, когато то е създадено, всички славяни са се обърнали към християнството и сред тях тече процес на масово покръстване. Като част от славянското племе българите наскоро са приели православието и са все още един новопокръстен народ. Посочените цитати са красноречив израз на всеобщото вълнение, което поражда приемането на новото вероизповедание и необходимостта от богослужбени книги на славянски език, които да образуват религиозно все още неграмотните българи в духа и канона на новоприетата религия.

⁹ Динев П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. София, 1978, с. 47.

¹⁰ Пак там, с. 52.

Уводът на 12 беседа започва с цитат от Евангелие на Матей: *“Който се отрече от мен и моите думи, и аз ще се отрека от него пред моя отец.”* /Мат. 10:33/ и изводът направен от него: *“Затова, като чухте тежки и остри думи, не бива да се посрами човек, нито пък да скрие таланта, както оня роб. Преди всичко нека да разясним словата Господни и подобно на този стотник проявим вяра, ...”*¹¹ насочват към проповед, предназначена да укрепи вярата на богомолците в храма към християнския Бог и да им припомни, че ще получат жестоко наказание, ако се отрекат от него или не са достатъчно ревностни и примерни в изпълнението на задълженията на всеки православен християнин. Всичко това е косвено отражение на епохата – времето, когато след опита на Владимир-Расате да върне отново езичеството, много от новопокръстените българи са се отрекли от християнството и са се върнали към старите езически обреди. Следващата библейска притча за горещата вяра на стотника, както и тълкуването под формата на въпроси и отговори в съдържателно отношение се вписват в контекста на темата, поставена в увода и възпитават новопосветените в християнството българи да бъдат твърди в своята вяра и да не отстъпват от нея. Заклучителното нравоучение и напътствие е направено на базата на тълкуването: *“Да побързаме и ние без колебание да покажем вярата си. И с цялата си сила да се пазим, за да ни съхрани и за в бъдеще, когато праведният съдия седне да съди целия мир ...”*¹².

В заключението към 28 беседа Константин Преславски е още по-категоричен и красноречив в предупреждението си към богомолците в храма: *“Да не разваляме обонянието си с лоши миризми, гърлата си да не дразним с горчив вкус, слуха си да не подчиняваме на бесовските песни, ръцете си да запазим от лошо докосване...”*¹³. Тази метафора подсказва духа и атмосферата на време, в което се налага системна проповедническа пропаганда и борба за премахване на езичеството и езическата обредна система, които явно или тайно се почитат и изпълняват от много българи. Езическите песни и танци са окачествени като “бесовски” и от Климент Охридски, от Презвитер Козма и от Петър Черноризец. За православните християни те са символ на поквара и се свързват с дявола, затова често са наричани и “сатанински” и тяхното изпълнение се счита за пагубен грях.

В заключението на Беседа 51 Константин поучава: *“Не можем братя, гризейки се един друг като псета, да пристъпим към жертва. Не можем с клевета, завист и гневливост и горделивост да се ядем един друг. Не можем да пристъпим към тази трапеза съзнавайки своите грехове.”*¹⁴. С тези нравоучителни думи Константин Преславски води борба с пороци като завист, клевета, гняв, ненавист към ближния, чревоугодничество и пианство, които са нещо обичайно сред езичниците. Той възпитава новопокръстеното

¹¹ Пак там, с. 47.

¹² Пак там, с. 48.

¹³ **Велинова В.** Цит. съч., с. 83.

¹⁴ Архимандрит Антоний. Константин епископ Болгарский и его “Учительное евангелие”. Из истории древне-церковной проповеди. Казан, 1885, с. 158. /Превод мой/.

българско население в духа на новата християнска ценностна система – братолюбие, кротост и смирение, въздържание от преяждане и препиване.

Посочените примери от словата на Климент Охридски и Константин Преславски точно отразяват епохата на Борис и Симеон с нейния конфликт езичество-християнство. Това се дължи на спецификата на жанровите форми и целите, които те преследват. Като образци на ораторската проза творбите на двамата проповедници имат за цел да поучават новопосветените българи в духа на православната нравственост, която е несъвместима с езическата обредност.

Един от най-изтъкнатите представители на Преславската книжовна школа, Йоан Екзарх, остава в литературната история със съчинението *Шестоднев*, което, с богатството от сведения, които съдържа, както и със своята многофункционалност, се превръща за българския читател в “книга за вечните въпроси”. То бързо става източник на знание, полемично и поучително слово, което отразява различни аспекти от живота на Преслав и средновековния българин от епохата на Симеон. В предговора на творбата, за да докаже всемогъществуването на Бог и неговата творческа мощ, Йоан Екзарх го сравнява със занаятчиите, които, за да упражняват своите занаяти, се нуждаят от модели, сечива и материал, докато всемогъщият Бог твори от нищото, само със силата на своята воля: “*Защото Бог [ги] сътвори не както човеците, които зидат [домове] или строят кораби [не както] медникарите или златарите, или тъкачите, или обуцарите, или другите занаятчи. [Човеците] вземат готов материал и от него правят [предмети] по готови образци. При това [необходимите] съдове и сечива заемат един от друг. А Бог [ицом] само помисли, и веднага създаде [това, което] дотогава не бе съществувало. Защото Бог не се нуждае от нищо, а при човеците знанията на един са необходими на другите.*”¹⁵. Цитираният откъс е показателен, че по това време занаятите в средновековна България бележат разцвет. Той убедително доказва, че българинът по това време познава и упражнява медникарство, златарство, тъкачество, обуцарство, зидарство.

Данните от старобългарския живот са обект на изследване в статията на Юрдан Трифонов “*Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоан Екзарх*”¹⁶. В нея авторът подробно обръща внимание на факти от бита и ежедневието на българина през Средновековието като: деление на населението; княжеския дворец и облеклото на княза и болярите, както и техните военни отличия; жилищата на простолюдието; начина, по който се предава властта; лунната година; храната и осветлението на населението. В науката неведнъж е посочвано, че *Шестоднев* и по-точно в неговото шесто слово се съдържа първото описание на Преслав, княжеския дворец, облеклото на княза и болярите. При описанието книжовникът прави съпоставка между богато украсените палати и домове на царя и болярите с бедните сламени

¹⁵ Йоан Екзарх. *Шестоднев*. София, 2000, с. 25-26.

¹⁶ **Трифонов Ю.** Сведения из старобългарския живот в *Шестоднева на Йоан Екзарх*. – Списание на БАН, кн. 35, София, 1926, с. 1-26.

колиби, в които живее простолюдието в провинцията. “А като влезе в самия дворец и съзре високите палати и църквите, украсени необикновено богато с камък и дърво и [различни] краски, а отвътре с мрамор и бронз, сребро и злато, той няма с какво да ги сравни, защото в своята родина този бедняк не е виждал такова нещо, освен бедни сламени колиби ...”¹⁷. Тази съпоставка, която прави книжовникът, е показателна за контраста между царя и болярите, живещи в богати палати, заобиколени от разкош и лукс и простолюдието, което е обречено на бедност и недоимък в своите сламени колиби.

Богатата фактология, която съдържа *Шестоднев* се дължи на естеството на творбата и нейната основна задача – да бъде средство за познание и прослава на Бог.

В своя *Шестоднев*, макар и бегло и индиректно, Йоан Екзарх също засяга основния конфликт на епохата - езичество-християнство. В *Слово за първия ден* писателят излага езическите възгледи за сътворението на небето и земята, за да ги опровергае като неправилни и да изложи правилното ортодоксално схващане. Той недвусмислено заявява това свое намерение като казва: “Трябва ли най-напред да изобличи празните думи на езичниците, или да възхваля църквата и истината? Елинските философи са говорили много за природата, но нито една тяхна дума не може да се сметне за непоколебима. Казаното от тях в края (отхвърля[казаното] в началото, така че за нас не е трудно да ги изобличим.) Достатъчно е това, че те сами се изобличават помежду си.”¹⁸. В *Слово за четвъртия ден* Йоан Екзарх отново разобличава езичниците и езическата религиозна система, от която се възмущава: “Нека прочее се срамуват всички безумни и скверни манихеи и всички (славяни) – езичници и зловерни народи, които са противници на истината и родители на лъжата; които смятат, че слънцето е самовластно, макар и да виждат, че то служи и работи по заповед на своя Творец, като самото [то] не говори, а единствено чрез делата си проповядва за властта и славата [на Този], който го е поставил и му е определил граници, които то не преминава.”¹⁹. С тези свои думи авторът на *Шестоднев* опровергава една от основните характеристики на езичество – да обожествява природата, слънцето, луната и други природни сили и да се прекланя пред тях. Той отстоява християнския възглед, че всички те са Божие творение и издигането им в култ е дързост и кощунство пред Твореца.

В Пето слово, когато говори за животните, Йоан посочва определени техни качества като пример за подражание. Гургулицата е пример за съпругеска вяроност: “Смята се, че гургулицата, когато ѝ умре другарят, не се привързва към никого друго, но живее така без да приема [при себе си] друг, и си мисли [само] за първия съпруг. Чуйте, вие жени, как чистотата на вдовицата при безсловесните е на по-голяма почит, отколкото

¹⁷ Йоан Екзарх. *Шестоднев...*, с. 233.

¹⁸ Пак там, с. 32.

¹⁹ Пак там, с. 146.

непристойното да се женят многократно.”²⁰. Щъркелите и грижите, които полагат за своите възрастни и болни родители, дават повод на автора да ги даде като пример за подражание с тяхната всеотдайност: “*Чуйте и вие, които сте негостоприемни и скъперници и които затваряте вратите [си] и не давате подслон на никого през зимната нощ! Грижата и закрилата за остарелите щъркели [от страна на по-младите], би била достатъчна за нашите деца, които, ако само биха пожелали да видят, повече биха обикнали баща си и майка си.*”²¹. Нравоученията на Йоан Екзарх са издържани напълно в духа на християнската нравственост. Той поучава читателите да уважават родителите си, да не бъдат скъперници и да дават подслон на странници и скитници, да бъдат верни на своя съпруг – все качества, които са високо ценени християнски добродетели. Чрез тях книжовникът се опитва да наложи нова ценностна система, която е в съответствие с новия християнски морал. Чрез тези поучения, макар и косвено, Йоан Екзарх се противопоставя на езичеството и на основните негови възгледи и ритуали, като например многоженството, което сред езичниците е обичайна практика.

В творбата на Йоан Екзарх епохата на Симеон е отразена и чрез противопоставянето християнство-еретичество. В *Петото слово* книжовникът съпоставя евреина и еретика, за да направи извода, че еретиците са по-грешни и от евреите. “*Евреинът и еретикът са все едно, [дори може да се] каже, че еретикът е по-лош от евреина. Защото евреите разпнаха видимото тяло, а те [еретиците] възстанаха срещу невидимото божество, [или], по-добре е да се каже, срещу своето спасение.*”²². Посоченият цитат показва, че по времето на Симеон сред новопокръстените българи християни са се разпространявали и еретически учения, към които младата българска православна църква също е безпощадна и непримирима.

Ярък представител на Преславската книжовна школа е Черноризец Храбър, работил най-вероятно в края на IX век. Неговото полемично произведение *За буквите*, което е обект на изследване от много медиевисти, е блестящ образец на полемическата ораторска проза. То отразява духа на епохата чрез един от нейните основни конфликти – сблъсък с триезичниците, които отричат славянските букви и книги, защото според тях те “*не са изначални и не са свети, тъй като не са създадени от Бог.*” Потребността и необходимостта да се защитава славянската писменост от “*триезичната ерес*”, показва, че по времето на Черноризец Храбър триезичната идея все още не е преодоляна и има в България своите привърженици, срещу които е насочен справедливият гняв на оратора.

Посочените примери от произведенията на старобългарските книжовници от края на IX и първата четвърт на X век налагат извода, че най-

²⁰ Пак там, с. 214-215.

²¹ Пак там, с. 213.

²² Пак там, с. 222-223.

често в тях атмосферата на Българския Златен век намира отражение с основните конфликти на епохата – езичество-християнство; еретичество-християнство; триезичници-привърженици на славянската азбука. Петър Динеков сполучливо обобщава, като има предвид целия X век: “*Всъщност анализът на старобългарската литература ни разкрива няколко големи идейно-исторически конфликта, които са раздрусали издъно средновековното българско общество и са намерили отражение – в различна степен и в различни форми – в книжовния живот.*”²³. Той посочва следните три конфликта: езическа и християнска идеология; борбата срещу византийската политическа и културна експанзия, намерила израз в идеите на триезичието; конфликтът между идейните основи на апокрифната и богомилската книжнина и тези на официалната ортодоксална книжнина. Направените констатации на базата на изнесените примери убедително доказват, че времето на Симеон, което остава в литературната история под наименованието *Златен век*, е белязано от бурни идейни, духовни и политически противоречия, които са намерили отражение в творбите на книжовниците от Охридската и Преславската книжовни школи. Част от тях са породени от необходимостта да се вземе категорично отношение към тези противоречия. *За буквите* на Храбър, творбите на Климент Охридски и на Константин Преславски, както и *Шестоднев* на Йоан Екзарх се превръщат в средство за борба на официалната българска православна църква срещу отклоненията от християнския мироглед и за отстояване на българските интереси.

THE BULGARIAN GOLDOEN AGE IN THE WORKS OF PRES LAV

Antoaneta Buyuklieva

The paper focuses on the problem of in way the air of the Golden Age is depicted in the works of the most prominent writers from the Ohrid and Preslav Literary Schools – Kliment Ohridski, Konstantin Preslavski, Yoan Exarch, Chernfrisetz Hralar. The examples taken from their works prove convincingly that all of them, in one way or another. Give an idea about the sprint of the age during which they work in their works. The main ambiguity of 9-10 C – paganism – Christianity, is reflected most vividli.

Key words: paganism, Christianity, Christian system of values. Fatal sins, pagan rites and rituaals.

²³ *Динеков П.* Основни черти на старобългарската литература – В: сп. “Литературна мисъл”, София, 1959, кн. 1. // *Динеков П.* „Литературни въпроси”, София, 1963, с. 26-65 – Цитатът е на с. 45-46/.

IV

БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ В БАЛКАНСКИ КОНТЕКСТ XII-XV ВЕК

„ЦАР СЛАВ” И ЛЕГИТИМАЦИЯТА НА БЪЛГАРСКОТО ЦАРСТВО В „СКАЗАНИЕ НА ПРОРОК ИСАЙЯ”

Цветелин Степанов (София)

Известният мотив за първия български „цар Слав” от историко-апокалиптичния апокриф „Сказание на пророк Исайя как бе възнесен от ангел до седмото небе”, който в историографията – след Йордан Иванов – трайно се именува „Български апокрифен летопис” (по-нататък в текста *БАЛ*), е бил обект на ред анализи с оглед интерпретирането на горния израз¹. Обикновено се приема, че посредством фразата „цар Слав” е фиксиран славянският етноним или т. нар. втори основен компонент в етногенезата на средновековната българска народност, в частност². Има обаче и такива изследователи, например Сергей А. Иванов, които още преди две десетилетия заявяват, че в *БАЛ* няма и следа от „общославянско самосъзнание”³. Отново същият автор твърди, че „цар Слав” е митичен образ; той не само не е познат от други и по-надеждни извори, но и годините му на управление са твърде много за реален средновековен владетел – цели 119⁴. С последното впрочем са съгласни и всички останали изследователи⁵.

Какви са основните действия, маркиращи личността на „цар Слав” в *БАЛ*? И дали те всъщност не подсказват за други възможности за интерпретация на този израз, които да са не по-малко адекватни на фона на мисленето през Средните векове и най-вече на онова, типично за тогавашните *учени люде*, в

¹ *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. Вж. и *Венедиков И.* Медното гумно на прабългарите. София, 1983; *Каймакамова М.* Историографската стойност на „Български апокрифен летопис”. – В: *Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov.* София, 2004, с. 417-441; *Каймакамова М.* Образването на българската държава в българската средновековна историопис. – В: ТАНГРА. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. София, 2006, с. 80; *Биярски И.* Сказание на Исайя пророка и формирането на политическата идеология на ранносредновековна България. София, 2011.

² *Венедиков И.* Медното гумно..., с. 44, 46; *Тъпкова-Заимова В., А. Милтенова.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996, с. 203, бел. 8; *Моллов Т.* Мит. Епос. История. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992–1092–1492). Велико Търново, 1997, с. 34, 42; *Каймакамова М.* Българска средновековна историопис. София, 1990, с. 125; *Каймакамова М.* Образването на българската държава в българската средновековна историопис..., с. 80.

³ *Иванов С. А.* К вопросу об элементах этнополитического сознания в „Болгарской апокрифической летописи”. – В: Раннефеодальные славянские государства и народности (Проблемы идеологии и культуры). София, 1991, с. 134 сл. На същото мнение е и: *Полывинный Д.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000, с. 120.

⁴ *Иванов С. А.* Болгарская общественная мысль эпохи раннего средневековья. – В: Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья. Отв. ред. Б. Н. Флоря. Москва, 2009, с. 28-29 („Говорящее имя мифического царя Слава...”; „... мифологичен, как и Слав...”).

⁵ *Моллов Т.* Цит. съч., с. 36, говори за Слав и Испор от същия извор като за „сакрални първоцаре”, подчертавайки изключителната дълготрайност на управлението им, 119 и 172 години. Последно вж. *Биярски И.* Сказание на Исайя пророка..., с. 88-89, 200-202.

частност. Накратко, в извора се казва, че този цар е поставен по Божие изволение от пророк Исая в „Карвунската земя, наречена българска”, т. е. Добруджа, тъй като последната била опразнена „от римляни и елини” сто и тридесет години преди това (в текста присъства и изразът „беше опустяла от елини преди сто и тридесет години” – б. м., Ц. С.); след това пророкът я населва с „множество люде от Дунав до морето”, като им поставя „цар от тях; името му беше цар Слав”; този цар „насели области и градове”, а хората му „няколко време... бяха езичници”; именно Слав „створи сто могили в българската земя” и поради това му било дадено име „стомогилен цар”; Слав е представен като „първия цар в българската земя”, а управлението му – като години на „изобилие от всичко”⁶.

Като всеки пръв владетел и „цар Слав” е охарактеризиран според добре познатите черти на „първия цар”: посредством идеята за изобилието, чрез поселването на неговите хора в градски пространства, които обаче не са създадени от него (за разлика от редица други български владетели, посочени като строители на градове в същия извор!), а очевидно са изоставени от старите им обитатели градски средища в т. нар. Карвунска земя; явно е, че неговите действия са моделирани според архетипни очаквания за действията на „първия цар”.

Както отдавна е отбелязано в литературата обаче, „цар Слав” е маркиран още и чрез езичеството на „неговите люде”, както и посредством „стоте могили”⁷, един контекст, който позволява да се мисли и в посока на древни архетипни представи, които не са обвързани директно с християнството или с апокалиптиката. Става дума за особеното значение на могилата/кургана на царете в древността, особено в Евразия – тя е мислена като средоточие на уредения свят, в който не властва хаосът; по презумпция тя се намира в „центъра на света” и така – според М. Елиаде и неговите последователи – стои в една плоскост със свещената планина, с царския дворец, или с храма, или пък със столицата на владетеля. Зад царските кургани/могили всъщност ясно прозира визуализацията на онова явление-и-представа, което наричаме ‘*Axis Mundi*’, „ос на света/световна ос”, която сякаш пронизва *центъра* на земята и придава вертикално измерение на трансцендентния порив на отделния човек, но и на *своя* колектив, *своята* общност. Езическото минало плюс стоте могили в този извор определено насочват към образа на „цар Слав” като изразител на „царската слава” *par*

⁶ **Иванов Й.** Цит. съч., с. 281-282; **Тъпкова-Заимова В., А. Милтенова.** Цит. съч., с. 195 (оригинален текст), 199 (новобългарски превод).

⁷ **Иванов Й.** Цит. съч., с. 282, бел. 1, където се казва, че северно от Добруджа, на р. Прут, също имало местност, именувана „стоте могили”; упоменато е сведението и у Скилица по повод на едно нахлуване на печенегите в средата на XI в., а именно, че в днешна Североизточна България е съществувала легенда за място/регион, зовано „сто могили/хълма”. Последно вж. **Георгиев П.** Стохълмието и неговите центрове. – *Palaeobulgarica/старобългаристика*, 2006, 4, с. 54-68; **Щавелев А. С.** Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. Москва, 2007, с. 151-152; **Биялски И.** Цит. съч.

*excellence*⁸, оттук на идеята за легитимност – по Божия повеля – на случилото се в опустялата от елини Карвунска земя.

Ако този изначален подход е коректен, то в пасажите относно Слав ще трябва да видим много древни *топоси* и ментални нагласи, които не са строго християнски, но са проникнали в този типичен апокалиптичен, т. е. християнски, текст. На второ място, анализът тогава ще трябва да се насочи не толкова и само към идеята за славянството, която, както обикновено се мисли, прозирала зад израза „цар Слав”, а и към други възможни послания спрямо адресата на този вид текстове. Струва ми се, че този адресат е ясен – след 1018 г. текстове от подобно естество са били четиво за учени монаси и начетени в Св. Писание хора, особено такива, които са били запознати с очакванията на Второто Христово пришествие в края на XI в. и с идеите около т. нар. последно царство/последен цар, които ще имат особена роля преди Края на времената. Следователно понятия като „(царска) слава”, „избран народ”, „избрано царство” и подобни, които изначално съдържат идеи за легитимност на властта и за „божия народ”, могат с голямо основание да се очакват в кодирана или в явна форма именно в такъв тип апокалиптични текстове, респективно в някои техни пасажи или изрази.

Преди да се опитам да защита горната теза, нека представя накратко последните интерпретации на израза „цар Слав”. Тръгвайки от идеята, че титлата (*sic*) на Слав „стомогилен цар” може да е означавала властта на последния над земите на славянските родове (100, видимо, „било условно, знаково число”), на които принадлежали тези градища или родови светилища-могили⁹, А. С. Щавелев предложи наскоро два възможни прочита на израза „цар Слав”. Според него единият е добре познатият герой-епоним, който се родеел с източнославянските Радим и Вятко, с чешкия „баща на Чех” и т. н., тъй като за славяните било твърде важно в условията първо на тюркско (*sic*), а след това на византийско господство да се запази „*историческата памет за своето общо самоназвание и за първия княз с епонимно име*”; последното той вижда – на базата на типологичното сравнение – като обща черта при източните словени и при словаците, които се оказали в близост до „иноетнично обкръжение” и това ги провокирало да съхранят своето изначално самоназвание¹⁰. Втората възможна интерпретация авторът свързва „с концепта „слава”, сочейки, че основата „-слав” е една от най-разпространените части на славянските двусъставни княжески

⁸ **Щавелев А. С.** Цит. съч., с. 152, предлага в израза „сто могили”, повторен относно „цар Слав” цели три пъти в текста на *БАЛ*, да се търси закодирана идеята за „създаване на градища или светилища” и не толкова „погребални конотации”. Същият автор смята, че „цар на сто могили” обозначава „*границите на властта на първия княз, т. е. символизируют разпространението на властта на Слав върху земите, където са се разполагали тези локуси*” (гореспоменатите градища или светилища – б. м., Ц. С.). **Георгиев П.** Цит. съч., с. 55, 60, е по-склонен да види зад стоте могили възплъщение на концепцията за „град/укрепление”, теза, която е склонен да приеме и **Билярски И.** Сказание на Исаяя пророка..., с. 48, 201.

⁹ **Щавелев А. С.** Цит. съч., с. 152.

¹⁰ Пак так, с. 152 сл.

имена и че дори е възможно тя да е съществувала „и в качеството на самостоятелно име“¹¹.

В България последно на темата за „цар Слав“ и „стоте могили“ се спря И. Билярски, който първоначално се съгласява, че зад името Слав се крие „епоним на славянското племе, представен от чисто митологична гледна точка“,¹² а след това конкретизира: „В този смисъл не бих се съгласил, че той (Слав – б. м., Ц. С.) символизира славянското начало във формирането на българската народност“ и че по-скоро „трябва да търсим значението на цар Слав не в някакво етническо конструиране, а в идеологическа позиция за идентичност на властта и нейната религиозна легитимация“. По неговите думи, в горепосочените изрази и фрагменти е ясно подчертана ролята на пророк Исаяя за поставянето на Слав за управител над Карвунската земя и по този начин се разкривала концепцията за българите (и техния първи цар в ролята му на експонент на българите) като един нов „избран народ“, все действия, зад които прозирал Божият промисъл¹³. За Билярски неизвестният български средновековен писач, автор на *БАЛ*, не е имал обаче идеята да „скрие“ зад името „(цар) Слав“ древното поселване на славяните в тази част на югоизточна Европа през VI в., а „да представи страната, народа и неговия владетел в парадигмата на библейската традиция и в този смисъл образът на цар Слав е точна стъпка именно в тази посока“¹⁴.

Не може да не се съгласим с тезата, че в този тип съчинения през Средните векове библейските архетипи и *топоси* от Стария завет са онази база, от която е тръгвал всеки християнски автор, съчинител на подобни апокалиптични текстове. Но все пак би трябвало да се види дали имаме наличие на подобни „стохълмия“ или „сто могили“ в Библията (например *Исход*) и особено в текстове, свързани с пророците Исаяя и Даниил, чиито пророчества са принципно „азбучни и пътеводни истини“ за средновековните християнски автори-апокалиптици.

Друг възможен вариант за анализ е да се тръгне от добре известния факт на издигнатата по заповед на канасубиги Омуртаг (814-831) могила (*sic*), която се намирала по *средата* (!) на неговите стар и нов *дворец*/аул на Дунав (!) и самата тя била „всеславна“ (*sic!*)¹⁵. Накрая на надписа, от който черпим току-що представената информация, присъства и пожеланието за дълголетие на владетеля Омуртаг, което, съвсем очаквано, е „сто години“. В тези пасажи от т. нар. Търновски надпис на Омуртаг ясно се вижда директната обвързаност на могилата с дворците – тя не случайно е издигната по средата между двата двора, по този начин превръщайки се самата тя в *среда* на не-

¹¹ Пак там, с. 153 и литературата в бел. 224 и 225. Срв. такива мъжки лични имена като Светослав, Мирослав, Владислав, Бржетислав и др., разпространени в славянския свят през Средните векове.

¹² **Билярски И.** Цит. съч., с. 88 сл. За епонима Слав вж. **Дуйчев И.** Одно легендарно сведение за Аспаруха. – В: **Дуйчев И.** Българско средновековие. София, 1972, с. 126.

¹³ Пак там, 200-201.

¹⁴ Пак там, с. 201 сл.

¹⁵ **Бешевлиев В.** Първобългарски надписи. София, 1992, с. 207-208, № 56.

хаотичното, подреденото „по царски, т. е. легитимно” – с оглед на трансцендентността – пространство. А работа и задължение на всеки „цар” в предмодерните времена е именно това – да *подреди* изначалния хаос и да му придаде ясни пространствени (и времеви) координати, които задължително включват идеята за „центъра” и „средата”; последната идея присъства ясно заявена, и то многократно, тъкмо в текстове с историко-апокалиптичен характер! Именно с такива и подобни актове е било маркирано *своето* пространство в редица култури на предмодерния свят, както отдавна е известно в науката. А самото обозначение в текста на надписа и на дворците на Омуртаг, и на могилата като „всеславни” подсказва тяхното осмисляне като типични ‘*Axis mundi*’- маркери и *локуси* в съзнанието на българския предхристиянски елит. Разбира се, тук не може да става дума за някакви директни влияния между информацията в тази колона и текста на *БАЛ*. По-скоро иде реч за общи мисловни нагласи и клишета, които са твърде характерни за предмодерните времена и особено за Средните векове и са нерядко откривани като реликти във фолклора.

Във връзка с интерпретацията на „цар Слав” заслужава да се спрем и на още две мнения, които взаимно се допълват и подсказват някои фини нюанси в това именуване. Те принадлежат на Тодор Моллов и на Дмитрий Польшанский. Първият автор упоменава желанието на киевския княз Светослав, опустошил България в края на царуването на св. цар Петър български, да има за „център” на своята земя българския Преславец на р. Дунав (т.нар. Малък Преславец – б. м., Ц. С.)¹⁶. От своя страна Дм. Польшанский интерпретира името на град Преслав през идиома „(въз)приемане на славата”, т.е. алузията е за място, което е подходящо за (етимологичното славянско) „преяти славу”, откъдето и такива именувания като „преславен град”, т.е. столица (=център); според него изразът „преяти славу” е пряко „*вербално изразение на идеята за translatio imperii*”¹⁷.

Последните наблюдения са твърде близо до онова равнище на послание в „цар Слав”, което ми се струва най-адекватното разчитане с оглед на идеи като тези за „избраното царство” и „избрания народ”, воден от цар, който по презумпция е Божи избраник и именно поради това още от най-дълбока древност е бил обвързан с небето, огъня и слънцето и оттук – със светлината и славата. Последната се смята за трансцендентна еманация на светлината в редица древни култури на Евразия. Откриваме я в такива понятия като древното иранско ‘*hvarēna/hvarnah/farn*’, както и в посетнешното тюркско ‘*qu*’¹⁸, а така също и в славянското „слава”, които са не

¹⁶ *Моллов Т.* Цит. съч., с. 107-108: „...в Переяславци на Дунаи, яко же то ест *середа земли моеи*” (курс. мой, Ц. С.). Приемането на „славата”, т. е. на царската власт, според тогавашната мисловност, може да стане легитимно единствено в „центъра на *своята* земя/царство”!

¹⁷ *Польшанский Д.* Цит. съч., с. 65, 79 сл.

¹⁸ *Stepanov T.* The Bulgar Title ΚΑΝΑΣΥΒΙΓΙ: Reconstructing the Notions of Divine Kingship in Bulgaria, AD 822-836. – Early Medieval Europe, Vol. 10, 2001, Nr.1, 1-19 (с цитираната литература), както и изследванията в тази насока на проф. Питър Голден.

нещо друго, а словесно кодиране на идеята за легитимна, благословена свише власт, откъдето и такива понятия като „благо” и особено „добра съдба/участ”, която се отрежда на царете именно поради посоченост/избраност свише. Не случайно последните са маркирани чрез епитети като „знаменит”, „славен” и подобни, т. е. с качества, присъщи иманентно на легитимните владетели. Оттук и визуализацията на *славата* посредством ореолите над главите на царете (най-добре видимо в източното православие), а също и в тези над главите на светите персонажи в християнството, а и в будизма.

Особено внимание заслужава и специфичния израз „цар на име Гаган”, срещащ се в същия този текст на Исайевото пророчество¹⁹. Отдавна този владетел е идентифициран като Петър Делян, водача на българското въстание срещу ромеите през 1040/41 г. Тук виждаме дублиране на титлата, т. е. той е и „каган”, и „цар”, един вид своеобразна двойна легитимация²⁰. Сравнението с израза „цар Слав” е просто задължително, още повече на фона на факта, че споменатите фрази се откриват в един и същ писмен паметник. Последното е отново своеобразно дублиране, защото царят има *слава* по презумпция! Дали това пък не е художествен похват на писача на *БАЛ* – удвоявайки имената-и-титлите, да придава двойна легитимация на властта и така да очаква посланието му да придобие по-голяма тежест? Ако последното е вярно, то вероятно в тези и в подобни тям изрази имаме различни напластявания, послания и смислови нюанси, които очакват своето възможно най-адекватно разчитане. И още нещо. Тъй като апокалиптичните текстове са компилирани най-често от обикновени монаси от регионални средища на духовността и книжовността, а не от начетени и високоучени богослови, работещи в столичните центрове, то в тях ще откриваме нерядко не само мотиви и алюзии, почерпени от Св. Писание, но и „ревитализация” на стари мисловни матрици (т. нар. фолклорни реликти). Такива средища обикновено не работят по „царска поръчка”. Последното важи с особена сила за апокалиптичните текстове в българските предели от епохата на византийското владичество. Ето защо в някои случаи с тези текстове ще е доста трудно детайлното разграничение на това къде започва и къде приключва придържането (от страна на анонимните писачи) към архетипните есхатологични текстове и пасажии/*топоси* от Библията и къде неизвестните автори несъзнателно „съживяват” древни представи, имащи най-често корените си в различните евро-азиатски митологични матрици.

¹⁹ *Тъпкова-Заимова В., А. Милтенова.* Цит. съч., с. 198 (старобългарски оригинал), с. 202 (новобългарски превод).

²⁰ *Степанов Ц.* България между 822 г. и края на XI в.: „разбуждането” на един традиционен образ. – В: *Mediaevalia Christiana: Власт – Образ – Въобразяване.* Съст. и научна ред. Г. Казаков и Ц. Степанов. София, 2005, с. 182-199; *Stepanov T.* From ‘Steppe’ to Christian. Empire, and Back: Bulgaria between 800 and 1100: – In: F. Curta (ed.), [with the assistance of Roman K. Kovalev]. *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans.* Leiden–Boston: “Brill”, 2008, p. 363-377.

**‘TZAR SLAV’ AND THE LEGITIMIZATION OF THE BULGARIAN
TZARDOM IN “SKAZANIE OF THE PROPHET ISAIAH”**

Tsvetelin Stepanov

This brief text dedicated to the 60th birthday of Prof. Dr. Sc. Christo Trendafilov aims at clarifying some nuances hidden in the phrase ‘tzar Slav’ from the well-known apocalyptic text dated from the end of the 11th century and called ‘*Skazanie* of the prophet Isaiah’ (also known as ‘Bulgarian Apocryphal Chronicle’). It seems that being the first among the ‘tzars’ in Bulgarian lands, and elected by the prophet Isaiah at that, in the name of this ‘tzar Slav’ there are at least two levels of hidden meanings that might be interpreted by the scholars. The first one is the well-known (ethnic) name of the southern Slav tribes who became one of the main ingredients of the Medieval Bulgarian people after AD 681. The second one appears to be linked with notions such as ‘fate’, ‘good chance’ and alike, which had been known from a long time in Eurasia (cf. Iranian ‘hvarena’/‘hvarnah’/‘farn’, Old-Turkic ‘qut’, or Slavonic ‘slava’). Also, the aforementioned phrase stays very close to another phrase which is known by that same text of ‘*Skazanie* of the prophet Isaiah’, namely ‘tzar by the name Gagan’, i.e. ‘tzar khagan’. It seems then that in both of these cases the unknown scribe of the ‘*Skazanie*’ doubled, on purpose, the term ‘tzar’=‘emperor’ with different titles (‘slava’ and ‘khagan’, respectively) thus giving more credibility to the Slavonic title ‘tzar’. In my opinion, the phrase ‘tzar Slav’ presents a linguistic approach operating at the levels of both semantics and political-and-eschatological meanings that might be interpreted in the frameworks of the well-known Medieval notions such as ‘God-elected ruler’, ‘God-chosen people’, and alike.

СЛУЖБАТА НА ПРЕПОДОБНАТА ФИЛОТЕЯ ТЕМНИШКА КАТО ОТРАЖЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ДУХОВНОСТ ПРЕЗ XIII ВЕК

Александър Наумов (Краков и Венеция)

Образът на преподобна Филотея ни е познат преди всичко от нейното *Житие*, създадено от патриарх Евтимий, а също така от *Похвалното слово* за нея, написано от Йоасаф, митрополит Бдински. Приема се, че Филотея се смятала за покровителка на Търново, а после и на Видин. Предполага се също, че св. Евтимий произнесъл своето Житие „*пред монахините в някакъв търновски девически манастир, най-вероятно в манастира „Св. Богородица Темнишка“*, където се пазели мощите на преподобната“¹, а митр. Йоасаф написал своята творба за първото честване на светицата във Видин на 28 май 1395 г.².

Филотея и в двете творби от последната четвърт на 14 в. е представена като девица, която е принудена да сключи брак, но иска да запази девствеността си. В повествователния план е използван разказът за Амун и неговата съпруга³, чиято история става поведенческа парадигма за Филотея и нейния съпруг Константин. Разликата е в това, че докато в историята от *Лавсаика* инициативата принадлежи на мъжа, който за да убеди неписмената булка, ѝ прочел *словата на апостола и Спасителя, запознал я с цялото съдържание на книжката* (която е взел със себе си в брачната стая) *и така ѝ обяснил това писание върху девствената чистота*; то в случая с Филотея и Константин инициативата изцяло поема жената.

Румънски вариант на култа⁴

След пренасянето мощите ѝ в края на 14 или в началото на 15 век в Куртя де Арджеш в Мунтения⁵ (може би през Сърбия), на влашка почва се

¹ Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (=СЛЕР). Велико Търново, 2003, с. 189 (К. Иванова); *Kalužniacki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393), mit einem Nachwort von D. Kenanov. Велико Търново, 2010³, с. 142-155. Патриарх Евтимий споменава „Филотея пустинножителница“ и в 13. глава на *Похвалното слово за Йоан Полиотски*, *Kalužniacki E.*, с. 221.

² Пълното ѝ заглавие е: „Похвално слово и отчасти чудесата и животът на нашата преподобна и триблаженна майка Филотея“, СЛЕР, с. 234-235 (Д. Петканова).

³ *Преподобни Паладий*, епископ Скитеполски (Еленополски). Лавсаик или Животопис на светите отци. 8, София, в превод на еп. Партений Левкийски: <<http://www.pravoslavieto.com/books/lavsai.htm>>. Вж. и *Clarck E.* The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor of the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis. – Church History. Studies in Christianity and Culture, 77, 2008, №. 1, p. 1-25.

⁴ <<http://www.crestinortodox.ro/acadistul/acadistul-sfintei-filofteia-67131.html>>;

<<http://religieortodoxa.wordpress.com/2007/12/07/sfanta-mucenita-filofteia-o-sfanta-de-numai-12-ani/>>; <<http://www.sfant.ro/sfinti-romani/sfanta-mucenita-filoteia-de-la-curtea-de-arges-2.html>> .

⁵ В прочутата приписка в Ловчанския сборник, който е от края на XV век, при изброяването на Евтимиеви творби, Филотея вече е назована Аргишка: *Христова Б., Д. Караджова, Е. Узнова.* Бележки на българските книжовници X-XVIII век. Том 1: X-XV век. София 2003, № 153, с. 86,

ражда и до днес се развива една нова традиция, която от гръцката отшелница, чиито мощи са пренесени от Калоян в България, прави млада местна българо-румънска мъченица, убита от баща си някъде през 1218 година⁶. В Куртя де Арджеш мощите са поместени в храма, посветен на светителя Николай, който при Мирча Стари става Влашката съборна църква, света Филотея влиза в кръга на неговото честване, като датата на нейното празненство се определя не на 28 май, каквито данни намираме в старите български и сръбски богослужбени текстове, а на 7 декември, заедно с Амвросий Медиолански. Румънците казват, че празникът на Филотея е попразднество („поитра“) на Никулден.

Според тази традиция, Филотея била родена в околностите на Търново около 1206 година, баща ѝ бил българин, майка ѝ влахиня. След смъртта на благочествата си майка, Филотея продължила да води набожен живот, ходела на църква, молела се, раздавала милостиня, с което дразнела машехата си (Ферисита). Когато станала на 12 годишна възраст, веднъж тя раздала на сирачета храната, предназначена за бащата, работил на нива, и той изпаднал в ярост и отрязал с брадва краката ѝ, вследствие на което тя скоро издъхнала, а бащата оплаквал тялото ѝ с цитат от Мат. 10,21: *Брат ще предаде брата на смърт и баща - чедо; чедо ще се надигнат срещу родители и ще ги убият*. Извиканият търновски архиепископ (още Василий?) искал да я пренесе в съборната църква, но не могли да повдигнат тялото. Тогава той започнал да изброява разни църкви и манастири на юг и на север от Дунава, и при името на Куртя де Арджеш тялото станало леко. Архиепископът известил войводата (легендарния Раду Негру, основател на Влашката държава, от края на века, отъждествян с Токомерий, Басараб I, Раду I, възможно — събирателен образ), и на Дунава търновци предали тялото на румънския митрополит (първият известен угро-влашки митрополит е едва от 1355 г.!), който го положил в столичния град Арджеш. Няма да се спирам тук на легендарния пласт на разказа с по-късните добавки, специално за майстора Манола. Важно е, че в народа светицата се свързва не само със свети Никола, но и с пророк Илия, ставайки обект за моления срещу суша, споменава се също в молитви против разни язви и болки, възприема се като покровителка на животните, на малките деца, преди всичко сирачетата и вдовиците. Официално Румънската Православна Църква е признала Филотея Арджешка за общоцърковна светица на 28 февруари 1950 г. В нейна чест е съставена нова служба и акатист, който се пее много често пред мощите. Под влияние на румънската традиция Българската църква прославя празника на Филотея Търновска също на 7 декември и тази дата се сочи като дата на смъртта на светицата. Интересно е в този вариант, че се прилага концепцията за силна държавно-църковна връзка между българските и румънските (влашките) земи,

превод: с. 133-134, коментар: с. 193-194, снимки: с. 247-248 (таб. XLVII аб).

⁶ Тази традиция е познавал арх. Сергей, но с дата 1060 г., вж. *Арх. Сергей* (Спасский). Полный месяцеслов Востока, Т. 2: Святой Восток. Часть первая, Москва 1997³, с. 378: Филофеи, дѣвы и муч. аргишской. Пострадала въ Валахиі отъ отца въ 1060 г. Валах[ский часословъ 1803 г.].

че се говори за търновски архиепископ и че не се споменава български владетел, а с легендарния влашки войвода контактува владиката. Макар и легендарни и фолклорни, тези житийни разкази трябва да се проучат внимателно, понеже сигурно съдържат интересни спомени за исторически събития. Престъплението пък, извършено от бащата, от една страна допълва серия агиографични епизоди за раннохристиянски дъщери-мъченици (като великомъченица Варвара), от друга страна слага началото на балканска група жития с мотив убийства на най-близките членове на семейството като знак за апокалиптични времена. За това ни говори парафразата на Господните думи, записани от Матей. Те могат да се интерпретират в контекста на северните „семейни“ славянски мъчения на Борис, Глеб, Людмила и Вацлав⁷.

Български вариант

В този контекст първоначалната служба от 13 в. (създадена най-вероятно не по-рано от 1235 и не по-късно от 70-80 години на века)⁸ представлява свидетелство за много елементарен култ, сведен до „преодоляване на женското греховно начало и достигане съвършенството, разбирано като сливане с Бога и свързано (...) със символиката на евангелските *мъдри девизи*“⁹. Женската тема за тогава би представлявала „определена новост в българската литература“ а това е бил „първият женски култ в България“, пораждащ нови текстове, които „липсват в предходната традиция“¹⁰.

Но все пак българският книжовник и богомolec през онова време е бил запознат с много женски богослужебни култове. Не говорим в момента за самата Пресвета Богородица, нито за владетелските женски култове – най-познатият е този на царица Елена; рано се създава и прониква на Балканите и култът на света Олга; но те са градени по особен принцип и са малко.

Богослужебната година е предлагала помени на относително многобройната група раннохристиянски девизи мъченици: първомъченица

⁷ Naumow A. „Nieprzyjaciómi człowieka są domownicy jego”. Kult św. Wacława w najdawniejszej tradycji cerkiewnosłowiańskiej. // *Amoenitates vel lepores philologiae* (Venceslao Durano vulgo Twardzik dicto septuagenario tota philologorum turba gratulans dedicat), red. R. Laskowski i R. Mazurkiewicz, Lexis: Kraków, 2007, с. 428-434.

⁸ Службата бе открита от Стефан Кожухаров през 1976 г. и днес е позната в три преписа: Одеса (№ 5, л. 105а-108б), празничен миней за април-август, от 2. пол. на 13 век, донесен от Григорович от Агон - съкратена редакция; Цетинье 33, л. 98а-104б, втората половина на 14 в., миней за м. май, български правопис - пълен текст; НБКМ 154, л. 219а-225б, 16 в., миней за април-май, ресавски правопис - пълен текст; **Кожухаров С.** Новооткрита служба от XIII в., посветена на св. Филотея Темнишка. // **Кожухаров С.** Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. София, 2004, с. 97-101 (изследване), с. 101-104 (одески препис), с. 105-108 (софийски препис). Третият (цетински) препис е намерен и издаден от **Иванова К.** Български ръкописи и литературни творби от XIII и XIV век в сбирката на Цетинския манастир. – В: Търновска книжовна школа. Т. 4. София, 1985, с. 48-49 (изследване), с. 59-63 (служба).

⁹ **Иванова К.** СЛЕР, с. 189.

¹⁰ История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 525-527 (А. Ангушева); с. 451, 547 (М. Йовчева).

Текла, Перпетуа, Феврония, Екатерина, Варвара, Лукия, Анастасия, Агатия, Иулиания... Тук влизат и дечица като Вяра, Надежда и Любов. В богослужебните текстове, служби и жития, се описва техният страдалчески подвиг, подчертава се ролята на девическата чистота и се отъждествява опазването на девствеността със запазването на православната вяра.

Втората група представят светици, които са разкаяни блудници: Мария Магдалина, Пелагия Палестинска, Мария Египетска, Таисия Тиваидска, Зоя, Евдокия и др.

Третата група са ранните преподобнически култове, отчасти свързани и с организирането на манастири. Тук най-важен за нас може да бъде култът на преп. Макрина, сестрата на светите Василий, Григорий и Петър. Нейният годеник починал малко преди тя да се омъжи за него. *„Макрина нежно го обичала и неговата смърт била тежък удар за нея. В голямата си скръб тя решила да не се омъжва за друг и да остане до края на живота си девица. Нейните родители по-късно често я убеждавали да си избере съпруг. Тя им казвала: „Аз желая да остана вярна на годеника си, защото при надеждата за възкресение не го считам умрял, но жив у Бога и като че ли заминал в далечна страна, гдето пак ще се видя с него”*¹¹. Тъгата, болката от загубата на най-близките може да води и до смърт, както е случаят с майката на трите малки мъченици - София, или с ожалостената след убийството на Адриан вдовица Наталия... Има и група жени – светици, които се подвизават преструвайки се на мъже, пустиножителки без монашески постриг, вдовици – отшелнички и монахини...

В повечето случаи се развиват идеите за Христовото невестинство и безпределна богоотдаденост, опираща се на Авраамовото и Богородичното пълно доверие на Бога, тези прекрасни отговори: *Се азъ!* и *Азъ есмь раба Господня, буди мене по глаголу Твоему!*

На този фон появилият се в Калояновата епоха култ на преп. Филотея представлява нов образ, приготвяйки почвата и на общобалканския култ на преп. Параскева. Никоя от известните по-рано подвижнички не е била като нея обикновена „отроковица“, станала светица само с аскетичен подвиг. При това светицата е свързана с Търново вече като такава, т. е. нейният земен живот не е протекъл тук, тя *дошла* в България именно като прославена вече преподобна, като оформен, статичен, завършен лик на обитател на вечното царство: *„отъ въстока въсиявши яко и звезда свѣтлая“*, отваряйки нов раздел с извършените нови чудеса – физически и психически оздравления и др. В Службата се говори, че тя е осветена и „чистая“ „краснаа отъ утробы“, свята „изъ млада“, „отъ юности“. Разбира се, че мотивът на мъдрата дева, на невеста (годеница) Христова с горящ светилник е много важен, но не бива да се абсолютизира, както се прави под влиянието на Евтимиевата конструкция. Службата прокарва много други интересни идеи. Изключително важна е позицията на временното спрямо вечното. На няколко места се говори, както

¹¹ <http://www.pravoslavieto.com/life/07.19_sv_Makrina.htm>.

и в общия канон за преподобна жена, че тя отхвърлила „сладка и красна мира“, плюейки на земното (**всѣ** поплъвала еси – III. 2), с което победила дявола - „миродръжца врага“, причината на злото в света. Тази борба се води с помощта на Бога, който дарява на девата благодат и сила. Филотея се включва в процеса на борбата с грехопадението. Пресветата Богородица „едина въ женахъ благословена“ е сложила началото на спасението от падението на Ева, Филотея застава зад Боготроковицата да покаже, че Христос не е сам в борбата срещу „другаго фараона“. Затова тя не е само „женская похвала“, но се присъединява „къ ликомъ избраннымъ“, и представя за нас три категории на божии съратници – девственници, постници и преподобни, и на трите бидейки венец и украса, а освен това, или преди всичко, е „вѣрнымъ спасение“. С ревностното изпълняване на Божиите заповеди тя „съкрушила“ „вся вражия сѣти“. Ще обърна внимание на втория тропар от шестата песен, където се противопоставя избраната от преподобната божествена „мъдрость пачеумная“ на дяволското мъдруване, което води към злобата.

В анализите, пак под влиянието на патриарх Евтимий, е преувеличено значението на мотивиката от *Песен на песните*, тъй като образът на Жениха е предимно евангелски, но несъмнено *Службата* използва и *Песен на песните*, макар и не непосредствено, тъй като единственият цитат от тази книга е взет заедно с тропара на деветата песен от общия канон. От псалмите идват две важни уподобления – символи: „орель въздушный“ и „грълица“ (гургулица, гълъбица). Трябва да имаме предвид, че не е достатъчно да определим откъде идват отделните образи, но трябва да видим и тяхната литургическа функция и употреба в по-ранната литература. Оказва се, че за нашата служба имат значение и такива текстове като *Великият канон на Андрей Критски*, текстовете, посветени на Йоан Кръстител, пророк Илия, а даже Василий Велики, да не говорим вече за Великия Вторник и за общата служба за преподобна/преподобни и конкретните произведения, посветени на жени, преди всичко за Мария Египетска. Такива комплексни текстови изследвания тепърва ни предстоят.

В края на 12 и през 13 век в европейската култура, политика и духовност, и на Изток и на Запад, се засилва присъствието на жени и женска святост. Тя е свързана най-вече с отказ от плътското, със запазване на девическата невинност, или с правените в определен момент от семейния живот или след смъртта на съпруга обети за запазване на чистотата до края до живота.

Така например великият сръбски жупан Стефан Неманя и жена му венецианката Ана през 1196 г. се замонашават, той приема монашеското име Симеон, а тя Анастасия. Такива решения в православната култура са доста чести.

Практиката става много по-честа с идването на францисканската духовност, специално във владетелските среди в Унгария, Полша и в Германия. Повечето принцеси и кралици са имали поне малко руска, гръцка и френска кръв, а периодът понякога се нарича „францисканска пролет“. Да спомена тук само няколко имена.

Хедвига (Ягвига) от Силезия (1174/80-1243). Възпитана в бенедектински манастир близо до Бюрцбург при сестра си, на 12-годишна възраст се омъжва за Хенрик Брадати, княз на Вроцлав и Великополша, от когото има 7 деца. След 19 години брак благочестивите съпрузи дават обет за чистота. Тя е основателка на редица болници, приюти, ктиторка на манастири. Канонизирана е четвърт век след смъртта си.

Елисавета Унгарска (1207-31) е дъщеря на Андрей III Арпад и Гертруда, сестра на св. Ядвига. Сгодена като малка (на 4 годинки) за ландграф Людовик от Тюрингия, живее при него във Вартбург до 14-годишна възраст. Родила 3 деца, овдовява на 20 години и става духовно чедо на прочутия садистичен монах и инквизитор Конрад от Марбург, който ѝ забранява контакт с децата, бие я с тояга, измъчва я до смърт, тъй като вярва, че само страданието води към спасението. Тя е една от първите францискански терциарки, помагала на бедните и болните, провъзгласена за светица почти веднага след смъртта си – 1235 г., покровителка на Ордена на елизабетинките.

Саломеа (1211/2-1268), дъщеря на краковския княз Лешек Бяли и на руската княгиня Гримислава (дъщеря на Ингвар Ярославич, княз луцки). Саломеа била сгодена като 3 – или 6-годишно дете за унгарския княз Коломан, брат на св. Елисавета Унгарска, а след сключването на брака си те решили да не го консумират и дали обет за полова чистота, ставайки членове на Третия францискански орден. След смъртта на съпруга си (1241) Саломеа се завръща в Полша, занимава се с благоденяния, приема монашество и заедно с брат си Болеслав (Срамежливия) става ктитор на манастир, няколко болници и на град Скала.

Кинга (Кунегунда) (1234-1292), е дъщеря на унгарския крал Бела IV и византийската принцеса Мария Ласкарина, внучка на св. Елисавета, правнучка на св. Ядвига, сестра на св. Маргарита Унгарска (1242-1271, доминиканка, мистичка, стигматичка), блажената Йоланда Полска (1244-1298, кларисинка) и руската княгиня Констанца (+1288). Кинга убеждава съпруга си, калския княз Болеслав (наричан Срамежливия) и брат на Саломеа, да не съжителстват плътски в течение на една година след брака си. След няколко такива едногодишни обета те дават и вечен обет за чистота; тя скоро става и францисканска терциарка. Изключително обичана и почитана светица, покровителка не само на солници, но и изобщо на Полша и Литва.

Определена културна общност се създава именно благодарение на разнообразните контакти между владетелските родове, където голямо значение играе политическата ситуация¹². Да погледнем напр. как изглежда положението при второто поколение Неманичи. На първите двама майката е гъркиня, на Радослав и съпругата Ана е гъркиня¹³, Владислав се жени за дъщерята на Иван Асен Втори - Белослава, на Урош Първи майката е от Венеция, а съпругата е французойка от Неапол, нейният син Драгутин е женен за унгарка, а Милутин

¹² *Ласкарис М.* Византијске принцезе у средовековној Србији. Прилог историји византискокрспских односа од краја XII до средине XV века. Београд, 1926.

¹³ Ана впрочем изневерила на краља и тръгнала с един западен капитан!

има четири жени, всяка една от различна народност...

Заслужава внимание описаният от Георги Пахимер¹⁴ сблъсък между византийската и сръбската култура при едно официално посещение на сръбския двор от страна на висока византийска делегация. Сърбите не разбират за какво са им на византийците евнусите, византийците пък не могат да разберат защо сръбските принцеси (в това число и чуждеродни снахи) са толкова скромно облечени, домакинстват и предат заедно с други прости жени.

Тази атмосфера още не присъства в анализирания служба от XIII-ия век и в по-късните ѝ по-разгърнати два преписа (от XIV и от XVI век), но един век по-късно тя е вече характерна при патриарх Евтимий. Неговият образ на Филотея е по-близък до общоевропейските представи за брака и морала, на които най-силен отпечатък са сложили францисканците¹⁵. Но през XIII век православната духовност на Балканите е по-традиционна, тя живее с първоначалните дихотомии между доброто и злото, между вечното и временното, земното и небесното, с лек привкус на дуализма, но вече прехвърля границите между мъжкото и женското.

THE SERVICE OF FILOTEYA TEMNISHKA AS A REFLECTION OF ORTHODOX SPIRITUALITY DURING THE XIII CENTURY

Alexander Naumov

This article describes both historically and theoretically the versions of the Slavonic *Service of the Venerable Filoteya Temishka*. They appear in relation to the moving of the relics of the saint in different orthodox countries. The article also presents the paradigm of the type women-saints and the strengthening of the cult towards them both in the East and on the West. The Franciscan clergy has played a prominent role in the formation and development of the aforementioned cult.

¹⁴ Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Paleologis libri tredecim. Ed. **Bekker I.** I-II, Bonnae, 1835, тук I, p. 350-355.

¹⁵ За ролята на францисканците в българската култура вж. **Stantchev K.** I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. - In: I francescani nella storia dei popoli balcanici (nell'8° centenario della fondazione dell'Ordine), a cura di V. Nosilia e M. Scarpa, Archetipolibri: Venezia, 2009, p. 135-186, тук: p. 135-143.

СВИНЕПАСЪТ ЦАР ИВАЙЛО – ИДЕНТИЧНОСТ НА ХАРИЗМАТА И ИСТОРИЧЕСКАТА СЪДБА

Страшимир Цанов (Шумен)

Историята е научно институционализираното знание за миналото на дадена общност, което се променя във времето в зависимост от спецификата на историографските дискурси. Няма константно историческо знание, защото то се създава от различни историци, които извличат от него различни значения. Както пише А. Данто *“историческото значение зависи от неисторическото значение, а последното в значителна степен се определя от конкретните нагласи и интереси на историка”*¹. А те никога не съвпадат напълно, даже у историци от един и същ научен кръг. Естествено някои факти от миналото се интерпретират по-противоречиво от други. Всяко историческо събитие по презумпция е неповторимо, но то поражда аналогии с други събития. Колкото по-малко са възможностите за аналогии, толкова по-висока е вероятността тълкуванията да са много различни, а понякога и радикално опониращи си.

Обект на настоящия текст е историческа личност, особено подходяща за фрапиращо отличаващи се интерпретации – свинепасът цар Ивайло. Предположенията за аристократичния произход на Ивайло не могат да преодолеят съпротивата на историческите извори и затова няма да се спираме на тях². Трябва да приемем, че Ивайло действително е бил свинепас или, както предполага една хипотеза на Йордан Андреев, подкрепяна и от Пламен Павлов, бунтарят и бъдещ цар най-вероятно е произлизал не от средите на

¹ Данто А. Аналитическая философия истории. Москва, 2002, с. 40.

² Димитров Б. 12 мита в българската история. - [http:// scribd.com/doc/4629054-12-45](http://scribd.com/doc/4629054-12-45). Ще цитираме един пасаж от текста на Б. Димитров: *„Кой е бил наистина Ивайло? Селянин-свинепас или областен управител на Овеч (Провадия), както твърди народна песен, записана преди две десетилетия от етнографска експедиция на Великотърновския университет? Народните песни се смятат, и то с основание, от историците за крайно несигурен исторически източник. И все пак — трудно е да се повярва, че един селянин, събрал въоръжен отряд от необучени хора, може да спечели десетки сражения с най-добрите армии на епохата — татарската и византийската. Една-две битки по щастлива случайност може, но десетки — не. Военното изкуство си е военно изкуство и в онази епоха се предава от баща на син и от син на внук и се владее само от военно съсловие, което всъщност е и аристокрацията на страната. Не бива да се забравя, че към Ивайло още в първите седмици на действията му се присъединява и цялата провинциална аристокрация на страната (по-късно и столицната), а това е трудно мислимо за обичаите и нравите на епохата, ако Ивайло не е бил един от тях. Така че, макар и несигурни, сведенията, че Ивайло е областен управител на Овеч (Провадия), трябва да се приемат като работна хипотеза до откриването на нови източници, които да я опровергаят или потвърдят.”* Б. Димитров сам признава, че народните песни не са надеждни исторически източници. Факт е, че и записаната песен е със съмнителен статут на автентичност. Но най-важното, което ни кара да не приемем цитираната по-горе хипотеза, е, че тя напълно пренебрегва ролята на харизмата в историята. Харизматичната личност затова е харизматична, защото може да постигне алогични неща. Няма логика, по която можем да обявим сведенията на Пахимер за простонародния произход на Ивайло за недостоверни. Следователно трябва да ги приемем.

"обикновените" селяни, независимо дали те са "свободни", парици, отроци и т. н., а от военнизираните жители на Източна Стара планина, които са се занимавали със скотовъдство³, т. е., колкото и да звучи необичайно – войн свинепас. Тази хипотеза е твърде логична и обяснява боеспособността на Ивайловата дружина, проявена блестящо още в първите сражения с татарите. Ако я приемем, възниква въпросът за идентичността на Ивайло във възприятието на поддръжници и врагове. С оглед на социалната си позиция той е едновременно и свинепас и войник. Логично е враговете да го идентифицират с непрестижния знак на битовото, т. е. като свинепас. За своите последователи Ивайло е войн, но не в обикновения, да го наречем професионален смисъл на думата, т. е. войник, а в един легендарно героичен и сакрален смисъл, войн на доброто, призван да отстрани злото в държавата (лошото управление) и злото за държавата (татарските нашествия).

Присъствието на Ивайло в историята на средновековна България (и средновековна Европа) е феномен. Човек от социалните низини успява да стане цар! Всъщност не това е уникално. Уникален за Европейското Средновековие е начинът, по който човекът с прякор Бърдоква достига до короната. Факт е, че „*във Второто българско царство, както и във Византия, социалният произход няма толкова решаващо значение, както е било в повечето средновековни западни държави, в тогавашна Русия и т. н. Съществуващата относително висока социална подвижност е позволявала на хора от низините да достигат до високи постове, включително понякога до царската (императорската) корона. Редица византийски василевси (Маркиан, Юстин I, Юстиниан Велики, Василий I Македонец, Михаил Пафлагон и др.) са произхождали именно от низините*”⁴. Но има огромна разлика между всички приведени примери и случая с Ивайло. Всички византийски императори, излезли от престолюдието, **се вписват** в обществената система, издигат се благодарение на това, че **се съобразяват** с нейните правила и използват както личните си качества, така и симпатиите на висшестоящите. Ивайло не се съобразява със системата, не се изкачва по йерархичните стъпала на държавата – той **пренебрегва и преодолява системата и нейните йерархични закони** (естествено, това не е намек за „антифеодален характер” на дейността му – марксистическа теза, която няма да коментираме, заради нейната вопиюща несериозност). Огромна е разликата в пътя до престола на коняря Василий (впоследствие император Василий I Македонец) и на свинепаса Ивайло. Конярят Василий е харесан от император Михаил III, става негов любимец, получава титлата кесар, след което организира заговор, убива благодетеля си и заема мястото му. Свинепасът

³ *Андреев Й.* Въстанието на Ивайло – изследвания и проблеми. – В: Трудове на Великотърновски университет. Т. XVII. Кн. 3, Велико Търново, 1979-1980; *Павлов П.* Ивайло – „смелото сърце” на средновековна България. // Електронно списание LiterNet, 01. 06. 2010, № 6 (127) – http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/ivajlo.htm.

⁴ *Павлов П.* Бунтари и авантюристи в средновековна България. - http://www.liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/syratnici.htm.

Ивайло се „молил на Бога навсякъде”, „често говорел едни и същи неща на другите селяни и свинепаси, разказвал им за някакви явявания на светии, които го подбуждали към бунт и към управление на народа”⁵. Василий е **направен** василевс благодарение на „социалната подвижност” на византийското общество, в което личните симпатии на властимащите могат да дадат власт на притежаващите определени способности хора от социалните низини. Ивайло **става** цар благодарение на удивителната си харизма и на склонността (а защо не и способността) на българското общество от 13 век да повярва в нея. Харизма е ключова дума за разбирането на феномена Ивайло. Думата има широк спектър от значения. Използваме я в терминологичния смисъл на Макс Вебер: „...*качество на личност, признавано за необичайно, благодарение на което тя се оценява като надарена със свръхестествени, свръчовешки или, най-малко, специфични особени сили и свойства, недостъпни за другите хора. Харизматичната личност се възприема като изпратена от Бог или като образец*”⁶. Всяка голяма историческа личност е харизматична, но коефициентът на харизматичност на Ивайло е особено висок. Всеки цар и болярин е „прибавял” личната си харизма (ако въобще я притежавал) към династично и аристократично унаследената харизма (не личната, а тази на своята социална позиция, т. е. харизма не в основния смисъл на думата). Ивайло е разчитал само на личната си харизма и тя го издига от лишената от престижност социална позиция на свинепас до цар на българската държава.

Интересен е въпросът, как е възможно аристокрацията на България да приеме за свой водач и впоследствие цар един свинепас. Безспорно това е „*трудно мислимо за обичаите и нравите на епохата*”⁷. Но не е невероятно с оглед на менталността на средновековните хора. Първо, социалната мобилност на българското общество през 13 век е по-висока от тази в западноевропейските страни. И второ, което е много важно, Ивайло явно е притежавал изключителна харизма. Той е вярвал, че Бог го е предопределил да управлява с чест и слава българската държава. **Същността на харизматичното въздействие е в това, че масите следват харизматичната личност заради самата нея, а не заради нейните институционални атрибути.** Харизматичният водач сам по себе си е институция – метаинституция, защото, антиинституционална по произход, харизмата съдържа в себе си тенденцията да се легитимира като метаинституция. Няма спор, че феодалното общество е строго йерархично и неговата структурираност е религиозно санкционирана – царят е Божий помазаник. Но над имащата Божието покровителство власт на царете и болярите стои сам Бог и ако общността (включваща както простолудията, така и аристокрацията) повярва, че Божието благоволение е върху представител на социалните низини,

⁵ Цитатите от хрониките на Георги Пахимер и Никифор Григора са по приложението към: **Петров П.** Въстанието на Ивайло. София, 1968.

⁶ **Вебер М.** Социология на господството. Социология на религията. София, 1992, с. 85.

⁷ **Димитров Б.** 12 мита в българската история. - [http:// scribd.com/doc/4629054-12-45](http://scribd.com/doc/4629054-12-45).

тя може да го следва с абсолютна всеотдайност⁸. Ивайло влиза в Историята като дълбоко религиозен човек, който вярва, че Бог го е предопределил да спаси страната си от татарите и да стане цар. Отбелязвайки религиозността на Бърдоква Георги Пахимер подчертава недоумението си от нейната наличност: „...насочил вниманието си към себе си и се молил на Бога навсякъде. Откъде той би знаел божествените слова наизуст, когато бил прост и живеел постоянно сред полята, както и сред пасаните от него свине?”⁹. Смятам за основателно предположението на Пламен Павлов, че думите на Пахимер за скромния начин на живот на Ивайло („хранейки се само с хляб и диви зеленчуци, той живеел скромно и бедно”) може да не са свидетелство за материална бедност, а за тип отшелнически начин на живот, присъщ на дълбоко религиозните хора⁹.

Пътят от личната убеденост в Божествена предопределеност до убеждаването на Другите е огромен – както разстоянието между лудостта и гениалността, въпреки „крилатата фраза”, която почти ги изравнява. Самата харизма на Ивайло не може да бъде реконструирана, защото не е засвидетелствана от историческите извори. Друг е въпросът, дали автентични свидетелства за нея, както и за всяка харизма с религиозен характер, са възможни (иррационалният характер на харизмата като че ли ги изключва). Засвидетелствани са обаче резултатите от нейното въздействие, а те я определят като свръхмощна, като феномен в една предполагаема История на харизмата.

Византийските хронисти и поетът Мануил Фил презират Ивайло заради неговия произход. За тях той е измамник („уж че му бил даден от Бога знак като на бъдещ управител”) и човек, впуснал се „в дела далеч по-големи от неговите възможности”. Врх на презрителното им отношение е фактът, че те не го назовават със собственото му име. Но въпреки всичко не могат да скрият удивлението от магическото въздействие, което Ивайло оказва на съвременниците си. Показателен е феноменът „Лъжеивайловци”, който се появява след неговата смърт във Византия.

Най-категорично магнетичното въздействие, което личността, а впоследствие и името на Ивайло, оказват на масите се изразява с думите на Пахимер, че „областите се присъединявали към него и напълно били убедени, че ще бъдат добре под негова власт”.

Любопитно е едно сравнение между харизматичната идентичност на българския свинепас цар и френското селско момиче, героиня от Стогодишната война, Жана д'Арк. По повод втората Вазова драма, посветена на Ивайло („Престолът”), такова сравнение прави Ив. Шишманов. На 6 септември 1921 г. (16 дни преди кончината на народния поет) той му пише от Фрайбург писмо, в което е направен обстоен анализ на драмата. Писмото е интересно с оглед на това каква е идентичността на историческата личност Ивайло в контекста на мисленето на голям хуманитарист и литератор като

⁸ Демократичната същност на християнството е подходящ контекст за разгръщането на една харизма – повечето от апостолите на Христос са от социална гледна точка съвсем обикновени хора.

⁹ *Павлов П.* Ивайло – „смелото сърце” на средновековна България. // Електронно списание LiterNet, 01. 06. 2010, № 6 (127) – http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/ivajlo.htm.

Ив. Шишманов. Професорът споделя, че сам се е опитал да напише драма за селския цар, но не е успял: „*И аз имам негде в своята архива фрагменти от една драма „Ивайло“*”. *И ако не я завърших, то е главно, защото не можах да се справя с кинематографичната съдба на оригиналния селянин-цар. Един Шекспир, естествено, би могъл. Един Шилер, може би също. Единият и другият биха я разбрали различно*”.

Шишманов смята, че засвидетелстваният в историческите извори Ивайло дава на драматурзите три възможности за художествена интерпретация – на дълбоко религиозния политически водач, на авантюриста и на патриота. Първата и втората интерпретация той персонализира с имената на Жана д'Арк и Лъже-Димитрий. Слабостта на Вазовия Ивайло Шишманов открива в това, че пиесата прави „смешение на трите типа”. Големият учен безспорно е прав, поне що се касае до логическата и психологическа несъвместимост на типа авантюрист, от една страна, и двуединната идентичност на политическия водач от месиански тип (дълбоко вярващ и „горещ патриот”), от друга. Жалко, че паралелът с Жана д'Арк не е разгърнат, той само е посочен: „*Ивайло е един вид м ъ ж к а Ж а н а д ' А р к*”. В този си вид той определя идентичността на българския герой чрез предикатно отъждествяване с прочутата Орлеанска девственица и съответно подразбира по-малката му историческа значимост. От гледна точка на харизматичната си идентичност двамата могат да бъдат сравнявани. Сравнението не е задължително да ги йерархизира, а да открие общото и различното между тях. Нещо, което на свой ред откроява спецификата им.

И Ивайло, и Жана д'Арк се самоопределят като провиденциални водачи. И двамата убеждават общността, към която принадлежат, че Бог им е възложил мисия. Съществена е разликата в провиденциалния статут, който отстояват. Мисията, която Господ, чрез явилите се на Жана д'Арк архангел Михаил, света Екатерина Александрийска и света Маргарита Антиохийска ѝ възлага, е да короняса дофина Шарл за крал на Франция в Реймс. Мисията, която според Ивайло му е отредена от Бог, е да стане цар. Изоморфността между Свещената история и земното ѝ съответствие аналогизира по функционален статус Жана д'Арк с Йоан Кръстител, а Ивайло – с Христос. Българският герой има определен приоритет що се отнася до модела, по който разгръща харизматичния си потенциал. За това естествено значение има и разликата между двамата по пол – в свят на мъжко господство даже връзката с Трансцендентното, въпреки че се идентифицира извън логиката и йерархиите на емпиричното, е по-лесно осъществима за представителите на силния пол. Жана д'Арк всъщност тръгва **отгоре надолу**, тя, принадлежаща, въпреки предполагаемия произход от средите на дребната аристокрация, към социалната низина, убеждава представителите на елита в обществото (първоначално капитана на град Вокълор Робер де Бодрикур, а след това и самия дофин Шарл), че в изпълнение на Божията воля и за доброто на Короната и Франция **трябва да я овластят**. Харизмата ѝ постига това, Шарл ѝ дава войска и я прави главнокомандващ. Той я овластява заради себе си, за да стане с нейна помощ крал. За разлика от нея Ивайло тръгва **отдолу**

нагоре, той сам се овластява. Не помага на някого да стане цар, сам става. Не започва да придобива своята сила чрез персонални въздействия на харизмата си върху аристократи, подобно на Жана д'Арк, а посредством убеждаване на себеподобните си, че е предопределен да стане цар за доброто на България. Погледнато от тази позиция, българският селски цар е феномен в европейската история, защото дори един Пугачов през 18 век не се осмелява да протегне ръка към короната с името и престонародното си потекло. Ивайло го прави. И макар и за кратко действително става цар.

Безспорно историческата поява на Ивайло си има и своите обективни причини – *„непоносимото политическо и социално-икономическо положение”*¹⁰, политическата криза на обществото, нашествията на татарите. Но без изключителната личност на дълбоко религиозния свинепас те не биха могли да предпоставят събитията през 1277-1280 г. Вярно е, че харизматичните личности се появяват най-често в кризисни за обществото моменти, моменти на голямо социално напрежение. Но тяхната поява не е задължителна, създаването на благоприятни обективни условия за осъществяване на харизматично господство (по терминологията на Вебер) не води до неизбежното появяване на харизматични водачи. Те могат да се появят, защото ги има и контекстът им позволява, а могат и да не се появят. Просто защото ги няма. Историята не е само причинно-следствена верига от закономерности, иначе би била абсолютно предсказуема и не би била история, а нещо друго. В историята има много **случайности**, необясними и алогични неща. Появата на изключителни личности често нарушава „нормалния”, логичния ход на събитията и създава т. нар. от Ю. Лотман точки на „бифуркация”, в които се нарушават и прекратяват определени закономерни процеси, за да се даде начало на нови закономерности. *„При разглеждане на историческия процес по посока на стрелката на времето точки на бифуркация се оказват историческите моменти, когато напрежението между противоречивите структурни полюси достига най-висока степен и цялата система излиза от равновесие. В тези моменти поведението на отделни хора, както и на масите, престава да бъде автоматически предсказуемо, детерминацията отстъпва на втори план. Трябва историческото движение в тези моменти да се мисли не като траектория, а като континуум, потенциално способен да се разреши в ред варианти. Тези точки с понижена предсказуемост се явяват моменти на революция или резки исторически скокове. Изборът на този път, който действително се реализира, зависи от комплекс случайни обстоятелства, но в още по-голяма степен от самото съзнание на актантите на историята. Неслучайно в такива моменти словото, речта, пропагандата придобиват особено важно историческо значение. При това, ако до момента, когато изборът е направен, е съществувала ситуация на неопределеност, то след неговото осъществяване се създава принципно нова ситуация, за която направеният избор вече е необходим, ситуация, която за по-нататъшното*

¹⁰ **Златарски В.** История на българската държава през средните векове. Т. III, София, 1972, с. 547-548.

движение е даденост. Случаен до реализацията си, той става детерминиран след нея. Ретроспективността усилва детерминираността. За понататъшното движение изборът е първо звено на нова закономерност”¹¹. Специфичното в случая Ивайло е, че неговата поява, едновременно закономерна и случайна, не създава нови закономерности в българското историческо развитие, заради което понякога личността му неоснователно е недооценявана.

Ако удивителната харизма на Ивайло е безспорен исторически факт, налага се въпросът, **в каква степен нейното въздействие е режисирано от носителя ѝ**. Казано с други думи – Ивайло действително ли е имал видения на светии или ги е измислял? Отговорът на този въпрос, както и на почти всички въпроси, свързани с реконструкцията на миналото като конкретна идентичност на факти, може да е само хипотетичен (ние не можем в настоящето да наблюдаваме фактите от миналото, за да знаем какво точно са представлявали, а понякога даже не можем да сме сигурни, че засвидетелстваното в историческите извори изобщо е съществувало). Смятам, че Ивайло искрено е вярвал, че му се явяват светии¹². Толкова мощно харизматично въздействие е възможно само при условие, че харизматичната личност е абсолютно искрена в това, което говори на своите последователи. Още Томас Карлайл аргументирано подчертава, че искреността е задължителна за големите исторически герои. Психологията на харизматичното въздействие се основава върху дълбоката лична убеденост на този, който иска да убеди и поведе другите в името на кауза със сакрален характер. Каузата на Ивайло е патриотична¹³, а българите от времето на Асен и Петър имат традиция да сакрализират стремежите си към народностно и държавно утвърждаване. Трябва да се отчита и светогледно-психологическата идентичност на средновековния човек. Тя е изконно религиозна. Изконно религиозният човек не може да се подиграва с религията – да няма видения на светии, а да си ги измисля. Той може да бъде еретик, т. е. да опонира на легитимната религиозност с друг тип религиозност, да си сменя религиозната конфесия, но не може да профанира сакралното, отнасяйки се към него инструментално.

Най-загадъчен е въпросът с поражението на Ивайло. През 1278-1279 г. той воюва на два фронта – срещу татарите и византийците, които се опитват да наложат на търновския престол своята марионетка Иван Асен III. Ивайло успява

¹¹ *Лотман Ю. М.* Изявление Господне или азартная игра? (Закономерное и случайное в историческом процессе). – В: *Лотман Ю. М.* История и типология русской культуры. Санкт-Петербург, 2002, с. 347.

¹² Естествено, не засягаме въпроса за съществуването на светци и реалното им присъствие в земния живот на хората, защото това е въпрос на светоглед, религиозен или атеистичен, и следователно избраният от нас изследователски дискурс не може да вземе отношение по него.

¹³ Никъде в източниците не се говори за някакви социално-икономически идеи на Ивайло. Това не изключва въстанието да е имало в някаква степен и социален характер. Той обаче не бива да се надценява в духа на марксистическата историческа наука. Въстанието на Петър Делян срещу византийското иго (1040 – 1041 г.) има важен социален компонент (недоволството от замената на натуралния данък с паричен), но е абсурдно да се смята, че социално-икономическият му аспект е по-важен от патриотичния – стремежа да се възобнови съществуването на българската държава.

да отстрани татарската опасност, вероятно като потвърждава васалната зависимост на България спрямо Златната орда. На 17 юли 1279 и 15 август 1279 г. той печели две блестящи победи над ромейски армии и отказва Империята от по-нататъшни военни опити за вмешателство в българските работи. Интересно е, че за тези битки Георги Пахимер, който не крие отрицателното си отношение към свинепаса цар, пише с респект за неговата лична храброст, несрещан даже във византийските хроники, описващи страшните поражения на Византия от владетели като Крум и Симеон: „*Лахана нападнал с малобройна войска многобройната наша войска и на 17 антестирий [юли] влязъл в сражение с нея, победил я със сила и извършил голямо клане: едни погубил по време на сражението, а други пленил и след това жестоко избил. Отново и наскоро след това на 15 посейдон [август] нападнал около Хемус войските на протовестиария Априн, който имал около 5000 войници, накрая Лахана ги победил, а него погубил. Тогава извършил много подвизи, понеже се сражавал самият с безумна смелост*”.

След бягството на Иван Асен III цар в Търново става Георги I Тертер. България вече не е във война с Византия и ромейските хроники не проследяват перипетиите на борбата между него и Ивайло. Отбелязват само крайния резултат – селянинът цар отива при хан Ногай да търси помощ за възвръщане на трона. Дори да се приеме хипотезата, че Ивайло не е окончателно победен от Георги I Тертер, а продължава да владее обширна територия с център Дръстър и отиването при Ногай е дипломатическа акция¹⁴, безспорно е, че народният водач губи в съперничеството си с новия цар в Търново (в противен случай не би приел огромния риск да отиде при Ногай). Възниква въпросът, защо - след като преди това се справя и с татарите, и с цар Константин Асен, и с византийската инвазия? Явно Ивайло загубва подкрепата си в страната. Как е възможно куманинът български болярин, извършил унижителна брачна сделка с император Михаил VIII Палеолог¹⁵, да получи по-голяма поддръжка в българското общество, и то след като харизматичният селянин цар е отстранил външните агресии срещу държавата?

Според Петър Мутафчиев причината е в това, че, женейки се за царица Мария през 1278 г., Ивайло изменя на народните маси и излъгва тяхната вяра, че е действително добрият цар, който ще им обезпечи един по-добър живот: „*Примирението на Ивайло с царица Мария и особено женитбата му с нея нанесли смъртен удар не само на неговия престиж, но и на движението, на което той бил изразител и вожд. Увлечението на народните маси от излезлия из средата им герой се дължало на вярата, че ще ги отърве от бедите, главен виновник за които било тогавашното управление с неговите бездарни и порочни*

¹⁴ Павлов П., Г. Владимиров. Златната орда и българите. София, 2009, с. 106.

¹⁵ По време на краткото управление на цар Иван Асен III, за да стабилизира неговото положение в България император, Михаил VIII Палеолог инициира брак между влиятелния болярин Георги Тертер и сестрата на Иван Асен III. Георги Тертер е женен и затова трябва да се разведе и изпрати вече бившата си жена и своя син Теодор Светослав (бъдещ цар) в Никея. Ставайки зет на царя, Георги Тертер получава и титлата деспот.

служители. Тая вяра е била свързана с упованието им в самия Ивайло, както, от друга страна, личността на Мария е била смятана от тях за въплъщение на всички злини в българския живот. Сега на същата тая жена, над която била събрана народната ненавист, подал ръка техният цар и благодарение нему тя, заедно с трона си, запазила възможността да влияе и занаяпред върху управлението¹⁶.

Според големия български историк бракът на Ивайло с Мария е „истинско предателство към подетото от него дело и измяна към народа”. Този брак предопределя и поражението на селския цар от Георги Тертер, защото, „разочарована от своя вожд, народната маса е изпитвала безразличие към въпроса, из коя среда произлизал неговия цар¹⁷”.

Гледната точка на един от класиците на българската медиавистична историческа наука е твърде материалистическа, тя надценява социалния характер на въстанието и пренебрегва факта, че Бърдоква става цар Ивайло благодарение на упованието в него не само на селяните, но и на аристокрацията. Освен това, твърде произволно е определянето на царица Мария за „въплъщение на всички злини в българския живот” и личност, в която е „събрана народната ненавист”. Сведенията на византийските хронисти за нея и отношението към нея в българското общество са тенденциозни и това е разбираемо. Но не бива да им се предоверяваме. Ако политическото унищожение на царица Мария е основна цел на селската/гражданската война и ако тя действително е била въплъщение на злото, компромисът между нея и Ивайло просто би бил невъзможен.

Можем да се съгласим обаче с П. Мутафчиев, че, сключвайки брачно-държавническа сделка с вдовицата на убития от него цар Константин Асен, Ивайло поема по пътя на своето поражение. За него това е началото на края. **Защото, женейки се за царица Мария, той накрънява идентичността на своята харизма и постепенно започва да я губи.** Харизматичният водач от чист, религиозно определен тип, който се представя за Божий избраник, не може да действа рационално-държавнически, не може да прави компромиси, колкото и разумни да са те. Компромисите са му противоположни. **След като над него е Божието благоволение, всякакви договаряния и взаимни отстъпки, превръщащи враговете в съюзници, ерозират харизмата и по-бързо или по-бавно правят от харизматичния водач обикновен политически водач.** Тази трансформация не е задължително да доведе до крах, но при Ивайло води, понеже харизмата е неговият основен ресурс, с който той влиза в историята. Логиката, по която я губи е проста. Общността вярва, че Ивайло е предопределен от Провидението да стане цар, добър цар. За нея той има Божията помощ. И изведнъж се оказва, че тази помощ е недостатъчна, че му е необходима и помощта на царица Мария. **Но това е абсурдно, защото Божията помощ априори е абсолютно достатъчна – който я има, няма нужда от човешка помощ, няма нужда от политически споразумения с тези, срещу**

¹⁶ Мутафчиев П. История на българския народ. София, 1992, с. 347.

¹⁷ Мутафчиев П. История на българския народ..., с. 351.

които воюва. Противоречието е нерешимо и резултатът е съмнението в автентичността на харизмата. Тя не може да изчезне веднага, защото е твърде мощна, но започва да отслабва. Не бива да се пренебрегва и факта, че с този политически необходим брак дълбоко религиозният народен водач е съучастник в нарушаването и на една религиозна забрана – траура на вдовицата след смъртта на съпруга. **Взимайки в една сложна ситуация правилно политическо решение, селянинът става цар, но жертва своето най-важно политическо оръжие – харизмата(нейната устойчива идентичност – за да сме по-точни).** Така през 1278 г. подготвя гибелта си през 1280 г. Самият Ивайло явно е осъзнавал възможните последици от тази жертва. Пахимер пише, че приел предложението на царицата *„трудно и неохотно, за да не би да някой да каже, че той е женолюбец и почитател на женските спални“*..., че *„се представял, че приема предложението заради мира и от желание да не се пролива кръв в междуособни войни, като дава милост, а не че получава такава“*¹⁸. В момента, в който срещу Ивайло вече не е слабият Константин Асен и

¹⁸ В драмата „Ивайло“ Вазов се ползва от правото си на творец и не се придържа към историческите извори в частта им, посветена на брака между Ивайло и царица Мария. Този брак не е представен като политическа сделка, като принудителен за селянина цар, а като средство за укрепване на властта му. Вазовият Ивайло не приема брачното предложение на царицата, за да влезе в столицата Търново. Той се съгласява да се ожени за вдовицата на убития от него цар Константин Асен първо, за да си набави политически авторитет, и второ – за да удовлетвори честолюбието си: *„Т е р т е р. ... Вземи я. Високо сродяване ти трябва. Така са правили други преди тебе. Такъв е редът. При една млада, овдовяла царица, която държи трона, не може цар да дири мома болярка. Мария ще ти даде и своите привърженици, а и много княз Иванови привърженици ще дойдат при тебе. Притури при славата си на победител и блясъка да бъдеш съпруг на една царица, потомка на императори. Слушай Тертера.*

И в а й л о (решително). Приемам!

...

И в а й л о (силно възбуден). ... Нека мина по всичките стъпала, до най-високото, до най-завидното за човека суета: от сиромашката люлка в селската колиба до прегръдките на царица в палата! Нека да се помни, че нищоожният овчар Бърдоква е мачкал в леглото си вдовицата на един български цар, внуката на един гръцки император.”

Вазовият брак Ивайло – Мария е интересен като психологизация на драматургичното действие, той е функционален с оглед на промените, които внася в междуличностните диспозиции на героите. Като хипотеза за историческо събитие обаче е неубедителен. Политическа целесъобразност има само женитбата на Ивайло с непобедената окончателно Мария. Женитба с победената царица е не само безсмислена, но и вредна. Тя противоречи на харизматичната идентичност на изпратения от Бог народен водач, а и чисто политически носи негативи, защото, колкото и да са пресилени твърденията на византийските историци за настроенията в българското общество срещу нея, царица Мария безспорно не се е радвала на особена любов от страна на поданиците си.

Темата за образа на Ивайло в българската литература определено е интересна. Не заради това, че присъства в творби шедьоври. Такива не създава нито Вазов, нито писалите преди или след него Добре Ганчев, Иван Евстратиев Гешов, Крум Велков, Стоян Загорчинов... Интересна е с посоките на психологизиране и идеологизиране на образа, с това, че чрез охудожествяване и запълване на схемата, засвидетелствана от Георги Пахимер и Никифор Григора, автори от различни времена проектират в миналото както своите идеи за него, така и социалнопсихологическите нагласи и идеологическите стереотипи на своето настояще. Ивайло в литературата ще е тема обаче на друг текст.

ромейската марионетка Иван Мицо Асен, а имащият авторитет Георги Тертер (Пахимер пише, че българите много го почитали/обичали), накаррената/отслабената харизматичност на селянина цар явно престава да функционира ефективно. Фактът, че това се случва именно, когато външната опасност за страната е отстранена, може да се тълкува като доказателство, че движението на Ивайло има преди всичко патриотичен характер. Ако първоначалната мисия на селянина войн е да спаси родината си от външни нашественици, оказва се, че той все пак я осъществява, преди да изгуби борбата за трона в Търново.

Няма смисъл да се гадае какво би станало, ако Ивайло е отхвърлил предложението на Мария и е продължил да действа като изцяло харизматичен водач. По всяка вероятност краят би бил същият като резултат. Но той нямало да загине в двора на хан Ногай, измолващ помощ за своята реконкиста, а като претендент за престола, на бойното поле. И то по-рано от 1280 г. И византийските нашественици е нямало да получат урока с разгрома на армиите на Мурин и Априн. Но това са само предположения. Историята не познава условното наклонение, но то е необходимо за нейното разбиране.

Трудно е да се съгласим с тезата, че въстанието на Ивайло има негативни последици за страната. Движението, оглавено от един изключителен със своите военначалнически способности човек от народните низини, е титаничен и безуспешен опит за излизане от дълбока политическа криза. Това, което се случва в българската история след него, е логично продължение на това, което се случва преди него. И ако трябва да търсим положителен резултат от събитията в периода 1277 – 1280 г., той е в това, че епичните битки с войските на свинепаса цар за дълго време отказват Византия от опити за военно вмешателство във вътрешните работи на България.

Въстанието на Ивайло, за което такива авторитетни историци като Йордан Андреев, Васил Гюзелев и Иван Божилов с основание използват понятията „селска война” и „гражданска война”¹⁹, ни дава едно много важно знание за българската менталност през Средните векове. Фактът, че вождът на въстанието и първите му сподвижници, според еднозначното свидетелство на съвременника хронист Георги Пахимер, са от социалните низини, доказва високото самочувствие и дълбоката съпричастност с проблемите на обществото на обикновения българин. Естествено е безумие да се говори за първо антифеодално въстание в Европа, но спокойно може да се твърди, че личността на Ивайло е уникално проявление на харизма за европейското средновековие. А изключителните исторически личности са ценностни и сами по себе си, независимо от това какви са конкретните резултати от техните действия, независимо от това какви са историческите следствия от тяхната историческа активност.

¹⁹ *Божилков И., В. Гюзелев.* История на България. Том I. История на средновековна България VII – XIV век. София, 1999, с. 515-519.

THE SWINEHERD IVAYLO – AN IDENTITY OF CHARISMA AND HISTORIC DESTINY

Strashimir Tzanov

The article reviews the place in history of the peasant swineherd King Ivaylo. His actions have been analyzed in the context of the Bulgarian and European Middle Ages. The paper interprets his charisma as the main reason for his extraordinary success. The article rests on well-grounded arguments and presents the hypothesis for the decay of Ivaylo's charisma as the reason for his political descent.

Key words: *religion, history, identity, charisma, political decision, compromise*

ЧИНЪТ ЗА ОМОВЕНИЕ НА НОЗЕТЕ НА ВЕЛИКИ ЧЕТВЪРТЪК В РЪКОПИС № 389 ОТ НБКМ

Анна-Мария Тотоманова (София)

На л. 53a15-62621 в ръкопис № 289 от НБКМ, в който е запазен най-старият препис на *Бориловия синодик*, се намира чин за омовение на нозете на Велики четвъртък. Началото му е отбелязано със заставка и червенослов: **ΥΝΝ̄ ΟῩΜΒ̄ΕΝ̄Ι8 Β̄ Ε̄ΤΥΝ̄ Β̄Ε̄ῙΛ̄ῙΝ̄ Ὁ̄Ν̄ Ἐ̄Τ̄Β̄Ε̄Ρ̄Τ̄ῶ̄**. Текстът отразява катедралната (съборната) служба, която драматично се различава от монашеския чин¹ за измиване на нозете. Първо, в катедралния константинополски чин на Великата църква по типикона в ркп. *Jerusalem Stavrou 40* от X в. патриархът измива нозете на 12 избрани мъже, подобно на Исус, който измива нозете на апостолите на Тайната вечеря, докато в монашеския чин, описан в същия типикон по известния препис *Патмос 266* (IX-X в.), се измиват краката на всички братя от монашеското общежитие. Според свидетелството на други ръкописи в някои случаи свещеноедействието може да се извършва и от прост монах или дори от мирянин, което е недопустимо в съборната практика². И второ, съборният чин е основан на вечернята, което може да се проследи в цялата константинополска ръкописна съборна традиция, докато монашеският чин има съвсем различна структура. При това през някои дни на годината вечернята е преминавала в литургия – в навечерието на Рождество Христово, Богоявление и Пасха (т. е. на Велика събота) и на Велики четвъртък – в пълна литургия, а в делничните дни на Великия пост, както и в сряда и в петък на Сирната седмица, както и в делничните дни на Страстната седмица (без четвъртък) – в литургията на преждеосвещените дарове³. Присъствието на този съборен патриаршески чин в състава на ръкопис № 289 от НБКМ не бива да ни изненадва, защото в хода на подготовката на новото издание на *Бориловия синодик* стигнахме до извода, че ръкописът представлява каноничен сборник за архиерейско служение, в който самият синодик заема ключово място в композиционно отношение. От една страна той е непосредствено свързан с хоросите (на IV, VI и VII Вселенски събор, както и хоросите на два поместни събора – на патриарх Мина от 535 г. и т. нар. *Tomos unionis* от 920 г.), които съдържат основните догмати на православие и специално са подбрани така, че да докажат нуждата от възстановяването на иконопочитанието. С подобен тип сборници с решения на вселенските и поместните събори във Византия са били снабдявани епархиалните иереи, в чиито задължения е влизало изпълнението на ритуала на тържеството на

¹ *Морозович М.* The Holy Thursday (докторска дисертация), РИО 2002, цит. по *Тафт Р.* Кафедралное и монашеское богослужение на христианском Востоке: доказательство различия, на http://krotov.info/libr_min/19_t/taft/t_07.htm#_ftnref157.

² Пак там. Някои гръцки ръкописи отразяват и двете разминаващи се традиции.

³ **Вечерня.** - В: Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/158310.html>.

православието. Датите на отбелязване на тези събори в Палаузов № 289 са основно според *Типика* на Великата църква по Патмос № 266⁴ с изключение на датата на Шестия вселенски събор, която е преместена от 15 септември върху Седмата неделя след Пасха⁵. От друга страна синодикът, който е част от триодния цикъл и се чете в първата неделя на Великия пост, се свързва с коленопреклонните молитви за Петдесетница, чина за омовение на нозете на Велики четвъртък и с честването на паметта на отците от VI Вселенски събор, която се е отбелязвала през Седмата неделя след Великден.

Четене:	Дата:
Хорос на VII Вселенски събор	11 октомври
Хорос на Събора от 920 г.	Втората неделя преди Рождество Христово (11-17 декември)
Тържество на православието (Синодик)	Първата неделя на великия пост
Чин за омовение на нозете	Велики четвъртък
Хорос IV Вселенски събор	16 юли
Хорос на Събора на патриарх Мина	Първата неделя след 16 юли (16-23 юли)
Хорос на VI Вселенски събор	Седмата неделя след Великден
Цикъл коленопреклонни молитви	Петдесетница

Архиерейското предназначение на сборника се потвърждава и от факта, че в сегашния си вид той включва края на чина за царска коронация и поставяне на кесар. Липсващият текст между *Синодика* и този чин ни навежда на мисълта, че в първоначалния си вид книгата би могла да съдържа и други архиерейски и патриаршески богослужения. Във всеки случай чинопоследованията за Велики четвъртък и Петдесетница заедно с последованието за Неделята на православието и до ден-днешен влизат в състава на специалния архиерейски служебник, т. нар. *Архиерейски чиновник на православната църква*⁶. Фактът, че *Синодикът* и молитвите в Палаузов № 289 са писани от една и съща ръка, недвусмислено показва, че включването им, както впрочем и включването на хоросите, е било част от общия замисъл за съставяне на книгата. Частта с хоросите е била възложена на друг преписвач – известния поп Герасим,

⁴ *Божилев И., А. Тотоманова, И. Билярски.* Борилев синодик. Издание и превод. София, 2010, с. 72.

⁵ *Божилев И., А. Тотоманова, И. Билярски.* Борилев синодик..., с. 73.

⁶ *Чиновник архиерейскаго священнослужения.* Москна, 1982, т. II, с. 98-130; 79-92.

преписал Евтимиевия служебник, с оглед по-бързото изработване на книгата⁷. Във всеки случай киноварните бележки на горното поле с датите на четенията на хоросите, доколкото се виждат днес, не са написани с Поп-Герасимово писмо като заглавията на хоросите и рубриките в тях, а с дребен полуустав, идентичен с този в приписките на преписвача на първата част на ръкописа. Наред с общия правопис, еднаквото оформление на страницата (по 21 реда, както впрочем и в гръцката част), това е доказателство, че двамата преписвачи на ръкописа са работили заедно и са изпълнявали обща задача. Изборът на поп Герасим за преписвач и на хоросите говори за връзката между Служебника (№ 231) и Палаузовия ръкопис (№ 289)⁸, която заслужава допълнително и подробно изследване.

Чинът за омовение на нозете в Палаузов № 289 започва с ритуала по обличането на патриарха, подреждането на клира според ранговете и идването на певците, които пеят вечерния псалм. Срв. 53a15- 54a3: **П**ри часѣ третѣемь днн, ѿхѡднѣ патри́архъ въ црковь. њ оу̀|готовлѣет сѧ въсхоннца| прѣкрасныи враты. њ| тѣ въсхѡднѣ на нѧ, њ тоу̀| о̀влаунт сѧ въ всѧ етльскж|| ѡдѣждж, њ дѣаконн егѡ. |а њмже хощеть ногы оу̀мы|тн, сѧ ѡблвченн въ етѣмь |ѡлтѣрн тѣвѣж въ фелѡнѧ |архїерее њ ещенннцн, дѣ|аконн же въ стнхѡрѧ. њ ѿ|хѡднѣ хартофїлакѣ њ ѡро|мннмь њ втѡрствѡуѧн дѣ|аконмь, њ прнвѡдѧть њхѣ| њ стожть прѡчѣе ѡ лѣвыж| страны въсн еѣ. њ потомь| прнзѣважть пѣвца тнже. | њ прнходѧ њ стожть прѡтнвж| патри́арху зрѡщѣ къ зѧпа|домь. њ ѡвѣе втѡрствѡуѧн дѣ|аконмь. њнѧ архїдѣ|аконь възѣмь блвѣнїе ѡ па|три́арха, њ стѡвъ къ вѣстоко̀ |глѣ, влѣн влѣкѡ. њ патри́архъ. влвѣно црѡво ѡца њ| сѧ њ етго + њ научнаеть (ѡнѣ дѣак[онь]).||вѣрнїн Члѡ, влвн дше моѡ гѡ.| њ по сѣмь научнажть пѣвцн,| гн възвѡ к тѣвѣ. на д +| По време на псалмите на „Господи возвах” патриархът чете тихо молитва, чийто текст се намира в края на службата от 6161 до 62614: **Г**н прѣблагын, непркоснове|ннын, вѣтвомь. њже рѡвїн зрѡ|къ, слоужѣвннка въспрѣемь, след която дяконите произнасят ектения. След нея се пеят самогласни стихирн за Велики четвъртък - за първи глас: 54a5-11 **Н**же лѣндѣемь. прѣпоѡсавсѧ, за втори глас: 54a13-5468 **В**елнкынѣ блгодѣаннн насладн|тн сѧ за трети глас 5469-55a3 **П**ѣтрѡ стѣждааше сѧ оу̀мы|тн за пети глас: 55a4-18 **Т**анѣствѡуж своѡ гн оу̀ченнкы. и за осми глас: 55a19-5569 **Д**нѣ непркоснове́ннын сѣщ|ствомь. Следват паремии от *Исх.* 19.10-19 и *Иов* 38.1 – 23; 42.1-5, въведени съответно с 55610 **тѡ** прѡрѡчства. **ѡ** ѡсѡда. **ѡ** ѡ: ~ и 5667 **ѡ** ѡва **ѡ**тѣнїе. Прокимените за седми глас **Н**змн ма ѡ врагѣ моѡ бже њ ѡ въ.

⁷ Някои изследователи като Е. Коцева са склонни да предполагат, че поп Герасим не само е преписал хоросите, но и гръцкия им текст, който се намира в края на ръкописа.

⁸ По-подробно вж. *Божилев И., А. Тотманова, И. Билярски.* Борилов синодик..., с. 74.

(пс. 58) и **Н**збави ма њ њзми мѧ (пс. 70) въвеждат четене от *Ис.* 50. 4-11. Паремиие са част от вечернята за Велики четвъртък и до наши дни.

Самият ритуал по измиване на нозете представлява театрално действие по *Иоан.* 13.6-17, в което патриархът играе ролята на Исус, а избраните клирици – ролята на апостолите на Тайната вечеря, срв. 58б17-60а19: **Ѡ** по сѣмь възгласѣ вторствоужн дѣ|акоуѡ велегласно. прѣк|мждрѡ |прѡстн оуслышнѣмь бѣго еѡ|а| стоит же вторствоужн |ереѡ ѡ де|сныа страны възсѡдннцн (**Ѡ**ан протопапа)⁹. Ѡ прѣ|д нѣ тетрапѡ покрвѣенъ платѡ. |н врѣхѡ егѡ бѣо еѡ|а. Ѡ свѣтн|анкь съ ламбадож. ѡвѣтоваѣт же дѣакоуѡ, ѡ |ѡанна бѣго| еѡ|а вътѣнѣ. Ѡ авѣе научнеть| въстн еѡ|а велегласно. патрѣ|архъ же стоитъ на възсѡдннцн |а|коже прѣ|рѣ сѡ. Ѡ егда рече вътжн| Ѡ сънемь рѣзы, сънемѡ патрѣ|архѡ ѡмофѡрь Ѡ сѡкосъ. егда же |рече Ѡ въземь лѣндѣ прѣпоѡса сѡ, |прѣпоѡсѡужтѣ егѡ лѣндѣемь. |н авѣе съхѡднѣ ѡ възсѡдннцѡ. Ѡ |егда речеть Ѡ вълѣа вѡдѡ въ ѡмы|валннцѡ, Ѡ тѣ възлѣваѣ вѡдѡ въ |ѡмы|валннцѡ. Ѡ научнаѣ оумы|вати деснѡж ногѡ которагожѡ |научнѣ ѡ послѣнѣго. Ѡ ѡтнра|тн лѣндѣемь. Ѡ тако влѣнвъ, |цѣлоуетѣ тѡ. Ѡ тако пѡбнѣ тѡ|рн възсѣмь пѡ радѡуѡ. дльженъ| оубо ѣ вътжн еѡ|а. мнѡжнцѡ |глѡтн которынѡ глѣ. |ако да| безъ забавлѣнѣа патрѣ|архъ Ѡ съ |покоемь которѡеждѡ |сплѣнѣ|еть слѡуженѣе. егда же прѣндѣ| до прѣвааго, глѣ вътжн еѡ|а. |прѣндѣже къ сѣмѡноу пѣтроуѡ. |тогда възстѡеть прѣвын архѣ|рѣн, Ѡ глѣ къ патрѣ|архѡу сѣнн| гласѡ. |гн, ты ан мон оумы|ешн нѡсѣ; глѣ патрѣ|архъ, |же азъ тѡрѡа, ты не вѣсн ннѣ. |оувѣсн же по сн. глѣ пакы ѡн, |не оумы|ешн ногоу моѣю въ вѣ|кы. глѣ патрѣ|архъ. |ще не оу|мѡж тѣбе, не Ѡмашн ѡстн съ |мнѡж. авѣе ѡвѣтоваѣ ѡнъ. |гн. не тѡнѡж нѡсѣ, нѡ Ѡ главѡ. |патрѣ|архъ глѣ. Ѡзмьвѣнннн| не трѣвоутѣ тѡнѡж нѡсѣ оумы|тн, бѣтѣ вѡ вѣсѣ ѡнѣтѣ. Ѡ та|ко оумы|ваѣ егѡ пѡбнѣ |ако же |н прѣвы. Ѡ авѣе възсѡднѣ пакы |на възсѡдннцѡ. н сънемѡ ѡ не|го лѣндн. Ѡ ѡвлѡуѡ егѡ въ сѡкѡ. |налагажт же емоу ѡмофѡрь. |н тако научнаѣ въстн конѣцѣ |еѡ|а тогожѡ. |рѣ гѣ своинъ |ѡученнѡ. вѣсте ан что сътѡ|рнхъ вамъ; вѣ глашѡете ма |гѡ Ѡ оуѡнѣтѣ. Ѡ прѡче дѡже| до концѡ. сконѡноу же вѣвшѡ| еѡ|аѡу на възсѡдннцн ѡ патрѣ|архѡ, авѣе възглашаѡ прѣвнцн велегласно. мнѡга лѣта влѣѡ. |н тако съхѡднѣ ѡ възсѡдннцѡ |патрѣ|архъ. Ѡ ѡхѡднтѣ въ бѣтн|н ѡлтарь. След него започва петата песен на канона за Велики четвъртък 60а20-60б15, чийто ирмос гласи: **С**ъздѡмь лѡбве свѡзѡемн |пн. След песнопението на 60б16 четем **Н** по сѣмь вѣваетѣ ѡпоустѣ.

За разлика от чина в Палазовия сборник, който следва константинополската традиция на Великата църква и се извършва между вечернята и литургията, съвременният чин за *омовение на нозете* според

⁹ Киноварт е изписан като добавка на долното поле на страницата.

Архиерейский чиновник, т. 2, започва след литургията и е доста по-опростен. Той не съдържа паремии и започва с петата песен на канона за Велики четвъртък, следвана от самогласните стихирни за Велики четвъртък, ектения, молитвата на патриарха и евангелското четене по Йоан.

В сравнение с днешния чин чинът за омовение на нозете на Велики четвъртък в Палаузов № 289 предлага и възможността по желание на патриарха да се извърши и омовение на Светата трапеза, срв. 60617-61a17 +

ἀψε λη χόψη πατριάρχη, мало| поυνήβъ въ сѣѣмь ѡлτάρη, въста|етъ ѱ твѡρή ѡмывѣніе сѣѣн |трапѣзѣ пѡвнѣ іакоже ѱ на φρω|νιάζμω· ѱ ѳгда ѡмыѣ тж, по|ставлѣѣ плάνо въ вργѣχ сѣтыа| трапѣзѣ, ѳже глѣтсѣ ρήζα· іаже| ѳстѣ по въсѣмн трапѣзоφѡρην| дѡлѣншн· ветхжж же ρήζж въ|зѣмь, срѣζоуѣ нѡдрѡвно велнн· |такожѣ пѡвнѣ ѱ свжгарь ѱмже ѡ|мывѣѣ сѣтжж трапѣзж· ѱ наплѣнн|въ ἀπαλαρїж ѱ стѡвъ прѣѣ сѣтыанн| двѣрнн πατριάρχη, раздѡваѣѣт| тѡ въсѣмь людѣмь блѣвѣнїа радн| ѱ ѡсѣїенїа· ѱ ἀβїѣ прншѣ прото|папа, ѱ възѣмь вргѣмж ѡ πατριάρχη, ѡχѡдн ѱ твѡρή прѡσκομн|дїж· πατριάρже (sic!) ѱсχѡдн ѡ ѡлтάρѣ ѱ ѡχѡдн на своѣ мѣсто къ κрѡ|снымь вратѡмь, ѱ научнѣнн антѣ|ргїж ~

Приведеният текст съдържа по-скоро отправка към чина за омовение на престола, който се прави при освещаването (или обновяването) на храма. Извършването на този ритуал на Велики четвъртък е византийска особеност, почти изгубена днес, която напомня за приготвянето на горницата от апостолите Петър и Йоан за тайната вечеря на Христос и апостолите и също така подготвя храма за пасхалното триденствие – Велики петък, Велика събота и първия ден на Пасха¹⁰. Прави впечатление обичаят старата риза на трапезата и гъбата, с която е измита, да се нарежат на дребни парчета и да се раздадат на народа за благословение и освещение. А. Дмитриевски съобщава, че омовението на престола на Велики четвъртък се е извършвало във Великата църква в Константинопол от патриарха с участието на митрополитите и презвитеро-дяконите в присъствието на хартулариите на скевофилакята след тритекта, т.е. службата за 3 - 6 час. За раздаване на гъбите, с които е измит Престолът, се споменава в *Типикона на Великата църква* и руският литургист прави паралел между този обичай и обичая на йерусалимската църква на Велики петък да се раздава на хората свето тесто, замесено от патриарха на св. Камък на Божи гроб с вода, вино и розова вода (родостаγμα), като памет за печатите, които Пилат е наложил камъка на Божи гроб¹¹. Както виждаме от края на IX и началото на X в. този старинен константинополски обичай за раздаване на парчета от гъбата, с която е измита Светата трапеза, е претърпял изменение, като през XIV в. патриархът

¹⁰ Великий четверг. - В: Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/150115.html> .

¹¹ Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы — Святгробский иерусалимский и Великой константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. [Отдельный оттиск из журнала «Труды Киевской Духовной Академии» за 1900 (№ 9–10) и 1901 (№ 1, 9, 12) годы], с. 141-142.

раздава и парчета от старото облачение на Престола. Засега не може да се каже дали това е станало на гръцка, или на българска почва. Макар че този ритуал се извършва по желание на патриарха, текстът е категоричен, че литургията започва едва след неговия край.

Струва си да се отбележи, че целият чин в този български паметник от XIV в. следва константинополската практика (именно според *Типика на Великата църква* чинът се извършва между вечернята и литургията), като с тази практика се съгласуват и студийските ръкописи, в които чинът се извършва преди вечернята и литургията. Неконстантинополските типизи му отреждат място след литургията, както е според *Йерусалимския устав*¹². Трябва да си припомним, че и мястото на останалите богослужения в сборника в богослужебния цикъл (триоден и минеен) също отразява старинна константинополска практика. Това, както и присъствието на старинния обичай за раздаване на гъбите от измиването на светата трапеза, ни кара да смятаме, че подобно на хоросите и коленопреклонните молитви за Петдесетница, и този чин е влязъл в българската църква преди края на XIV в., откогато датира ръкописът, и вероятно е по-ранен от текста на самия синодик.

Чинът за омовение на нозете и на Светата трапеза на Велики четвъртък е ценен и поради голямата концентрация на литургична лексика в текста. Прави впечатление фактът, че повечето термини са заети от гръцки. Това се отнася на първо място за думите, които означават свещенически чинове и длъжности – *патриархъ*, *днаконъ*, *архидяконъ*, *хартофилакъ*, които са влезли в българския речник още от старобългарско време. Заемката *иероминимъ*, която не е засвидетелствана в нито един от познатите ни лексикографски наръчници, ни отвежда директно към ранната богослужебна Константинополска практика от XI-XII в. Иероминимът (от гр. ἱερομνῆμων) е едно от главните действащи лица в чина за освещаване на храма и полагагането на Светата трапеза, преведен и коментиран от свещеник М. Желтов според текста, намиращ се в два много известни гръцки евхология от XI в. – *Стратигия* (В.Н. Paris Coislin gr. 213) и *Висарион* (В.М. Grottaferrata gr. Gb.I). В руския *Архиерейский чиновник* за същия църковен служител се използва терминът *ключарь*, което ще рече *настоятел на катедрален храм*¹³. Гръцката дума е позната още от класическата древност в значение на лице, което мисли или се грижи за свещените неща. Постепенно така започват да се назовават длъжностни лица, които отговарят за храмовете или религиозните въпроси¹⁴. Внимание заслужава и думата *протопапа* (в значение на протоиерей, *протопоп*), която според речника на Миклошич се среща само в сръбски паметници. Липсата на фонетична и отчасти на морфологична адаптация в

¹² **Великий четверг**. - В: Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/150115.html> .

¹³ **Желтов М.** Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века. - В: Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Москва, 2000, с. 111–126.

¹⁴ Liddell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/

нея (срв. *протопон*) също може да се дължи на относително ранната поява на превода на чинопоследванието. Възможно е обаче обликът *протопапа* да се дължи на засиленото гръцко влияние върху служебната практика на XIV век.

Заемки от гръцки са и лексемите, които назовават одеждите на клира. Може би най-ценната от тях е засвидетелстваната в Палаузов № 289 дума *сакосъ* - от гр. *σάκκος* - *чувал, вретиче*. *Сакосът* първоначално е бил празнична одежда на византийските императори, които после са прехвърлили правото за носене на тази одежда и върху цариградските патриарси, които се обличат в *сакос* на най-важните църковни празници от XII век¹⁵. Очевидно е, че през XIV в., а вероятно и по-рано, българският патриарх е имал право да носи *сакос*. Ф. Миклошич е включил думата *сакосъ* в своя речник, но приведеният пример е от *Dictionarium trilinguae*, издаден през 1704 г. в Москва. Друга важна част от патриаршеското одяние в нашия чин е *омофорът*. Думата *омофоръ* се появява през XIII век в български номоканон според речника на Миклошич. Докато патриархът носи *сакосъ* и *омофоръ*, архиереите и свещениците по време на ритуала за омовение са облечени във *фелони*. Пак според речника на Миклошич най-ранната засвидетелствана поява на думата *фелонъ* като свещеническа одежда е в *Шишатовацкия апостол от 1324 г.* Лексемата е заета от латински (*paenula*) с посредничеството на гръцкото *φελόνιον*. Римската *пенула* била кръгло вълнено голямо парче плат с отвор в средата. Надяното през главата, то падало по раменете и ръцете и обвивало цялото тяло до коленете. Обличали я при официални случаи и при излизане на улицата¹⁶. Според речника на Миклошич най-ранната засвидетелствана поява на думата *фелонъ* като свещеническа одежда е в *Шишатовацкия апостол от 1324 г.* Според Срезневски лексемата се среща още в *Новгородската кормчая*. *Стихарите* пък са връхните одяния на дяконите в нашия текст. Лексемата е относително ранна – като част от свещеническото одяние лексемата *стнхаръ* в речника на Срезневски е засвидетелствана в *Новгородската кормчая от 1280 г.* В значение на *риза, дреха* може да се види в *Чети минея* за м. февруари.

Част от предметите, използвани в богослужебния чин за омовение на нозете на Велики четвъртък, също се назовават с гръцки имена, доколкото става дума за типични реалии. Между тях са *лентнн*, което е познато от старобългарския евангелски текст и от *Супр. сборник*. Дългата история на думата в българския език се доказва от нейния фонетичен облик в *Палаузовия сборник* – *ленднн*, който отразява типичното балканско озвучаване на съгласните след назална сонорна¹⁷, срв. редуването Константин - Костадин, Антон - Андон и под. Същата фонетична промяна наблюдаваме и в *ламъвада*

¹⁵ *Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1830.

¹⁶ *Пак там*, p. 1647.

¹⁷ *Велчева Б.* Праславянски и старобългарски фонологически изменения. София, 1980, с. 153.

от по-старо ламбда¹⁸, като и тук очевидно става дума за реалия. В речниците на Срезневски и Миклошич думата е регистрирана в паметници от XIV в. нататък. Изключително интересна е лексемата свѣгарь от гр. σφουγάριον в значение на *гъба, сунгер*, с който се мие Светата трапеза. Отбелязаните у Миклошич свѣгарь в сръбски сборник от XVI в. и свагарь в сръбско-български номоканон от XVII в. са преки наследници на българската дума. Буквата ε на мястото на голяма носовка може да се обясни единствено с наличието на среднобългарски протограф със смесени и объркани носовки, а написанието с а може да идва както от български протограф, отразяващ а-говор, така и към протограф, в който голямата носовка е давала гласна ъ. Оттам и нормалният сръбски рефлекс а на мястото на буквата голям ер. Лексемата се среща и в сборниците със смесено съдържание от ранната новобългарска епоха¹⁹. Подобно на лѣтнн и ламбада, думата отдавна ще да е била част от битовата лексика на българина, защото тя е запазена и в народните говори, срв. *сфонгар, сфенгер* в Бобошица, Корчанско, *свингар, сфонгар* в Странджа и повлияните от турското *siinger* фонетични облици като *сфунгар, сунгер, сунгар*²⁰. Дребните парченца от свѣгарь се слагат в поднос, наречен апаларни. Тази лексема възхожда към гр. ἀπαλαρέα. В БЕР една от хипотезите за етимологията на нвб. *паралия* е развоят ѝ от тази гр. лексема. Като се има предвид появата на думата в средновековен български текст със значение, сходно до значението на *паралия*, това предположение ми се струва семантично по-обосновано от развоя *παράρῑα > παραλία равно място край брега на морето*. Заедно с *тетраподъ* и *трапезофоръ* думата апаларни не е регистрирана в достъпните ми лексикографски наръчници. В православния свят *трапезофорът* е известен като *индития* и е част от облачението на Престола. Употребата на *трапеза*, която очевидно е ранна битова заемка, в значение на *престол, жертвеник, най-важната принадлежност на олтара, където се принася евхаристийната жертва* продължава старобългарската традиция, която възхожда към *Син. евр.* В *Ен. ап.* пък думата означава *масата в светилището в старозаветната скиния, където поставяли хлябовете на предложението*²¹.

От термините, които означават ритуали и песнопения, като *канонъ, стнхѣра, антѣургѣна* и под., следва да се отбележи незасвидетелстваното *тронназѣно*, което очевидно означава *освещаване на храма*. Засега най-близките известни ми гръцки съответствия са (ἐν)θρονισμός *интронизация* и

¹⁸ Явлението е типично за езика на сборника, но на това ще се спрем на друго място.

¹⁹ *Лекова Т.* Сборниците със смесено съдържание от XV-XVII в. като извор за историята на българския речник (непубликувана докторска дисертация). София, 1986, с. 528.

²⁰ Пак там, с. 529.

²¹ Старобългарски речник, т. II, с. 956-7.

ἐνθρόνισμα *осветен престол*. Вж. и испанското *enthroniasmo*, което означава същото.

Интерес представляват и някои от славянските съответствия на гръцки литургични термини, които се срещат в чина за омовение на Велики четвъртък. В класическите старобългарски паметници думата *въсходъница* означава просто *горница*, докато в нашия текст тя се появява със значението на гр. ἄμβων и назовава мястото, където патриархът се облича за тържественото богослужение. С това значение лексемата не е засвидетелствана в известните ни старобългарски речници. Калка от гръцки представлява терминът *въторствоужн*, който назовава втория по чин сред дяконите или иереите, т.е. заместниците на *протодяконите* и *протоиереите*. В достъпните лексикографски наръчници е засвидетелстван само изходният глагол *въторствоваати*, който превежда гр. δευτερεύειν. В църковнославянски и в руски лексемата *вторствующий*, която е пряк наследник на българската дума, обаче е обичайна. Интерес буди и синонимията между думите *платъно* и *риза* за означаване одеждата на Светата трапеза, срв. *платно въ връхъ сътыма| трапезы, ъже глѣтса риза*. Очевидно е, че старинната дума *риза* (преславското ѝ съответствие е *срачница*) вече не е била позната на говорещите с такова значение, което е наложило своеобразното ѝ глосиране.

Използваната в чина за омовение на нозете на Велики четвъртък в Палаузовия ръкопис лексика представлява ценна добавка към българския исторически речник с оглед на това, че съдържа незасвидетелствани в познатите ни речници лексеми или нови значения на вече известни думи. Ранният период на заемане на част от анализираният тук думи също не буди съмнение, което заедно със старинността на самото чинопоследование, следващо константинополската литургическа традиция на Великата църква от X в., говори в полза на предположението ни, че този чин вероятно е влязъл в богослужебната практика на Българската църква по-рано от XIV в. За окончателното потвърждение на тази теза обаче е необходимо проследяването на ръкописната традиция на чинопоследованието и съответните текстологически наблюдения.

Използвани речници и справочници:

Български етимологичен речник. Т. 1-5. София, 1971-1996

И. И. Срезневский. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание, т. 1-III. Москва, 1989

Старобългарски речник. Т. I, София, 1999; т. II, С. 2009

Старославянский словарь. (По рукописям X-XI веков). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994

Liddell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/

Fr. Mikloschich. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Scientra Verlag Aalen 1977

Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford. 1991, vol. I-III

Slovník jazyka staroslověnského. Praha 1959-1997

**THE ARTICLE EXPLORES THE RITUALS OF HOLLY THURSDAY AS
PRESENTED IN THE SERVICE IN MSS PALAUZOV 289 OF THE
BULGARIAN NATIONAL LIBRARY**

Anna-Mariya Totomanova

The manuscript was created in the last decades of the 14th c. and it is famous for containing the first copy of the Synodikon of King Boril. The recent research has proved that the manuscript itself represents a liturgical book designed for the eparchial prelatial churches (in fact a part of an Archieratikon). The service for Holy Thursday contains the rite of Pedilavium (Feet Washing), combined with the Washing of Holy Table. The second ritual is optional and depends of the Patriarch's will. The service leads us to an early Constantinopolitan liturgical practice according to the Typikon of the Great Church. The most peculiar rite described in the service is giving away pieces of the sponge the Holy Table was washed with to the believers. Both the rite and the liturgical lexis (mostly borrowed from Greek) allow us to presume that the service was translated in a much earlier period than the date of the manuscript.

БЕЛЕЖКИ ЗА ЕДИН СРЪБСКИ РЪКОПИС ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XIV ВЕК

Георги Петков (Пловдив)

При изследване възникването и разпространението на Стишния пролог в южнославянската (българска и сръбска) ръкописна традиция специално място трябва да заеме сръбският ръкопис № 34 от някогашната библиотека на манастира Николяц в Черна гора. В момента той се намира в сбирката на Народната библиотека в Белград. Ръкописът съдържа проложни текстове за септември-декември. В него има твърде важни данни, които показват, че Стишният пролог не се е появил в познатия ни окончателен вид. Вероятно преходът на стишната или метрическата разновидност на византийския Синаксар¹ (συναξάριον) на славянска почва е станал постепенно. Тук ще изнеса някои факти, които следва да се имат предвид при комплексното изучаване на текстологическата история на Стишния пролог в синхронен и диахронен план на основата на достигналите до нас многобройни български, сръбски и руски преписи от XIV до XVII век. При внимателното вглеждане в археографските данни на тези преписи се вижда, че най-стар и точно датиран е ръкопис № 34 от сбирката на манастира Николяц (Ник 34). Това му осигурява предимство както в изучаването на състава, така и на езиковата и литературна история на проложните текстове.

Първите по-подробни сведения за този ръкопис дава В. Чорович в своя опис на ръкописите от цялата сбирка². По-пълно описание и датировка на ръкописите от същата сбирка на основата на водните знаци прави В. Мошин³. По отношение на датировката са изказани няколко становища. В. Мошин го отнася към средата на XIV в. и според водните знаци го поставя в рамките на 1345-1367 г. Д. Богданович го въвежда в своя *Инвентар*⁴ на кирилските ръкописи в бивша Югославия с датировка от 1350-1360 г. Най-новото и много по-прецизно датиране на ръкописите от манастира Николяц е дело на Р. Станкович. Според него Ник 34 е възникнал между 1360 и 1370 г.⁵ С последната по-точна датировка този ръкопис застава начело на един дълъг списък от 125 преписа на Стишния пролог за зимното полугодие в българската, сръбската и руската традиция. С почти едно десетилетие след него се нарежда българският ръкопис № 73 от сбирката на библиотеката на БАН (БАН 73), който се датира в рамките на 1368-1376 г.⁶, и на трето място е най-старият и точно датиран руски ръкопис № 717 от 1429 г. от сбирката на Троицко-

¹ *Милев А.* Синаксар, пролог, лавсаик, патерик. – Български език, 1979, № 4, с. 327.

² *Чоровић В.* Прилози за нашу стару књижевност и историју. – Сборник за историју Србије и суседних области. Скопље. 1, 1936, с. 77-131.

³ *Мошин В.* Кирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог Поља. Историјски зборник. 18. Цетиње. 1961, с. 681-708.

⁴ *Богдановић Д.* Инвентар кирилских рукописа у Југославији (XI-XVIII века). Београд, 1982, с. 85.

⁵ *Станковић Р.* Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никољца. – Археографски прилози, 16 1994, с. 169.

⁶ *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. София, 1969, с. 137-147.

Сергиевата лавра, който сега се пази в РГБ в Москва (ТСЛ, ф. 304, 717)⁷. Тези три преписа са използвани при издаването на Търновската редакция на Стишния пролог в поредица от 6 тома, като българският е взет за основен препис, а сръбският и руският са използвани за привеждане на по-важните различия⁸. Археографската картина на достигналите до нас 51 български, сръбски и руски преписи⁹ на Стишния пролог за лятното полугодие е по-различна. Първо място в този списък от преписи заема българският ръкопис № 80 от сбирката на библиотеката на Зографския манастир в Атон, който се датира в рамките на 1345-1361 г. (Зогр. 80)¹⁰. Почти по същото време възниква сръбският препис № 1040 от сбирката на НБ "Св. св. Кирил и Методий" в София, който се датира от 1347-1356 г. (НБКМ 1040)¹¹ и на трето място идва руският препис № 715 от 1429 г. от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра, който сега се пази в РГБ в Москва¹². И тези три преписа са използвани в подготвяното издание на проложните текстове от Стишния пролог за лятното полугодие, като в основата му е поставен българският ръкопис Зогр 80. Съпоставката на достигналите до нас най-стари и точно датирани преписи на Стишния пролог за зимното и лятното полугодие показва, че след като вече имаме български препис за лятното полугодие от 1345 г. и сръбски след 1347 г., то логично е да се предположи, че към тези години е имало български и сръбски преписи и за зимното полугодие. Това от своя страна показва, че Стишният пролог се появява в българска и сръбска среда през първата половина на XIV век, ако не и в самото му начало. Тази констатация се нуждае от по-подробно проучване. В тази насока разглежданият тук сръбски ръкопис Ник 34 съдържа някои податки, които заслужават по-специално внимание. Според Д. Богданович този препис се отнася към т.нар. от него Лукиева редакция (превод) на Стишния пролог¹³. Според моите проучвания тази редакция се явява сръбска рецепция на Търновската редакция¹⁴ на Стишния пролог. Но това се отнася до състава на този препис от 19 октомври и нататък. Съставът на този препис до 18 октомври включително е уникален и не се среща никъде другаде в познатите ни преписи. Именно тази част от ръкописа ни насочва към по-общия извод, че Стишният пролог прониква сред южните славяни не в окончателния си вид, който познаваме след XIV в.

Първото впечатление, което оставя Ник 34 е, че при създаването му са използвани едновременно пергамент и хартия. Това се доказва от факта, че текстовете на някои жития не прекъсват от хартията на пергамент и обратно.

⁷ Жуковская Л. П. О якобы датированных списках Стишного пролога XV в. (Троицкое собрание ГБЛ). - В: История русского языка: Памятники XI-XVIII вв. Москва, 1982, с. 115.

⁸ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог. Текстове. Лексикален индекс. I-VI, септември-февруари, 2008-2011.

⁹ Петков Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV-XV век). Археография, текстология и издание на проложни стихове. Пловдив, 2000, с. 136-140.

¹⁰ Райков Б., С. Кожухаров, Х. Миклас, Х. Кодов. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. София, 1994, с. 64.

¹¹ Стоянов М., Х. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964, с. 253.

¹² Жуковская Л. П. О якобы датированных списках Стишного пролога XV в. ..., с. 115.

¹³ Богданович Д. Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана. - Упоредна истраживања. Београд, 1976, с. 56.

¹⁴ Петков Г. Стишният пролог в старата българска..., с. 25-29.

Например текстът от последния ред на л. 70б, който е на пергаментен лист: и *ωβιταβъ на мѣстѣ идѣже прѣркъ Даниль, продължава на л. 71а, който е на хартия: видѣнниа видѣ, спѣблѣаѣ епѣпствоу стѣнѣ цѣрквѣ...; същото е на л. 72б и на л. 73а: и того : на зѣмли низкрьгъ...; на л. 106б и на л. 107а: ... въ ,ѣї, юже : мѣто възраста юго... и т. н. Целият текст на ръкописа е изписан от една и съща ръка. За съжаление много листове в началото и средата на ръкописа са изрязани. Липсват изцяло проложните текстове за първите 8 дни от месец септември. Тъй като подробните археографски данни заедно с аналитичното представяне на състава на първата част (I.IX-18.X) са дадени на друго място¹⁵, тук ще отбележа само факта, че едва от 9 септември до 31 декември са запазени изцяло проложните текстове, което позволи те да бъдат изследвани и използвани в изданието на първи-четвърти том от поредицата на Търновската редакция на Стишния пролог. За съжаление текстовете за януари и февруари липсват в този ръкопис.*

При по-внимателното вглеждане в състава на Ник 34 се установява, че текстовете от л. 1а до 32а, които са посветени на дните до 18 октомври включително, не се срещат в нито един от останалите преписи за този период от зимното полугодие. След тази дата до края на запазената част от ръкописа проложните текстове стоят най-близо до Търновската редакция на Стишния пролог и всъщност се явяват нейна сръбска рецепция. В този смисъл съставът на Ник 34 може условно да се раздели на две части: първата част обхваща четивата до 18 октомври, а втората – от 19 октомври до 31 декември. Поради своите особености първата част на Ник 34 не може да се причисли към нито една от установените редакции на Стишния пролог¹⁶. Тя може да се отнесе най-вероятно към недостигнал до нас протограф, който сигнализира за първоначалния етап на прехода от нестишната към стишната разновидност на Пролога в българската и сръбската книжнина. От запазеното парче на л. 1а от лявата му страна се вижда част от скромнен орнамент и началната фраза от предисловието, който срещаме в достигналия до нас най-стар препис на Нестишния пролог. Това е т. нар. Софийски препис от XII-XIII в., руска редакция (Соф. 1324)¹⁷, л. 1а : Прологъ. Мнози философию велми въсинавше· тако тѣщаниемъ положиша· на всѣакъ днѣ поминаниемъхъ· стѣхъ ωцѣство и жити· и коньць... Същото предисловие срещаме в Станиславовия (Лесновски) пролог от 1330 г., българска редакция (Стан. 1330 г.)¹⁸, л. 1а : Синаѣдаръ съ вѣмъ починаемъ.

¹⁵ Пак там, с. 119-121 и 191-205.

¹⁶ На този етап от изследванията на Стишния пролог могат се определят условно пет редакции: една българска – Търновска редакция; две сръбски – Лукиева и Варлаамова; и две руски – Московска и Новгородска. Вж. *Петков Г.* Стишният пролог в старата българска ..., с. 14.

¹⁷ Славяно-русский пролог по древнейшим спискам Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Том I. Текст и комментарии. Изданието е подготовено от Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, В. Б. Крысько, О. П. Шевчук, И. М. Ладъженский. Под редакцией В. Б. Крысько. Москва, 2010. 2.

¹⁸ *Павлова Р., В. Желязкова.* Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година. ВеликоТърново, 1999, с. 19.

Мнозѣи философиѣю велии въсиахше. тако всакъ днѣ всего лѣта. поминаемѣи стѣхъ ѿчѣство и жѣне и конецъ ..., а в Ник 34 намираме: Мнозѣ философиѣю ..., Изглежда, че при постепенното оформяне на окончателния вид на състава на Стишния пролог са преведени първо проложните стихове, които са поставени пред общо взето запазеня житиен корпус на Нестишния пролог. Достигналата до нас редакция само на проложните стихове в Ник 34 се различава от тази, която намираме в окончателния вид на Стишния пролог в български и сръбски преписи, които са възникнали почти едновременно с този ръкопис. Проложните стихове в първата част на Ник 34 заменят тропарите¹⁹, които срещаме пред някои от проложните жития на Нестишния пролог. Симбиозата между проложните стихове от Стишния пролог и проложните жития от Нестишния пролог може да се види от приведените тук няколко примера:

Нестишен пролог – Соф. 1324, л. 3а-3б²⁰

24 септември – Текла, първомъченица (тропар и житие):

Мѣца тогѣ · въ кѣ · днѣ · стра стѣна · първомѣнцѣ · феклы ·
трѣ гла ·

Ико словоу наоучышисѣ павлю ·
боневѣстнаѣ и вѣрою оутвържышисѣ петровою ·
бопрозваната · първомѣнца нависѣ ·
и първострадалница въ женахъ възиде · на пламень ·
тако на мѣсто блгоцвѣтно звѣрие и оуници ·
тебе оустрашишасѣ · въоружышасѣ кптѣль ·
моли прехвалната · спстисѣ на ·

Стѣта първомѣнца фекла · въ ѿ града иконийскаго · феклиѣ мѣкоуѣ блгородны соуци дѣщи · въшѣдѣшо же въ иконю павлоу апостолау · слыша оучаца словеса гнѣе ...

Нестишен пролог – Стан. 1330 г., л. 23а-23б²¹

24 септември – Текла, първомъченица (тропар и житие):

Мѣца то кѣ · стрѣ стѣне първомѣнцѣ · феклы ·
трѣ гла ·

Игница твоя исѣ въпиет ти велиемъ глѣмь · тебе
люблю бѣ мои · и тебе ишоуци нѣта стражю ·
спропоу се и спогрекоу се крщениемъ твоимъ

¹⁹ Желязкова В. Тропарите в състава на Простия пролог. – *Palaeobulgarica*, 1995, № 1, с. 78-85. Ср. и Давыдова С. А. Славяно-русский Пролог и церковный Устав. – Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В. М. Мошина. (1894-1987). Санкт Петербург, 1998, с. 204-212.

²⁰ Павлова Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година ..., с. 41.

²¹ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог ..., Т. I, с. 82.

моукоу приноу по тевѣ. и цѣтвоую с тобою
и оумрю за те. да проно живоу ѡ тевѣ. нь тако
жрѣтвоу ти се. тою мѣткани хѣ бѣ спси дше оче вѣи.

Стѣа мѣнца фекла. вѣ ѡ граѣ иконискааго феклыне нѣкоюе блѣгородныне соуци дѣци. и
вѣшѣши въ иконіе. павлоу аплоу и слышеца и оучеца словеса и житиѣа ...

Стишен пролог – Ник 34, л. 14а

24 септември – Текла, първомъченица (стихове и житие):

Мѣца тѣ кѣ. стѣтѣ стѣне прѣвоимѣце феклы.

Ѣ Самѣ те спасаеѣтъ фекло развѣрзѣи каменѣ.

ѣмоуже на стѣре древлѣне распаде каменіе :~

Стѣа прѣвоимѣци фекла, вѣ ѡ града иконіискааго. феклыне нѣкоюе бѣвши дѣци.
блѣгородныне жены. вѣшѣшоу въ иконію павлоу аплоу ...

Стишен пролог – БАН 73, л. 246²²

24 септември – Текла, първомъченица (стихове и житие):

Мѣца тѣ .кѣ. стѣртѣ стѣи прѣвоимѣциѣ феклы.

Ѣ Самѣ спсаеѣтъ фекло развѣрзѣи каменѣ.

ѣмоуже прѣвѣже стѣрти каменіе распаде сѣ.

въ .кѣ. каменѣ приѣтъ феклаж :~

Та вѣше ѡ града иконіискааго. дѣци мѣтере феклаѣ. рѣда блѣгородна и славна. назчена
бѣвши словеса вѣрнѣмѣ павла апломѣ. гчащѣ емоу въ двѣмѣ ѡнисифоровѣ.

Нестишен пролог – Соф. 1324, л. Ф1 9б-Ф1 9в²³

30 септември – Григорий, еп. Арменски (житие):

Мѣца тогѣ въ .л. днѣ. памѣ стѣго григорѣа. ѣппа великѣна арменѣна :

Тѣ баше при диоклитѣганѣ цѣри. парфанинѣ родомѣ. оужика коурсара цѣра арменѣскааго
тѣвритомѣ же цѣремѣ арменѣскѣмѣ тако кѣтѣганѣ многѣ моукѣ претерпѣ. ...

Нестишен пролог – Стан. 1330 г., л. 27а²⁴

30 септември – Григорий, еп. Арменски (тропар и житие):

Мѣца. тѣ .л. памѣ стѣго григорѣа ѣппа арменѣскааго.

тѣрдѣ гѣ .ѣ.

Ницѣтоу вѣгатѣ дхѣомѣ.

²² Славяно-русский пролог по древнейшим спискам Синаксарь ..., с. 134.

²³ Павлова Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година ..., с. 45.

²⁴ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог ..., Т. I, с. 104.

въспытѣвъ трѣбованиѹ. дшѡу оумастивъ млѡстиѹю.
творцоу въ прѣбываниѹ. и веплѣмъ дх̄а
вѣщаниѹ твоѹ вѣщаѣтъ. велѣнми вселенноую
прѣтече. тѣмъ трончно юдиньство проповѣдалъ очѣ вл̄.

Тъ вѣше юѣпъ великыиѹ армѣниѹ. при цр̄и диоклитѣанѣ парифѣганинъ рѡмъ. сн̄ь
юнаковъ. оужѣ кирса цр̄а армѣнъскаа. тирида. томоу же цр̄емъ армѣнъскыимъ ютоу
вывшоу ...

Стишен пролог – Ник 34, л. 176

30 септември – Григорий, еп. Арменски (стихове и житие):

Мѣд̄а. тѡ .л̄. памѣ стго григорѣа юѣпа армѣнъскааго.
Бгоу призывающоу. дръзаѹ гавил се юси ѡче:
армениѹ велиѹ григорѣю прѣстѣтель, въ, л̄. змрѣ:~

Тъи вѣше при диоклитѣанѣ цр̄ѣ. парѡѣнниъ рѡмъ, сн̄ь анкѡв̄. сьродникъ. коусара цр̄а
армѣнъскааго. тридатом̄ же цр̄емъ армѣнъскыимъ ютъ вывъ тако хртѣганинъ ...

Стишен пролог – БАН 73, л. 496-50а²⁵

30 септември – Григорий, еп. Арменски (стихове и житие):

Мѣд̄а тѡ .л̄. памѣ стго сценнѣинка григорѣа. еѣкпа великыа арменѣа.
ѣ
Вѣдыи вѣдите вѣе слово.
хѡу завѣщъ вѣдрѣ гавль сѡ ѡче.
арменѣа великыа григорѣе. оумрѣ въ тридѣтѣи :~

Съи вѣше при диоклитѣанѣ цр̄и. парѡѣнниъ рѡдѡѡ, сн̄ь анаковъ. сьрѡдникъ цр̄ю
арменъскыиъ. лт̄ же вывъ тридатѡ цр̄емъ арменъскыимъ тако хртѣганинъ ...

Нестишен пролог – Соф. 1324, л. 5в-5г²⁶

1 октомври – Ананий апостол (тропар и житие):

Мѣц̄ октѣл̄. имѣган̄. дн̄ин̄ .л̄а. дн̄ь. имѣ. чѣ .аг̄. а ношь .гг̄.
Памѣ стго аѣла. ананиѣ. еѣпа. града дамаскинъска :.
трѡ гла .ѡ.
Отъпреже пакла аѣла старѣишаго.
и того вѣрѣы вѣтѣвнѣ наставника вывша.
великаго въ стлехъ. и моученицѣхъ.
ананию прѣми почтѣмъ.

²⁵ Славяно-русский пролог по древнейшим спискам Синаксарь ..., с. 138.

²⁶ Павлова Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година ..., с. 45-46.

тако с нѣмъ за ны неустоупно·

молѣщага спѣти дѣша наша ·:

Съ стѣны апѣль ананиа вѣк· ѿ града дамаска· оученикъ вѣвѣ стѣхъ апѣль· илиже и оустроенѣ вѣ епѣпъ· дамаскинѣскъ· юмоуже и гѣ въ снѣ ѿкры о стѣмъ павлѣ· ...

Нестишен пролог – Стан. 1330 г., л. 276²⁷

1 октомври – Ананий апостол (тропар и житие):

Мѣцъ. вкѣтѣ .а. днѣ. стѣго прѣрка. анание. апѣла грѣ дамаскинска.
трѣ гл. .з.

Прѣже павла апѣла старѣшишаго. и того вѣрѣ
вѣбѣтвѣнѣ наставника вѣвѣша великаго
въ стѣехъ. и въ линѣхъ ананию пѣкли почтѣмъ.
тако за ны непрѣстанно млѣща. спѣти се дѣша.

Сыи апѣль ананиа вѣше ѿ грѣ дамаскинскаго. оученикъ вѣвѣ стѣхъ апѣль. илиже оучиненѣ вѣ епѣпъ дамаскинскыи. юмоуже гѣ снѣ ѿкры о стѣмъ павлѣ ...

Стишен пролог – Ник 34, л. 18а

1 октомври – Ананий апостол (стихове и житие):

Мѣцъ. вкѣтѣ .а. днѣ. стѣго прѣрка. анание. апѣла грѣ дамаскинска.

Ѣ Каменнѣмъ празновати хотеши, и никаго чтоу:
ананию .благаютъ злочѣтви каменнѣмъ :~

Стѣны апѣль. ананеа вѣше ѿ града дамаска. ученикъ стѣмъ апѣль. илиже зстроенѣ вѣше юпѣпъ дамаскинскъ. юмоуже и гѣ ѿкры о стѣмъ павлѣ ...

Стишен пролог – БАН 73, л. 506²⁸

1 октомври – Ананий апостол (стихове и житие):

Мѣца вкѣтврѣе. има дѣни. ла. дѣны има чѣ. аѣ. а ноцѣ, гѣ. вѣ. а. стѣго апѣла ананиа.

Ѣ Каменнѣю никакоже пожрѣти хотѣ.
ананиа повиша каменнѣмъ злочѣстивнѣи.
повѣенѣ въ ананиа на пѣсѣ въ прѣвнѣ :~

Стѣны стѣны апѣль ананиа. вѣше ѿ града дамаска. иже и павла ѿкрѣвеннѣмъ крѣти. вѣвѣ епѣпъ въ тѣмъ градѣ. творѣ мнѣгыа цѣлѣвы въ дамасѣ и въ елевѣрополи ...

Наличието на тропари пред някои от проложните жития и то само пред първите четива за деня е важна структурна особеност, която забелязваме още в най-старите нестишни пролози от XII до XIV в. Замяната на тропарите с

²⁷ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог ..., Т. II, с. 7.

²⁸ Иванова К. Български, сръбски и молдо-влахийски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981, с. 268-273.

проложни стихове е започнало по всяка вероятност преди въвеждането на изискванията на Ерусалимския устав в българската и сръбската богослужерна практика. Самата подмяна на Студийския устав с Ерусалимския изглежда не е станало едновременно по цялата територия, населявана от българи и сърби през XII-XIV век, както и в практиката на славянските манастири на Атон.

От датировката на запазените най-стари български и сръбски стишни пролози се вижда, че те са възникнали почти едновременно с някои от преписите на нестишните пролози. Така например Погодиновият пролог № 58 от РНБ²⁹ в Санкт Петербург, който е нестишен, българска редакция, се датира от 1339 г., и след няколко години е създаден българският ръкопис № 80 от сборката на Зографския манастир, който е стишен за лятното полугодие и се датира в рамките на 1345-1360 г. Такъв е и случаят със сръбския нестишен пролог в препис от сборката на Хлудов № 189 в ГИМ³⁰, който се датира от XIV в., и със сръбския стишен пролог в препис за лятното полугодие в сборката на НБКМ с № 1040, който се датира от 1347-1356 г. Достигналите до нас преписи на Стишния пролог за лятното полугодие, които са по-стари от тези за зимното полугодие, дават основание да се приеме, че по същото време са били създадени и преписи за зимното полугодие, които не са достигнали до нас.

За едновременното възникване и функциониране на преписи от Нестишния и Стишния пролог намираме данни в ръкопис № 73 от сборката на БАН в София. В този ръкопис, който е от три части, имаме събрани на едно място текстове от двата пролога – втората част е Стишен пролог за зимното полугодие, а третата част съдържа четива от Нестишния пролог за лятното полугодие. Интересното при тези четива е, че са подбрани и подредени под избрани дати, свързани с постоянните евангелски и апостолски празници. Важно е да се отбележи, че сред много от житията и паметите срещаме и поучителни слова. Същото наблюдаваме и при четивата на някои дати от Стишния пролог. Това от своя страна дава основание да приемем, че въвеждането на поучителни слова след проложните текстове е позната практика в българската и сръбската книжовна традиция. В достигналите до нас руски нестишни и стишни пролози същата практика заема мащабни размери. Тук след четивата за всеки ден от годината има от едно до три поучителни слова, което е довело да значително нарастване на обема на ръкописите и те достигат до четиритомни ръкописни книги с четива за цялата година.

Наблюденията над състава на Ник 34 след 18 октомври следва точно състава на търновската редакция на Стишния пролог. Тук срещаме на съответните места търновския житиеписен цикъл, който включва четирите жития за:

1. Петка Търновска – Ник 34, л. 28а-28б.

Бѣ тѣжѣ днь памѣ прѣбныѣ парасквинѣ :~

²⁹ Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. Москва, 1872, с. 378-380.

³⁰ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стишния пролог ..., Т. II, с. 44-45.

Стѣа прѣбнаа параскевѣа, вѣ̄ ѿ веси ѣпиватемь нарицаемоуоу. ѿ града каликратію, дѣци блговѣрноу родителю. ни зѣло бѣгатоу ни области имѣющій. ни пакы нищетами, скръбноу страждоущихъ. идо свръшенаго възрастѣ достигши. ипомьсѣ ѹтврьдивши и порекновавши житію аггломоу. иоставивши родителю дроугы ...

Петка Търновска – БАН 73, на л. 28а-28б³¹.

Еъ тѣже днѣ стѣа прѣбнаа параскевѣа :~

Стѣа стѣа и прѣбнаа параскевѣа. вѣ̄ ѿ веси епиватемь наричаемѣ. ѿ грѣа каликратіа. дѣци блговѣрнѣ рѣдителю. ни числомь вѣгати ни власти имѣащійхъ. ниже пакы нищетоа страждѣщій. еиже до свръшенаго възраста достигши. и помысль стврьдивши и порекновавши житію аггломоу. и оставивши рѣдителѣа и дроугы.

2. Иван Рилски – Ник 34, л.

Еъ тѣже днѣ памѣ прѣбнаго ѿца нашего івана рылскаго.

Стѣи и прѣбнаи ѿцѣ нашѣ іванѣ. великии въ постницѣхъ. вѣше ѹбо ѿ прѣдѣль славнаго грѣа срѣдѣчскаго ѿ села нарицаемаго скрино. въ црѣтѣво хѣолоубиваго петра цѣра вьгарскаго. а грѣчскаго конѣстантина диогена. рѣдителѣа имѣа блгочѣтива. и не зѣло богата. плаенѣ вьгарскаго ...

Иван Рилски – БАН 73³²

Еъ тѣже днѣ памѣ прѣбнаго ѿца нашего іванна рылскаго.

Стѣи и прѣбнаи ѿцѣ нашѣ іванѣ. великии въ постницѣхъ. вѣше оубо ѿ прѣдѣль славнаго града срѣдѣчскаго ѿ села нарицаемаго скрино. въ црѣтѣво хѣолоубивааго петра цѣрѣк вьгарскаго. а грѣчскаго костантина диогена. рѣдителѣк имѣа блгочѣстива. и не зѣло богата. пламенѣ вьгарскаго ...

3. Иларион Мъгленски – Ник 34, л.

Еъ тѣже днѣ. прѣвѣненіе мошем, стѣго илариона ѣпѣкпа мегленскаго :~

Црѣтѣвоуоуоу калоіванѣоу цѣрю вьгарскѣоу. братѣоу стараго асанѣ цѣра. и прѣставшоу грѣчскѣоу землю фрѣа. македонита. неадж и еладѣоу. и дошѣшоу до грѣа мегленскаго, и прѣвѣмь и того града. и сврѣтѣ ракоу прѣбнаго ѣпѣкпа иларіѣвна ...

Иларион Мъгленски – БАН 73³³

Еъ тѣже днѣ. прѣвѣненіе мошемъ стѣго иларіѣвна епѣкпа мегленскаго :~

³¹ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стихия пролог ..., Т. II, с. 44-45.

³² Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стихия пролог ..., Т. II, с. 58.

³³ Петков Г., М. Спасова. Търновската редакция на Стихия пролог ..., Т. II, с. 65-66.

Црѣвоуѡциѡ калоіѡанѡ црѣю българскѡм. братѡ старааго асѣнкѣ црѣк. и прѣлѡвшѡ
грѣчскѡа зѣмла ѡрактѡ. македонїа. неадѡ и еладѡ. и дошѡшѡ двѡ грѡ мегленскааго, и
прѣкелѡ и тѡ града. шѡрѣкте ракѡ прѣѡвнаго еїкпа иларїѡна ...

4. Михаил Воин – Ник 34, л.

Бѣ тѡже днѣ Успенїа стѣго и праведнааго мїхаїла воїна:

Тѣи стѣи бѣїи мїхаїлѡ. вѣше вѣ лѣта блѡгѡчїтївааго црѣа мїхаїла. ѡ грѡ потѡуки. рѡм
сы българїнѡ. не нѣкако ѡ нижнї. нѣ вѣсѣчѣтнаа и блѡгѡвѣрна рода сыи ...

Михаил Воин – БАН 73³⁴

Бѣ тѡже днѣ Успенїе стѣго и праведнааго мїхаїла воїна :~

Тѣи стѣи бѣїи мїхаїлѡ. вѣше вѣ лѣта блѡгѡчѣстївааго црѣк мїхаїла. ѡ грѡ потѡуки.
рѡм сыи българїнѡ. не нѣкако ѡ нижнї. нѣ вѣсѣчѣстнаа и блѡгѡвѣрна рода сыи ...

От гледна точка на хронологията на запазените преписи на житията на търновските светци в ръкопис Ник 34 се оказва, че те са с десетина години по-стари от познатите ни български преписи в ръкопис № 73 от БАН. Важно е също така да се отбележи, че тези четири жития са влезли в съставите на сръбските преписи на Стишния пролог, след като те вече са се намирили в недостигнали до нас по-стари български ръкописи. Включването на житията за търновските светци по всяка вероятност е станало по думите на Кл. Иванова “с някакъв официален акт”³⁵ и едва тогава те започват да се включват първо в българските преписи на Стишния пролог, а по-късно в сръбските, а чрез тях и в руските преписи. Списъкът от четирите жития на най-популярните български светци в края на XIV век се увеличава с добавката на сръбска почва на двете жития на Сава Сръбски (на 14.І) и на Симеон Сръбски (на 13.ІІ)³⁶. Тези шест южнославянски жития влизат в съставите на най-старите руски преписи на Стишния пролог³⁷. Любопитен текстологически сигнал за един от пътищата на движението на проложните жития за търновските светци от българската през сръбската до руската ръкописна традиция е наличието или отсъствието на етнонима “сърби” наред с етнонима “българи” в следната фраза от молитвата към Иван Рилски³⁸: *мїи сѡ вѣсѣмїтївоѡмѡ влѡцѣк сїтї твоѡ сѡрѡднїкы*

³⁴ *Петков Г., М. Спасова.* Търновската редакция на Стишния пролог ..., Т. III, с. 77.

³⁵ *Иванова К.* Археографската продукция на Търновската книжовна школа. (Дисертация за получаване на научната степен кандидат на филологическите науки). София, 1979, с. 122.

³⁶ Най-старият сръбски препис на Стишния пролог, в който намираме заедно проложните жития на търновските и сръбски светци, е № 97 (ЦПМ-3) от сбирката на Скопската митрополия за септември/февруари от 1385-1390 г., рашки правопис. Вж за него *Мошин В.* Словенски ракописи во Македонија. Кн. I. Скопије, 1971, с. 195-242.

³⁷ Най-старият руски препис на Стишния пролог, в който намираме заедно проложните жития на търновските и сръбски светци, е ТСЛ, ф. 304, № 720 от сбирката на РГБ (Троицкое собрание) за ноември/февруари от 1469 г. Вж за него *Жуковская Л. П.* О якобы датированных списках Стишного пролога XV в., (Троицкое собрание ГБЛ)..., с. 106-112.

³⁸ *Петков Г.* Бележки за една фраза от проложното житие на Иван Рилски в Стишния пролог. Класика & авангард. Юбилеен сборник по случай 70-ата годишнина на проф. д.ф.н. Иван Сарандев. София, 2006, с. 22-23.

единородны ти языкъ българскыи ..., л. 88б. В Ник 34 срещаме същата фраза без добавката на етнонима “сърби”. В редица други сръбски преписи още от XIV век, какъвто е например преписът от сбирката на Печката патриаршия (Печ № 56), на л. 94а фразата е придобила следния вид: *ми се в’семѣтливому вѣцѣ, спѣти твоє сръдники единородны ти языкъ. българѣ же и сръвлюе ...* Тя е дело на сръбските книжовници, които са виждали в образа на българския светец и свой защитник. Липсата на етнонима “сърби” в Ник 34 и появата му по-късно в ръкописи от XIV в. е свидетелство за авторитета на търновската редакция на Стишния пролог сред южните славяни.

От изнесените до тук факти се вижда, че ръкопис Ник 34 следва да заеме първостепенно място в комплексното изучаване на сложната текстологическа история на Стишния пролог по всички достигнали до нас преписи в българската, сръбската и руската ръкописна традиция. Със своите две части този ръкопис разкрива интересни моменти на прехода от Нестишния към Стишния пролог.

NOTES ON A SERBIAN MANUSCRIPT FROM THE SECOND HALF OF XIV CENTURY

Georgy Petkov

The article analyzes some of the archeographic data about the location of the oldest Serbian copy of the Prolog in Verse for the winter period and the process of dissemination of this hagiographic collection in the Bulgarian, Serbian and Russian literature during the fourteenth century from the collection in the National Library in Belgrade - Nick. № 34.

The composition of the manuscript can be seen as divided into two parts - the first is from 1 September to 18 October and the second from 19 October to 31 December. The characteristic feature of the first part is that the troparia before the lives of saints from the Nou-versified Prolog are replaced with prolog verses from the Prologue in Verse, which is associated with gradual transfer from the metric variation of the Byzantine Sinaksarion into Old Bulgarian language during the first half of XIV century. The inclusion of copies from the so called "Tarnovo hagiography cycle" in the second part of the manuscript strongly suggests that their texts are copied from a Bulgarian protograph that no longer exists.

ИЗ МАНАСТИРСКИТЕ СБИРКИ В РУМЪНИЯ
Нов проложен разказ за св. Иларион Мъгленски от XV век

Елена Томова (София)

Проблематиката на статията е свързана с неизследвани досега редакции на проложния разказ за пренасянето на мощите на един от популярните и почитани както в България, така и в земите на източноправославното християнство (Сърбия, Русия, Молдова) светци - Иларион Мъгленски (живял през XII в. по времето на византийския император Мануил I Комнин). От една страна, това е част от дългосрочната ми изследователска тема: “Култът към търновските светци Петка Търновска, Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Михаил Воин в старите славянски литератури”, от друга - по-конкретно отразява резултатите от представянето на неизвестни редакции, преработки или версии на създадените в България през XIII-XIV в. оригинални агиографски съчинения за посочените светци в други славянски литератури¹.

В статията си в Старобългарска литература, 37-38 (2007) сред текстовете, създадени въз основа на *Проложния разказ за пренасянето на мощите* и Евтимиевото пространно житие на св. Иларион Мъгленски, посочих следните нови преработки:

А) *руски хронографски преработки на Евтимиевото житие* (Святци от XVII в., Национална библиотека във Варшава, Man. slav., 5; Стишен пролог за септември-март от края на XVI в., Москва, РГАДА, Сбирката на граф Оболенски, № 74²; Хронограф (конволют) от края на XVII от началото на XVIII в., Москва, РГБ, Музейна сбирка. Посочените версии отразяват основно борбата на епископ Иларион Мъгленски срещу ересите, например, арменската ерес, свързана с Арци урциевия пост³. По-специално внимание на хронографските преработки на житията на св. Иларион Мъгленски в старата руска литература обръща руският историк медиевист А. Турилов, който анализира текстовете в състава на *Руския хронограф* като извори за историята на южните славяни⁴.

¹ Текстът на творбата ще бъдат включен в материалите за култа на св. Иларион Мъгленски в съвместния проект “Encyclopaedia Slavica Sanctorum. Светци и свети места в България” (Софийски университет „Св. Климент Охридски“, Катедра по кирилометодиевистика и Институт за литература към БАН, Направление Стара българска литература).

² **Томова Е.** Оболенската редакция на хронографски текст за св. Иларион Мъгленски. – Старобългарска литература, 37-38, 2007, с. 177- 186.

³ **Кенанов Д.** Литературные источники «Жития Илариона Мегленского» Евфимия Търновского. – Palaeobulgarica/Старобългаристика, 1980, 4. София, с. 72-86; **Кенанов Д.** За литературния живот на една Евтимиевата творба («Житие на Иларион Мъгленски»). - Palaeobulgarica/Старобългаристика, 1986, 2. София, с. 68-87.

⁴ **Турилов А. А.** Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской книжности конца XIV – первой четверти XVI вв. Москва, 1980, с. 12-16, 20, 23; **Турилов А. А.** К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV – начала XVI в. – В: Русско-балкански културни връзки през Средновековието. София, 1982, с. 68-74.

Б) *руски и молдовски преработки на Разказа за пренасянето на мощите* (Стишен пролог за септември-ноември от XVI в., Санкт Петербург, РНБ, Сбирката на ОЛДП, № 493; Миней с пролози за октомври от 1467 г., молдовска редакция (Сбирката на ръкописи в манастира Путна, Румъния, №1), който е обект на внимание в настоящата статия⁵. В ръкопис ОЛДП, 493 липсват сведения за построяването на църквата “Св. 40 мъченици” от Иван Асен II (за тази версия на разказа ще съобщя в друга публикация).

В коментара си към *Проложния разказ* за пренасянето на мощите на св. Иларион Мъгленски Кл. Иванова посочва: “*Датата на честването на светеца в църковния календар е 21 октомври, определена е по аналогия с деня на св. Иларион Велики, което показва, че в традицията светецът не е познат с датата на успението си*”⁶. Пряка илюстрация на нейното предположение е краткият проложен разказ за мъгленския епископ в Миней с пролози за октомври 1467 г., молдовска редакция. Това е най-старият кирилски ръкопис (както е посочено в краткия опис), двуеров, двуюсов, без украса, в добро състояние. Съхранява се в ръкописната сбирка в манастира Путна край Сучава⁷ - столица на Молдовлахийското княжество от 1359 до 1565, а от 1401 г. – резиденция на митрополита на Молдова. По това време в града са пренесени мощите на великомъченик св. Йоан Нови (Трапезундски, Сучавски), измъчван от татарите в Крим в края на XIV век и провъзгласен за покровител на Молдова.

От многобройните преписи на *Разказа за пренасянето на мощите*, които съм събрала в редица библиотеки, за пръв път в Миней с пролози за октомври от 1467 г. (Путна № 1) откривам негова редакция в състава на службата на св. Иларион Велики, след шестата песен на канона и след проложното житие на Иларион Велики. Нач.: *Бъ тѣж днѣ прѣнесе ние мощемь стѣго Иларiona еп(с)па меглинскаго, его же прѣнесе Кало Иоан Яскнь, братъ стараго Яскнѣ црѣкѣ, въ Трънвовъ градѣ. В края на ръкописа е включена служба на св. Петка Търновска с начало: *Живѣщи по съсмърти (sic!) Параскеви влаженна* (л. 218 – л. 222). В състава на службата липсва житие на Петка. В ръкописа липсват и четива за св. Иван Рилски и св. Арсений Сръбски.*

При съпоставката на текстовете за св. Иларион Мъгленски с преписа в Стишен пролог за септември-февруари от 1368/1370 (БАН 73), с хронологическите преработки на неговите жития, текстовете в руските светци, новите проложни редакции и разглеждания в статията текст, могат да се направят някои по-съществени заключения. В анализирания текст цар Калоян е представен много кратко, не са описани неговите походи в Тракия, Македония и Елада, липсва и съобщението за идването на царя в Мъглен и вземането на мощите на св. Иларион Мъгленски. Пренасянето на мощите в Търново е отбелязано само с една

⁵ Изразявам сърдечната си благодарност на сътрудниците в Библиотеката на манастира Путна за съдействието им по време на моята работа с кирилските ръкописи (2005).

⁶ Стара българска литература. 4. Житиеписни творби. София, 1986, с. 532.

⁷ По-подробно виж: *Тодоров И.* Из ръкописната сбирка на манастира Путна. – Старобългарска литература, 10, 1981, с. 71-87.

фраза. В оригиналния търновски проложен разказ това събитие е описано подробно, като тържествен ритуал с участието на търновския патриарх и целия народ. Посочена е и датата 21 октомври. В молдовския препис срещаме същата фраза (както и в БАН 73): *пото(м) минжши(м) многы(м) лѣтоль, ѿ вѣклене(м), въспрїемъ цр(с)твїа скиптры новыи црѣ Іоанъ Ясѣнь, снѣ стараго Ясѣнкѣ. За разлика от БАН 73, където отново са изтъкнати големите владетелски победи на цар Иван Асен II: ѿ вы цр(с)воуѡ ѿ ѡбладоуѡ ѿ на(д) влѣгары. ѿ грѣкы же ѿ фрѣгы. срѣкы же ѿ арбанасы. ѿ вѣса грады ѡ(т) мюрѣ до мюрѣ, в молдовския препис те изцяло са пропуснати. Следва още една заимствана, но съкратена фраза: (БАН 73): *изволи сѡ томоу црѣ Іоаноу Ясѣню. съзиз(д)ати црѣквь въ има стѣхѣ великом(ч)никѣ ѿ добропѣдны(х) "м" лѣчнѣ. Финалното изречение в молдовския препис е съобщението за полагането на мощите на светеца в църквата. Както е известно, в БАН 73 и този ритуал е описан по-подробно: с великолепия външен вид на църквата, с чудесата на изцеление, с финалната формула молба към светеца *ѿго же мѣтвѡми да спо(д)вїт ны Гѣ цр(с)твїю своѣмоу :-~***

Интересни са топонимите *Търновъ* и *Трапезонъ* в кратките текстове за св. Иларион Мъгленски, св. Петка Търновска и св. Иван Рилски в руските светци от XVII в. и в хронографските текстове за св. Иларион Мъгленски (Оболенски 74). Ще приведа няколко примера:

(Петка Търновска) *принесено же тѣлѡ еѡ в' Трапезонѣ гра(д), еже естъ Тѣрновѣ;*

(ИванРилски) *и(з) Сре(д)ца града во градѣ Тѣрновѣ, еже еста Трапезонѣ;*

(Иларион Мъгленски) *ѡ(т) града мѣгленскаго во столный градѣ болгарскїи тѣрновѣ, еже естъ трапезонѣ (топонимът Трапезонѣ липсва в БАН 73).*

В заключение следва да обобщим, че краткият проложен разказ за пренасянето на мощите на св. Иларион Мъгленски представя съкратена редакция на оригиналното търновско произведение за светеца.

Неизвестният, вероятно молдовски, книжовник е направил съкращението последователно, с прилагане на еднакъв принцип на редуциране на важни сведения за българските владетели Калоян (1197-1207), Иван Асен I (1186-1196) и Иван Асен II (1218-1241), за търновския църковен глава, за начина на протичането на ритуалите с пренасянето на мощите от Мъглен в столицата през 1205 от цар Калоян. Дали книжовникът е преписал творбата от друг ръкопис, или сам е вписал проложния разказ след редакторска намеса, са въпроси, на които по-прецизен отговор ще бъде даден след допълнителна археографска работа в румънските книгохранилища и манастирски сбирки. За българската медиевистика, изучаваща култовете на светците извън пределите на България, този, макар и кратък текст, е интересен детайл в общия агиологически комплекс, посветен на един християнски герой, който, по думите на изследователката на творческото наследство на Търновската книжовна школа

Кл. Иванова, с житейската си съдба и с мястото си в обществото е близък до самия Евтимий Търновски⁸.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проложен разказ за пренасянето на мощите на св. Иларион Мъгленски

<p>Стишен пролог за септември-февруари от 1368/1370 г., българска редакция (БАН 73)</p>	<p>Миней с проложни жития за октомври от 1467 г., молдовска редакция (Ръкописна сбирка, Iuv., №1) (манастир Путна, Румъния)</p>	<p>Святци от XVII в. руска редакция (РГБ, ф. 37, Сбирка на Т.Ф. Болшаков, № 249 (Москва))</p>
<p>(под 21 октомври) Бъ тѣж(д) днѣ прѣнесеніе моце(м) стѣго иларіѡна еп(с)па меглинѣскаго:~ Цр(с)твѣзашцѣ Калоїѡнъ црѣю вьлгарѣскыи. вратѣ старааго а'сѣнкѣ црѣк. и прѣкѣвшоу грѣчскъа зѣмла Фракъ. Македонїа. Неадж. и Еладж. и доше(д)шоу дв града мегленѣскаго, и прѣкѣмъ и то(г) града. ѡбрѣте ракѣ прп(д)внаго еп(с)па Иларіѡна и вж(с)т'вноа ревностїа раждег' сѣ. и въсхотѣ прѣнести стѣго мѡщи въ свои настолныи цр(с)твѣзашїи грады Тръновъ. ѣже и повелѣ сѣщїимъ ѣже по(д) ѡвластїа ѣго. и двиг'ше мѡщи съ ракож прѣнесоша стѣго ѡ(т) гра(д) то(г) оуслышак' же патрїархъ Тръновъа гра(д)а и въсѣа зѣмла вьлгарѣскыа пришествїе стѣго изыде. съ еп(с)пы и съ въсѣ'мъ причѣто(м) своимъ с' волѣры и в'сѣ'мъ нарѡдѡ(м). съ свѣцїами и кадилшнъ, и съ в'сѣ'кыими бл҃гоуханныими конѣми, на срътенїе стѣго. и</p>	<p>(под 21 октомври) Бъ тѣж(д) днѣ прѣнесеніе моце(м) стѣго иларіѡна еп(с)па меглинѣскаго:~ Его же прѣнесе Кало Іѡанъ Ясѣнь, вра(т) стараго Ясѣнкѣ црѣк, въ Тръновъ гра(д). пото(м) линнѣвши(м) многы(м) лѣтоль, и врекмене(м), въспрїемъ цр(с)твїа скиптры новыи црѣ Іѡанъ Ясѣнь, снѣ стараго Ясѣнкѣ, изволи сѣ томоу съсидати црѣковъ въ има стѣхъ .л. мѣнкѣ. и положи въ рацѣ влаженаго Иларіѡна тамо мѡщию (л. 143)</p> <p>Проложният разказ е в състава на службата на св. Иларион Велики</p>	<p>(под 21 октомври) Прѣнесеніе моце(м) стѣго Иларіѡна еп(с)па мегленѣскаго. ѡ(т) града мегленскаго во столныи грады волгарскїи терновъ, еже есть трапезонъ въ лѣто сѣѣ(г). Сѣи стѣи Иларіонъ епѣ меглинскїи вѣ въ лѣта сѣѣ(г). (л. 78)</p>

⁸ Стара българска литература. 4. Житиеписни творби, с. 531.

<p>ВНЕСШЕ ПОЛОЖИША ВЪ ВГОСПАСИТЕЛЬ И СТОГО ВГОХРАНИТЕЛЬ ГРАДАТЪ ТРЪНОВЪ. М(С)ЦА ШКТОВРІА. "КА" ДНЪ. И МИНЖВИШИМЪ МИШГЫМЪ ЛЪТЪМЪ И ВРЪМЕНЕМЪ. ВЪСПРІЕМЪ ЦР(С)ТВІА СКИПЪТРЫ НОВЫН ЦРЪ ІІВАНЪ ЯСЕНЪ. СЪНЪ СТАРААГО ЯСЕНЪ ЦРЪ. И ВЫ(С) ЦР(С)ТВОУА И ШЛАДОУА И НА(Д) ВЪЛЪГАРЫ. И ГРЪКЫ ЖЕ И ФРЪЖЫ. СРЪБЫ ЖЕ И АРВАНАСЫ. И ВЪСА ГРАДЫ Ш(Т) МОУА И ДО МОУА ИЗВОЛИ СА ТОМОУ ЦРЮ ІІВАНУ ЯСЕНЮ. СЪЗИВ(Д)АТИ ЦРКОВЪ ВЪ ИМА СТЫХЪ ВЕЛИКОМ(Ч)НКЪ И ДОБРОПОВЪДНЫ(Х) .М. И ТАКО ЦРКВИ СЪЗИДАНЪ ВЪВЪШИ И ОУКРАШЕНЪ БЛАГОЛЪПНЪ. ВЪНЕСЕНА ВЫ(С) РАКА СЪ МОШЪМИ ТРЪБЛАЖЕНААГО СЪЛЪ ІІЛАРИОНА. И ПОЛОЖЕНА СЪ ЧЪСТІА ПОДАА ЦЪЛЪВЫ КЪ НЕМЪ ПРИХЪДАЩИ(М). ЕГО ЖЕ МЛЪТВАМИ ДА СПО(Д)БИТ НЫ ГЪ ЦР(С)ТВІЮ СКОЕМОУ :-</p>		
--	--	--

**FROM THE MANUSCRIPT COLLECTIONS OF THE MONASTERIES IN
 ROMANIA (New 15th-century *Story about the Translation of St Hilarion of
 Muglen's Relics from the Prolog*)**

Elena Tomova

St. Hilarion of Muglen was among the most popular and venerated saints in Bulgaria, as well as in Serbia, Russia and Moldavia. Here, a unknown redaction of the *translatio* of his relics is introduced for the first time. The text is found in the earliest Cyrillic manuscript from Putna Monastery – the 1467 *Menaion with Prolog Vitae for October* (Iuv. №1, Moldavian recension), and is included within the structure of St Hilarion the Great's service (21 October), after his *Prolog vita*. The article analyses the features of the *translatio*'s redaction and its place within the hagiographic texts about the Bulgarian saint.

ЗА ЖИТИЯТА НА СВЕТИИТЕ И ТЕХНИЯ АГИОЛОГИЧЕН АНАЛИЗ

Невена Гавазова (Велико Търново)

Отсъствието на диалог с духовния реализъм на християнската култура е един от основните проблеми в научната област *старобългаристика, агиология и агиография*. Обикновено значителен корпус от православни текстове, възникнали назад във времето, изкуствено се поставят в границите на множество западноцентрични превъплъщения на модерната мисъл (от Освобождението до наши дни). Със светската естетика на Новото време не могат да се разчетат посланията на Свещеното Писание, на светоотеческите писатели и техните последователи в Близкия Изток, Византия, България и другите страни от християнския свят. В тази насока верният методологически подход започва да се оформя едва миналия век (особено през втората му половина) в трудовете на Е. Ауербах, А. Ф. Лосев, А. Я. Гуревич, С. С. Аверинцев, В. В. Бичков и други¹. Тази област разработва последователно Д. Кенанов.

Следвайки това теоретическо направление, *цел* на настоящото изследване е на един предварителен етап да се представи концепция за агиологичен анализ² на агиографските средновековни произведения, като се прилагат ясни критерии за херменевтично тълкуване на богословски текст в съчетание с лингво-текстологични наблюдения. *Задачите* са конкретни: да се дефинира понятието *агиологичен херменевтичен анализ* с оглед практическото му приложение; да се очертае обхватът и методологията на такъв тип анализ; да се предложи схема на анализ; да се онагледи интертекстуалната и метатекстовата диалогичност на агиографските произведения с текстове от корпуса на богословската литература. Предвид това се обособяват етапите на работа.

1. Същност на агиологичния херменевтичен анализ.

Агиографските съчинения са част от богословската литература³ и са раздел на агиологията (наука за светостта)⁴. За тяхното тълкуване е необходимо да се привлекат светоотеческите текстове – първо, с цел да се обясни всеки етап от духовното развитие на подвижника и второ, да се избегне субективизмът при анализа⁵.

¹ *Кенанов Д.* Библия и старобългарска литература. Учебно помагало за 9 клас. Пловдив, 2006, с. 9-14.

² Въпроса за херменевтичен анализ на средновековния агиографски текст поставя проф. дфн Димитър Кенанов. - *Кенанов Д.* Библия и старобългарска литература..., с. 13-14. Тук се предлага цялостна концепция за агиологичен херменевтичен анализ.

³ *Кенанов Д.* Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски. Велико Търново, 2010, с. 7.

⁴ *Кенанов Д.* Метафрастика. Симеон Метафраст и православната славянска агиография. Велико Търново, 1997, с. 5.

⁵ Субективизъм се постига на практика при литературното интерпретативно тълкуване. Критериите за изучаване на старобългарските текстове не могат да бъдат идентични с тези, които се прилагат за съвременното творчество.

Теоретически могат да се изведат два вида анализ - структурен⁶ и същностен⁷. При първия вид *анализ* обект на изследване е структурата и композицията на текста, както и езиковите и текстологичните му особености. Същностният *анализ*, поставен като литературен, е личното (субективното) възприемане на текста от всеки читател. Подобен прочит не е достатъчен за текстове, чието вътрешно съдържание е теологията. Те са литература, но от друг тип – произведения, към които е уместно да се подхожда с богословски критерии. Средновековният агиографски текст е пряко свързан със Свещеното и Църковното Предание и със Закона Божи и би следвало да се тълкува чрез тях, а не извън тях. *Тълкуването* му изисква православно светоусещане и живот вътре в Църквата (живот в Христа). Чрез постигане на диалогична връзка с духовния свят на книжовника и с житийния текст се дава нова перспектива при прочита на средновековната литература. Това налага в рамките на същностния анализ да се говори за *анализ* (поглед отвън) и *тълкуване* (поглед отвътре)⁸.

В този смисъл *агиологичният херменевтичен анализ* е *тълкуване на същността* (семантиката) на средновековния агиографски текст въз основа на предварително текстологично и езиково изследване.

В практическата стилистика и историческата поетика се използват поредица от термини като топоси, общи места, клише, литературен етикет, устойчива литературна формула, въобще – повтарящи се, „скитащи“ мотиви и текстови сегменти⁹. Житията на православните светии не са историографски съчинения и непосредственото отражение (μίμησις) на действителността не е сред задължителните им цели – в тях се описват състоянията на човешката душа по пътя към *светостта*¹⁰. Те се определят като "второ Евангелие"¹¹ и представят каноническата, богоозарената култура, където за всяка духовна ценност, за всяко духовно състояние благодатно са изнамерени готови, уместни думи и изрази (които не са топоси, клишета и т. н.) според Свещ. Писание. В науката е известно

⁶ В риториката – *dispositio* (композиционно разполагане на текстовете съставки) и *elocutio* (словесно изразяване – подбор, съчетаване и отношения на думи, тропи и фигури на речта).

⁷ Същностният анализ изучава смисловото пространство на текста и неговото реконструиране.

⁸ Св. Паисий Величковски, като осъзнава трудната мисия на преводача от гръцки език, пише, че той трябва да отговаря на няколко условия. Първото от тях е *да познава отвътре църковния (монашеския) живот* - *Кенанов Д.* Личността на схиярхимандрит Паисий Величковски и неговата книжовна школа. – В: Паисий Величковски и неговата книжовна школа (Сборник материали от научната конференция “Преподобни Паисий Величковски, неговата книжовна школа и културата на Югоизточна Европа”. Велико Търново, 13 октомври 1992 г.). Велико Търново, 1994, с. 63.

⁹ Като се опира на античната риторика, в съвременното литературознание Ернст-Роберт Курциус започва да изследва повтарящите се мотиви (топоси) в световната литература. – Вж.: *Curtius E.-R.* *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Zagreb, 1971. Топосът (родово понятие, което включва в себе си различни терминологични варианти) се разбира като повтарящ се елемент в текста, свързан с определени места в сюжетната схема – било то устойчива литературна формула, цитат, образ, мотив, сюжет или идея.

¹⁰ *Помазанскій М.* Православное догматическое богословие. St. Herman of Alaska brotherhood press, 1992, p. 237-240.

¹¹ *Кенанов Д.* Метафрастика..., с. 223.

определението за житийния образ на светеца като „словесна икона”¹². В икони с ликовете на св. Климент Охридски и св. Николай Мирликийски, например, ще видим подобие между двамата светии, но не и „топоси”. Подобията са по чин и сан, по сходен духовен опит – те не „изтриват” самобитността на личността. Св. Антоний Велики е наричан „оцет на отците”, защото той прокарва нагорния духовен път към Бога. Всички пустинолюбиви мъже и жени търпят „подобни”, но не еднакви изпитания, изразявани в слово чрез едни и същи думи или изрази. Техните личностни духовни състояния не могат да се вместят и ограничат в съдържанието на термини като топос, клише и др. В този смисъл житието на св. Антоний Велики е пораждащ модел¹³ за житията на православните аскети, всеки от които си остава уникална личност. Промислително византийският житиен опит се приема първо от старобългарските книжовници и чрез тях се предава в Киевска Русия, Сърбия, Угро-Влахия, Молдова, Великото княжество Литовско, Московска Русия¹⁴.

2. Обхват на агиологичния херменевтичен анализ.

Обхватът на такъв тип анализ е свързан с *методологията* на работа. Проучването на разпространението на житията и на текстологичната им история налага прилагането на компаративно-текстологически подход. За постигане на задачите, свързани с агиологично-теоретическото изследване, е необходим комплексен подход, включващ теологически (догматически, антропологически, патристически), наратологичен, интертекстуален, жанров, херменевтичен, културно-исторически и лингвистичен анализ.

За по-задълбочено изучаване и възприемане на агиографските текстове са необходими познания в областта на теологията. Житията са преди всичко част от православното наследство, свързани са с православните догмати и носят чертите на светоотеческото предание. Православната агиография се занимава с живота на светии¹⁵, т. е. неин предмет е *духовната биография* на божиите

¹² Терминът въвежда Д. Кенанов в: **Кенанов Д.** Библия и старобългарска литература..., с. 80 – „Житието има за постоянна цел разкриването на духовната биография на добродетелната личност. Агиографът (житиеписецът) рисува обобщения образ, словесната икона на праведника, който подражава с дела на Христос, претворява нравствените му повели в своето всекидневие”. Образът на светеца не като портрет, а като икона пръв разглежда В. О. Ключевский в: **Ключевский В. О.** Курс русской истории, ч. 2, Петроград, 1923, с. 314-315; вж. и: **Лихачев Д. С.** Избранные работы. т. 3, Ленинград, 1987, с. 11. – Цит. по **Кенанов Д.** Метафрастика..., 31. Понятието архетипна икона се среща като употреба още у св. Йоан Лествичник, а чрез него - при св. патриарх Евтимий в „Житие на св. Йоан Рилски” – **Кенанов Д.** Славянска метафрастика (с приложение на жития за св. Сава Сръбски). Пловдив – Велико Търново, 2002, с. 250-251.

¹³ **Кенанов Д.** Славянска метафрастика..., с. 11-30.

¹⁴ Редно е при изследването на стадиалните структури в староруския формат на православната агиография да се отчитат „образците” или пораждащите модели, които идват от Византия, България и Сърбия, да се познават съвременните изследвания на учените от балканските страни. С тези принципи съображения се разминават ред изследвания (например: **Руди Т. Р.** О композиции и топике житий преподобных. – В: Труды Отдела древнерусской литературы. LVII. Российская Академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский дом). Санкт Петербург, 2006, с. 431–500.

¹⁵ Като мото към Житиѧ свѧтыхъ на лѧксацъ свѧтѧмвѧрий св. Димитрий Ростовски поставя цитат из Метафрастовото „Житие на преподобната Ксения” за възвишения духовен смисъл на агиографията

угодници¹⁶. Духовната биография включва както изявата на добродетелите, чрез които се придобива благодатта (приживе) и чудотворството, така и чудотворството на мощите и явяванията на светиите, което също е проява на благодатта¹⁷.

Житейските събития, чрез които се изгражда първата част от сюжета на агиографските текстове, са средата, която провокира изявата на добродетелите чрез приемане на благодатното действие на Св. Дух. Една от началните сюжетни рубрики, например, е тази за житейския избор на праведника. На 10-годишна възраст преподобната Петка (Параскева), според разказа на св. Евтимий Търновски, по време на св. Божествена литургия чува Господните думи: *Иже хоцеть по мнѣ ити, да отвържеть сѧ себе и възметъ кр(ъ)сть свой и послѣдѣетъ ми*¹⁸ (по Мат. 16:24, Марк 8:34). Тук се акцентира на дълбокото вътрешно изживяване на Бога: *И тако ѡво сѧ възъмѣ прѣемъ и съмыслнѣ разсѣди и тако стрѣлюю нѣкотою оубѣвѣна бывши*¹⁹. Така се обяснява последвалият неколкократно поведенски жест на милосърдие (раздаването на одеждите и накитите) не като моментно душевно емоционално изживяване и спонтанна реакция, а като израз на житейски избор²⁰ и твърда вяра²¹. **Изпитание** за девицата е реакцията на

и превисокото достойнство на светиите: *Житѣа и похвалы святыхъ подобат сѧ свѣтлостію звѣзданъ: такоже во звѣзды положеніемъ на небеси оутвержденны сѣтъ, всю же поднебесно просвѣщають, тыждѣ и отъ индѣан зрѧтъ сѧ, ни сокрывають сѧ отъ Скушавѣтъ, землю озаряють, и морю свѣтлатъ, и плавающихъ корабли оуправляютъ: иже и именъ аще и не бѣлы множества ради, обаче свѣтлой добротѣ ихъ чѣдн сѧ. Оце и свѣтлостъ святыхъ, аще и затворены сѣтъ мощи ихъ во гробѣхъ, но силы ихъ въ поднебесной земныни предѣлы впередѣлены: чѣдн сѧ тѣхъ житію, и оудивлен сѧ слабѣ, ноже Бѣгъ оугедившыа слѧ прославляетъ (В: Житѣа святыхъ на лѣсѧцѣ Свѧтѣевѣи. Св. Киево-Печерская Успенская Лавра, 1877). – Цит. по: **Кенанов Д.** Метафрастика..., с. 200.*

¹⁶ За *агиобиография* пише още блаж. Теодорит Кирски (V в.) в “История или повествование за живота на св. подвижници (боголюбци)”. Той уговаря, че “няма да живописва телесните черти (τὸν σομάτων τοὺς χαρακτήρας), но ще очертае образите (τὰς ἰδέας) на невидимата душа и ще покаже незримата борба и съкровените стълкновения” (PG. 82:1285) - В: **Кенанов Д.** Метафрастика..., с. 221. Вж. и: **Кенанов Д.** Славянска метафрастика..., с. 11.

¹⁷ **Ризос Д.** Агиология. Св. Синод на БПЦ, София, 1993, с. 49-50.

¹⁸ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския Патриарх Евтимий (1375-1393). Съставителство и послесловие – *Димитър Кенанов / Kaluzniacki, Emil. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393) mit einem Nachwort von Dimităr Kenanov.* Велико Търново, 2010, с. 50. Така и в: “Житие на препод. Теодосий Търновски” от св. патриарх Калист: *Оцѣнннн во и бжтѣвны глѣ оуслышавъ спсѣвъ глѣощн иже хоцеть по мнѣ ити, да ѡречетъ се себе и възметъ крѣтъ свои да послѣдоуетъ ми. агѣ тако се слыша, изыде ѡ ѡчѣства оплювавъ то такоже слово въздоухъ расхѣдеще се, и нѣкын постиже градъ вдынь... (по единствения известен препис от Рилския панегирик на Владислав Граматик, 1479 г., л. 282а-294б – Цит. по **Кенанов Д.** Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски..., с. 50-51). Очевидно е, че двамата автори – св. патриарх Калист и св. патриарх Евтимий не само са ползвали един и същ превод на Свещ. Евангелие, но имат еднакъв творчески подход, формиран в Синаитовото исихастко духовно братство (Вж. **Кенанов Д.** Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски..., с. 9-20). Това е доказателство за участието на св. Търновски патриарх в написването / превеждането на житието на преп. Теодосий Търновски (бележки за “уместно присъствие на авторизиращо българско участие” в житието вж. в: **Кенанов Д.** Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски..., с. 13-14).*

¹⁹ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 50.

²⁰ Антиномичното определение “дете-старец” във връзка с житейския избор на праведника е познато от късната античност (вж. **Кенанов Д.** Славянска метафрастика..., с. 140). Инокът Даниил

родителите ѝ, а неин **отговор** е пренебрегването на родителските забрани пред чистое еже къ Богоу сърдѣіе и ревност²². Иаже шобразомъ желаетъ елень на источники водныа, сице желаетъ доуша моа к текѣ, Божѣ²³. Св. Евтимий нарича примерите от детството “предзнаменования”²⁴. Те са проверка на “сърдечната пламенност” и мотив за напускане на света²⁵.

Раитски в житието за монашеския наставник преп. Йоан Лествичник свидетелства: Шестнадесѣте же лѣтъ/ъ/ нѣгдѣ сѣи тѣлесныиагъ възростомъ. тысащи же лѣтъ/ъ/ оуцнныиагъ/ разоуцномъ, принесе сво самъ сѣ такоже нѣкѣа непорочнѣ и блгоприжитнѣ жртѣжъ къ Великоиѣ Сщенииѣ. тѣлоу своу на Сѣнастѣи. дѣлѣ же, на нѣнѣа горѣ възнесѣ. и шт того ама вѣднаго шестѣа къ невидимомѣ Б/г/ѣ колше вѣніе и сѣгѣхъ/ъ/ расноуригѣ. и странничество же тако застѣпника разоуцныиухъ отроковицѣ, дръззованіе нечистое прѣвѣзѣахъ - според РСП по **Лествица РНБ-1054** (Лествица и слова на авва Доротей, сб. на М. П. Погодин, № 1054, XIV век. Российская национальная библиотека – Санкт Петербург), л. 3а – 7б. Монах Григорий Доброписец в разказа за детските години на преп. Ромил Видински нарича своя наставник отроковѣрѣцъ (παιδραγωγέρον) – **Сырку П. А.** Монаха Григория Житие преподобнаго Ромила. – В: Памятники древней письменности и искусства, № 136, Санкт Петербург, 1900, 4 (**Гавазова Н.** Житие на св. Ромил Видински. Художествени функции на библейските цитати. – В: Търновска книжовна школа, т. 7. Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Велико Търново, 2002, с. 122). За Вартоломей, бъдещия св. Сергей Радонежски, Епифаний пише: “Еще же иное дѣло скажем <...> еже въ младѣ телесе старъ смыслъ показа” (301) и “Двадесѣтий убо лѣтъ видимой врьстою болѣ же ста лѣтъ разумнымъ остроумиемъ; аще бо и младъ сѣи възрастомъ телеснымъ, но старъ сѣи смысломъ духовнымъ и съврѣшенъ Божественую благодатию” (312) – **Curtius E.-R.** Евropska književnost..., с. 105-109. – Цит. по: **Кенанов Д.** Славянска метафрастика..., с. 140. За втория цитат от Житието на св. Сергей, написано от Епифаний през 1418 г. (вж. подр. **Кенанов Д.** Славянска метафрастика..., с. 110), метатекст се оказва Житие на преп. Йоан Синайски от монах Даниил по Стария преславски превод на “Лествицата”: Шестнадесѣте сѣи лѣтъ/ъ/ блѣкникѣ видимую врьстою. тысащи же лѣтъ/ъ/ разоуцныиагъ (σοουμένη) остроуцныиагъ (ἀγυνοίαι). принесе сѣ самъ къ Великому Чистителю жртѣву (РГБ 10, л. 5б: Лествица, устав, 1334 г. Российская государственная библиотека – Москва, ф. 304.1, № 10).

²¹ Срв. 1 Иоан 5:4. В 30-то стъпало на “Лествицата” се обяснява единството на трите добродетели – вяра, надежда и любов: те обхващат целия живот и пътя на човека към Царството небесно. С *вярата* се тръгва към Бога (срв. и: *Авва Доротей*. Църковни слова. Тесалоники, 1991, с. 103). Тя е онзи неугасим пламък на дръзновеніето, който осветява заспалата в мрака на собственото си падение душа, за да обърне поглед към жадуваната светлина на благодатта; тя е първото докосване на душата до необятните пространства на Божията пълнота.

²² **Калужняци Е.** Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 51.

²³ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 50. В книгата “Физиолог” елень е описан като животно, което яде змии. Когато погълне змия, той хуква да търси водни извори - за да оживее, трябва да се напие навреме с вода. Затова св. прор. и цар Давид казва: „*Както кошуа жадува за водни потоци, тъй и душата ми, Боже, копнее за Тебе*” (Пс. 41:2). - **Стара българска литература, V.** Естествознание. Съст. и ред.: А. Милтенова. София, 1992, с. 222-223, 231-232. Образното сравнение с елена като символ на жадуващата за общение с Бога душа, чиито метатекст е Псалтирът, е широко разпространено в богословската литература. Срв.: в Евтимиевото “Пространно житие на св. Йоан Рилски” (распали сѣ пакѣ елень къ источникомъ воднымъ - **Калужняци Е.** Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 97), в житието на първия атонски отшелник св. Петър и т. н.

²⁴ Така и в “Пространно житие на св. Константин-Кирил” – съня на 7-годишна възраст и случката със сокола. – В: **Стара българска литература, IV.** Житиенписни творби. Съст. и ред.: К. Иванова. София, 1986, с. 38-39. Вж. и: **Кенанов Д.** Метафрастика..., с. 200.

²⁵ Срв.: **Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина.** Лествица на божественото изкачване. 1996, 24. 1:4 - “Отричането от света е доброволна ненавист към предмети, които са

Понякога чудотворството на мощите или явяванията след успението са първите свидетелства за святост. За преподобната Петка св. Патриарх Евтимий пише: *Не въ оубыаи секе коиѣ, кто и шткоудѣ вѣ, нь вѣкь непознаваема до д(ь)не исхода юе юже къ Господу*²⁶. Чудото с откриването на мощите ѝ се поставя на фона на антitezното противопоставяне с тленното тяло на грешника, чийто зловонен труп епиватци заровили близо до мястото, където е погребана светицата. Тя се явява във видение едновременно на благочестив мъж и добродетелна жена от Епиват и така се възвестява Божията воля да се прослави преподобната: *и шкои на оутрїа вьсѣмь подроноу видѣннаа сказаше. Да тако сїа шни слышаше, вьси оутїкомь оустрѣнише се и, тѣмь съ мншзѣмь оусрѣдїемь изьмше, такоже нѣкоємѣ скривїцоу нешвычноу, многоцѣнноу же чюждаахѣ се. Бъзъмше же тѣмь съ свѣщамь и кадиль, ароматы же и благовоиї, в цр(ъ)кви съ радостїѣ светыхѣ и вьсехвалныхѣ положише апостоль, вь нейже лежаци, многа и чюдна знаменїа твораше*²⁷. След откриване на чудотворните мощи на св. Димитрий Ростовски "народ толпами спешил к новоявленному угоднику Божьему" и това е основание за канонизацията му впоследствие: "Около сорока трех лет тело святого Димитрия почивало под спудом. В сентябре 1752 года, когда разбирали ветхий пол Зачатьевского собора, нашли деревянный сгнивший сруб, сверх которого вместо крыши положены были вдоль толстые бревна, провалившиеся потом внутрь сруба. Разобрали сгнивший сруб, вынули насыпавшуюся землю и увидели гроб святителя. Он был поврежден: крыша разломана обвалившимися бревнами и сквозь скважины виделись не поврежденные тлением покров, митра и вся святительская одежда. Когда были освидетельствованы святые мощи, то оказалось, что руки святителя, крестообразно сложенные на груди, совершенно нетленны; только у правой руки четыре перста переломились от обвалившейся вовнутрь гроба доски, и левая рука отделилась от локтя; все прочие части тела целы. Услышав об обретении святых мощей, народ толпами спешил к новоявленному угоднику Божьему, и при гробе его открылся обильный источник исцелений (Бел. 49. 22 апреля 1757 г. св. Димитрий причислен к лику святых. По поручению Св. Синода, Арсений, митрополит Ростовский, тогда же написал жизнеописание святого, а служба ему составлена Амвросием, епископом Переяславским, впоследствии архиепископом Московским), которые подаются верующим и до сих пор во славу дивного во святых Своих Троидинога Бога, Отца и Сына и Святого Духа. Аминь"²⁸. Чудото при гроба на св. Сава Сръбски е действие на Божествената благодат като свидетелство за святост: *в томѣ манастври црѣвѣ, вѣ нѣкымь инокѣ ѿфиѣ (=Неофит) нарицаѣ. тои оубо шт мнѣ*

любими за светските хора и отказване от естеството, за получаване на ония блага, които са погоре от него".

²⁶ *Калужняци Е.* Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 135.

²⁷ *Калужняци Е.* Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 136.

²⁸ Житие святителя Димитрия Ростовского. – В: <http://www.pravmir.ru/zhitie-svyatitelya-dimitriya-rostovskogo/>. Към 09.01.2012 г.

лѣтъ слоуѣ сѣи, и ни мала могои възникноути сѣ <...> и сего Неофита любовію бѣ на трапезоу прїимшии, и доводно оугостившии того, и напоившии, тако не моши емѣ своеѣ рогозици допѣзти, и покои полѣчити. страннѣи же изшѣши, и сѣ Неофита во припратѣ црквиѣ поставивши. ѡнъ вино ѡтлагоше, и не вѣдыи что не сѣмнѣ сѣ творити, и возлѣ во на камѣ иже вѣ верхѣ гроба стѣго, и на не спѣ покъ прїимаше, к полоуношии тако сѣ нѣкынигъ свѣтлыи възвоужѣ быеть. и внезапѣ ѡт гроба стѣго оускѣ. авне простѣ на ногѣ свой стоѣ себе разоуниѣвъ, оужасомѣ же оудивлаше сѣ в собѣ глѣ. оубо азъ есмь Неофитъ, и аще азъ есмь како простѣ стою и ходѣи есмь. не вчера ли азъ вѣхъ на колѣнѣ, и на древиѣ по земли полѣзал, и ннѣ простѣ безъ всякоѣ споны, свекѣ есмь ходити²⁹.

В страданията на светите мъченици и църковни благовестници се явява Божията благодатна сила. Сам Христос укрепява св. Георги в началото на неговите мъчения: “Бъди храбър, Георги, Аз Съм с тебе. Както Йоан (Предтеча – бел. моя, Н. Г.) смятам за най-голям сред пророците, тебе – сред мъчениците. Ще бъдеш мъчен шест години от безбожните царе и три пъти ще вкушиш смъртта. И след като три пъти те възкреся, като дойде четвъртият път, Моята десница ще те приеме”³⁰. Мъченичеството като чудно свидетелство за истинността на Христовата Църква (по Деян. 1:8) обръщало към вярата много идолопоклонници³¹, а кончината на праведниците е придобивка на нетленен венец и приемане на почести ѡт прѣваго подвигоположника владыкѣ³².

3. Схема на анализа.

²⁹ Теодосий Хилендарец. Житие на св. Сава Сръбски. – *Кенанов Д.* Славянска метафрастика..., с. 240-241.

³⁰ *Стара българска литература, IV.* Житиписни творби..., с. 399. Мъчение на св. Георги. Хлуд., № 162, ГИМ – Москва, л. 2286-2376. – *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. Москва, 1872, с. 331-339; *Стара българска литература, IV.* Житиписни творби..., с. 633-634.

³¹ *Ризос Д.* Агиология..., с. 103.

³² Из “Похвално слово за св. великомъченица Неделя” от св. Евтимий Търновски. – В: *Калужняци Е.* Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 186. Св. Василий Велики в епитафията на св. Григорий Богослов отрича доброволното мъченичество: то е следване на собствената (страстната) воля. Родствениците на св. Василий преживяват близо 7-годишно изгнание в горите на Понт заради гоненията на Максимин и така Бог ги запазва от самоволно мъченичество: ... еке за Хѣ. Лѣпо вѣ нѣ, законно личеныи быти. закон же ес(тъ) личенію (νόμος δὲ μαρτυρίας) заповѣдъ Спѣова. Бѣгати оубо гоненіѣ, а не вѣлѣтати сѣ вѣ вѣды, ищелыи крыти с(ѣ) истинною щадѣти гонитѣл. до не и до крове достигше. повинни вѣдѣтъ грѣхѣ личителевѣ. – Цит. по: *Кенанов Д.* Славянска метафрастика..., с. 34. Т. е. Господ Иисус Христос заповядва да се бяга от гонения, а не самоволно да се върви към мъченичество, за да се щади гонителят (да не достигне до убийство и да отговаря за греха на мъчителство). Подложени на гонения от страна на “агарянското племе” и разбойнически групи и в търсене на духовно наставничество, светите отшелници на Балканите през XIV век често менят местата си за уединение, например св. Ромил Видински (Видин – Загоре, Търново, местността Усте – Парория – Загоре, Търново, местн. Монкре – Парория – Загоре – Парория – Атон, местността Мелана – Авлон – Раваница), св. Теодосий Търновски (Видин – Атон – Парория – Сливенската планина – Атон – Парория – Сливен – Кефаларево) и т. н.

Агиографският текст представя примери, които доказват и показват как се изгражда съвършената личност – чрез обновяването на падналата човешка природа (възвръщането на образа Божи) и богоуподобяването (постигането на подобие Божие)³³. Духовните принципи в житейския път на човека дават отражение върху композицията на произведенията – всяка семантически обособена част от агиобиографията във връзка с придобиването на практическите добродетели е разказ, който включва: изпитание / изкушение → преодоляване на изпитанието от страна на светеца → откриване на Божията воля за светеца³⁴. Т. е. композицията на житията следва духовните принципи в развитието на личността. Това е прието в жанра и на тази основа могат да се обособят отделните композиционни части, в които се извеждат опорни точки, важни в духовен план за утвърждаване на човека в добродетелите по православната аскетика³⁵ и антропология. Тези опорни точки са база за изграждане на повествователното изложение, което в житията за преподобни отци³⁶ се дели на две части:

³³ **Помазанскій М.** Православное догматическое богословіе..., с. 89, 99-102.

³⁴ Многобройни са свидетелствата в светоотеческата литература за действието на Божествената благодат в придобиването на добродетелите като благодатни Божи дарове. Например преп. Симеон Нови Богослов от личен подвижнически опит наставлява: *“Если у тебя появится мысль, внушенная диаволомъ, что спасеніе твое совершается не силою Бога твоего, но твоею мудростію и твоею собственною силою, - если согласится душа на такое внушеніе, благодать отходитъ отъ нея. Подвигъ противъ такой сильной и тяжчайшей брани, возникающей въ душѣ, предложитъ душѣ до послѣдняго нашего издыханія. Душа должна вмѣстѣ съ блаженнымъ апостоломъ Павломъ взывать велегласно, вслухъ ангеловъ и челоуѣковъ: не азъ, но бл҃годатьъ бж҃ія, ꙗже со мною. И апостолы, и пророки, и мученики, и іерархи, и преподобные, и праведные – всѣ исповѣдали такую благодать Святаго Духа, и ради такого исповѣданія, съ помощію ея подвизались добрымъ подвигомъ и теченіе свое совершили”* – Слова преп. Симеона Новаго Богослова, Вып. I. Москва, 1882, слово 4-ое – **Помазанскій М.** Православное догматическое богословіе..., с. 189-190. На тази основа се градят и патристическите разкази, например: *“Бесовете пристѣпили към един от най-разсъдливите братя видимо и го облажавали, но този премъдър монах им казал: “Ако вие престанехте да ме хвалите в моята душа, то, след вашето излизане оттук, аз бих си казал, че съм велик; ако пък не престанете да ме хвалите, то от вашите похвали аз виждам моята нечистота; “защото всеки горделив по сърце е гнусота пред Господа” (Притчи 16:5). И тъй, или си вървете, за да се считам за велик човек; или хвалете, и аз чрез вас ще придобия по-голямо смирение”*. **Те така били поразени от това двустранно изречение, че тутакси изчезнали” (Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина.** Лествица..., 25:13). Срв. и в: **Добротолюбие** в руском переводе, доп., т. 1, Москва, 1898, изд. 3-е, Москва, 1992.

³⁵ За съвременната теология връзката на православната аскетика с догматите на Църквата е неоспорим факт – вж. **Јевтић 09.02.2008**, 9: *“Православна аскетика (или, ако неко више воли: православна мистика, али ја бих радије рекао: подвижничко-благодатни живот у Духу Светом)* тесно је повезана са православним догматима Цркве, другим речима са богоданом, богооткривеним истинама, које чине догматске предпоставке истинског хришћанског живота у Христу благодаћу Светога Духа”.

³⁶ В тази жанрова подгрупа предложената структура е пълно представена, за разлика, например, от мъченията (в тях се представя само първата част) или разказите за съдбата на св. мощи (там се представя само втората част).

А. Степените на духовно израстване се описват последователно в отделните текстови единици (епизоди)³⁷ на повествователната част, които обхващат аскетическите подвизи на светеца приживе³⁸. Всеки епизод има своя структура, която е неизменна и съдържа следните три елемента:

1. Изкушение (външното въздействие на врага на човешкото спасение) / изпитание за светеца (по Божие допущение).

2. Реакция на праведника, т. е. житейски избор: праведникът във всяка ситуация на изпитание избира Бог. Ако целта е Царството Небесно и мотивът – поглед винаги и само към Бога, то отговорът на подвижника е според придобитите от него добродетели като изява на Божията благодат, действаща чрез него.

3. Следствие – изява на Божия промисъл: подвижникът разбира с духовните си очи волята Божия и получава утешение.

Б. Успение и чудеса. Разказите (епизодите) за намиране мощите, за чудесата при чудотворните мощи на светеца и за пренасянето на мощите също са еднотипни в структурно отношение:

- Предистория и история на събитието;
- Факти около събитието (самото пренасяне на мощите, съпроводено с чудеса и изцеления, свидетелстващи за действието на Божията благодат);

- Следствие (въздействие върху възприемателите - предизвикване на умиление и духовна радост у свидетелите на чудесата и слушащите разказа и възхваля на Света Троица).

В житията за преподобните отци животът на православния християнин аскет се представя като съчетание на практическия опит в духовното израстване на личността³⁹, духовния опит на Църквата и предаването на същия този опит на следващите поколения. Описват се етапите в духовното израстване на подвижника - напредването в добродетелта, т. е. акцентира се основно на изкачването по Небесната Лествица като динамична реалност чрез духовната бран и богообщението във всички аспекти. Процесът на *обожение* се представя с поредица от житейски примери според личностните качества на конкретния човек, които предопределят и *проявленията на светостта*⁴⁰.

³⁷ Те са отделни примери от живота и подвизите на светеца, изброени последователно в повествователната част, като всеки отделен пример в структурно отношение съдържа посочените три елемента.

³⁸ Св. Максим Кавсокаливит в прозорливото си обръщение към учен чиновник от Константинопол, съмняващ се в истинността на житията, разкрива същността на житийните разкази: *“Знай, что из жизни святыхъ только часть передается описанію, потому что никто не въ силахъ подробно описатьъ тайные ихъ подвиги, которые вѣдомы только единому Богу”* (Житіе, подвиги и чудеса преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Максима Кавсокаливита. – В: **Афонский патерик** или жизнеописания святых, на святой Афонской горе просиявших. Ч. 1, Изд. 7, Москва, 1897, с. 50. Срв. прев. в: **Кенанов Д.** Метафрастика..., с. 46).

³⁹ Общението с Бога и съработничеството с Него – *συνεργεία*: *“Всяко духовно деяние, видимо или умствено, се предшестува от собствено намерение и най-устърдно желание, при Божие съдействие в тях; защото ако няма първите, то и второто не ще дойде”* (Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина. Лествица..., 166. 26:86).

⁴⁰ Под *проявления на светостта* тук се разбират външните изяви, т. е. действията на благодатта чрез подвижника дотолкова, доколкото „съответно на своята собствена чистота” (**Мейендорф Й.**

Изкачването по Лествицата на добродетелите изисква живот в бдителност – постепенно отричане от страстите и постепенно очистване на сърцето за приемане на благодатта⁴¹. Отварянето на сърдечното пространство за Бога освобождава вътрешния дом на сърцето от страстите и тяхното място се запълва от добродетелите⁴². Темата за духовната бран (част от православната аскетика – деяние / πράξις) е една от основните в агиографските текстове и нейното начало намираме в житието на св. Антоний Велики от св. Атанасий Александрийски⁴³. Проследяваме я в духовните биографии на светии от всички исторически периоди, защото това е част от пътя на подвижника и познавателната среда, в която светецът преодолява чрез непосредствения си опит страстните състояния на падналата човешка природа.

В началото на аскетическия си подвиг св. Йоан Рилски приема в пустинята напусналия света свой племенник Лука. За подвижника е **изпитание** реакцията на брат му по внушение на бесовете – злобата, нападението и обвинението срещу преподобния в отвличане на детето и опитът за завръщане на отрока в света. Ответната **реакция** на праведника е според Божиите заповеди: **Нж что оубо кроткаго владыкы кроткый оученикъ? Стоаше мальца и ничьсоже штижд вѣщаа, въ оумѣ реченое храна: Яз же тако глуух не слыша и тако нѣмь не штверъзаа оусть своих**⁴⁴. След покаяната молитва на Рилския пустинник се явява **Божията воля** за детето: **Нж что оубо творит Богъ, иже дѣти оставити къ Немоу приходити повелѣввыи? Глаголетъ и zde отрока шцоу, аще и не глаголы, нж вѣщи: Остави дѣтѣа прѣити къ мнѣ и не брани емоу; таквoux въ ест(ь) царство небесное. Томоу въ тако идждоу пхтемь, зъмѣа сѣкнж отрока, и акѣе кроткыма дланма сѣмр(ъ)тъ того въсприат**⁴⁵. Този спасителен за отрока изход е повод за очистителните сълзи и покаянието на бащата.

От пристигането на св. Петър Атонски⁴⁶ в Халкидическата пустиня за него започва животът-борба, която по примера на Спасителя (вж. Марк 1:12-

протопрезв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-ое испр. и доп. пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, Санкт Петербург, Византинороссика, 1997, с. 230) той приема Св. Дух в своето вътрешно пространство на сърцето.

⁴¹ *Попович Иустин, преп.* Догматика на Православната църква. Еклисиология. Света гора – Атон. Славянобългарски манастир “Св. вмчк Георги Зограф”, 2006, с. 274-282.

⁴² “*Вещество на страстите, бидейки изнурявано от Божественния огън, се изразходва; а според мярката на това, доколко това вещество е изкоренява, и душата се очисти, отдалечават се и страстите...*” (Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина. Лествица..., 164. 26:63).

⁴³ *Кенанов Д.* Славянска метафрастика..., с. 17; срв. и *Кенанов Д.* Патриарх Евтимий и агиографският цикъл за Иван Рилски. – В: Paleobulgaria / Старобългаристика, II (1978), I, с. 82–83.

⁴⁴ *Калужняци Е.* Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 98.

⁴⁵ *Калужняци Е.* Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 99.

⁴⁶ Пръв отшелник на Света гора – Атон. Житието му е написано от монах Николай Синаит през IX век въз основа на служба за светеца от Йосиф Химнограф, разказ на Методий Патарски за чудото на св. Николай в живота на св. Петър (избяването му от затвора), житието на св. Онуфрий Велики и лични впечатления на автора като очевидец на пренасяне мощите и свидетел на чудесата, които се извършват чрез тях. През XIV – XV век на Атон анонимен автор съставя кратко житие на св. Петър, което е обобщение на текста на монах Николай Синаит. Св. Никодим Агиорит и св. Иаков Агиорит

13) и със съдействието на Дух Свети християнските подвижници (монаси, отшелници) водят непрестанно като подготовка за Царството Божие. Тази метатекстова обосновка е вписана в житието на светеца и е доказана с примерите за духовна бран⁴⁷.

В резултат на дългогодишни подвизи, аскетът достига мярата на истинската любов и чистота на ума като благодатни Божии дарове. Но те са и подготовка за поредното **изпитание**. Лукавият се явява на св. Петър в образа на архистратиг Михаил и му “възвестява волята Божия”: да напусне пещерата и да се завърне в света, където “много хора имат нужда от него”. Светецът е поставен по-високо от старозаветните пророци, но същевременно е и заплашен от физическа смърт: *’И нинѣ зѣво мѣсто єе ѡставяль, ѡди въ мирѣ’* на зтвърждаеніе ѡ ползѣ многымъ · гѣ бо бѣ источникъ ѡсоуши воднѣи и сѣщїи близѣ тебе · звѣренїи ради ѡ гадовѣ нашествїа ѡже на тѣ бывшихъ · ꙗко да ѡзмрѣтъ воды не пїише: Бѣ же прѣмждрѣи въ зловѣ сѣи, прѣдѣпославъ бѣса възбранѣща ѡ дръжаща водное теченїе (НБКМ № 307, 78а-78б).

Следва смиреният **отговор** на св. Петър, отрекъл се от страстната си воля и изцяло отдаден на Бога (т. е. отговаря според мярата на придобитите добродетели): *сїхъ слышавъ стѣи, рече въ смѣрениї · кто єсмѣ азъ пѣсѣ’ да ѡгнѣль гнѣ прїидетъ къ мнѣ. <...> ѡ стѣи · азъ вѣдѣмо ти бѣди · аще не прїидетъ ꙗже въ всемъ помагѣща ми бѣда · ѡ топлїи въ вѣдахъ помощникъ никѡлає ѡсѣдѣ не ѡстѣплѣ* (НБКМ № 307, 78б). С психологическа точност авторът монах Николай Синаит развива мисълта на св. Макарий Египетски за състоянията на духа при разпознаване на демоните: „при демонските явявания на човека неговата душа винаги се смущава; в присъствието на Ангела Божии тя се радва и чувства неизяснимо удоволствие”⁴⁸. Преподобният Петър усеща злобата на врага и безпределната му вражда против Божиите раби. Молитвеното благодарение, отправено от него към Бога, е пълно разобличаване на вражеското безсилие: *въкоупѣ же вънегда слышати бѣгѡрѡдїчноє ѡмѣ, авїе ѡщезе ѡ ѡчїю стѣго вѣсѣ · ѡ разоумѣвъ хѣтрости дїавола стѣи’ ѡ жже того въ всемъ немощъ, помѡли сѣ къ гѡу гла сїце · врагъ оубѡ гнѣ ꙗс хѣ бѣ мон, рѣкаж ѡвѣхѡдитъ ѡскѣ покрѣти*

правят преразкази на житието с допълнения за родината на св. Петър, детство, обучение и т. н. Тази разширена версия е възприета и в Атонския патерик. В настоящото изследване работя с препис на житието в ръкопис **НБКМ № 307** (Сборник от две части, съдържащ избрани новоизводни жития и слова, XIV в. Първата част е до л. 246 – красив полуустав, правопис – двуусов, двуеров. Втората част от л. 247 до л. 261 е безусов правопис. Писмо – от различни ръце. На л. 67б – 87а: **Житїе и жизнь, иже въ стѣхъ ѡца нашего петра аѡньскаго. – Иванова К.** Bibliotheca Hagiographica Balkano-Slavica. София, 2008, с. 91; **Цонев Б.** Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. Т. 1, София, 1910).

⁴⁷ **Бонева Н.** Житието на св. Петър Атонски и исихастката традиция на Света гора през XIV век. – В: Християнска агиология и народни вярвания. Сборник в чест на ст.н.с. Елена Коцева. София, 2008, с. 186-199.

⁴⁸ Творения преподобнаго Макария Египетскаго. Беседа 7. Изд. 3, Москва, 1880. – Цит. по: **Афонский патерик** или жизнеописания святых..., с. 502.

ма· нж тѣ дръжавнож ржкж си' ѡграждаѣши ма раба твоего· тѣмже бл҃годада та
яко нѣси ѡстѣпилъ ѡ мене· Сѣа рѣкъ оумилѣче (НБКМ № 307, 786-79а).

Утешение за светеца е явяването на Пресвета Богородица и св. Николай и възвестяването на волята Божия: ѿ нинѣ к томуу не ѡжаси са· ѡво бѣ с товож
ѣстъ· ѡ възъ соумилѣнїа' оутро послангъ вждетъ аггелъ пицж небеснж прїносѣ твѣк·
семоу же повелѣно естъ на койжжд' м' днїи ѡ ноцїи ѡ днѣ творити: покажетъ же ти ѡ
маннж на пицж· ѡ сѣа рѣкше· ѡ миргъ ѣмоу даваше, ѡтидошж (НБКМ № 307, 79а).
На следващия ден Ангел Господен му донася небесна храна и му показва манна,
с която да се храни⁴⁹. Преподобният, прославяйки Христа Бога и Неговата
Пречиста Майка, се подвизавал в ангелски подвиг на Света гора 53 години.

В периода на старчество за св. Теодосий Търновски⁵⁰ е **изпитание**,
например, поведението на изпадналия в прелест монах Йов: сего дѣаволь вѣ
вьсемъ себѣ покорна видѣв'. мьчтанїа различна показоваше емѣ. и овогда вѣ аггла
свѣтла себе прѣковразѣе томѣ гавлааше се. овогда же тѣмна и мрачна, гакѡв' же ѡ сѣ
своими слоугами. ѣстъ же егда и свѣтлы различными того наплннѣше кѣлїѣ. и толико
его покори, елико и поклоненїе ѡ него просити начетъ, хѣ себе именѣе иже на спсѣнїе
члѣкомъ пришьшаго⁵¹. С благо поучително наставническо слово препод. Теодосий
го насочва към духовни подвизи. В **отговор** на бесовските атаки, с безстрастие
духовният пастир овладява бурята на страстите у новоначалния, за когото се
явява **Божията воля**: бжїа бл҃гость хотѣїа вѣсѣмъ члѣкомъ спсѣти се и вѣ разоумъ
истинныи прїити, не остави его до конца погывноути⁵². Той укрепва духовно чрез
думите на светеца и в точното направление продължава монашеския си подвиг.

Очевидна е приликата на повествователни единици от такъв тип както
с творбите за отшелници в началния етап от развоя на агиографския жанр,
така и с тези на атонските писатели исихасти и с житията на техните
приемници от православния славянски свят. Аскетическата литература от IV
век нататък отговаря на монашеската практика от основаването на Църквата
до исихастския синтез през XIV век.

Разказите (епизодите) за намиране на св. мощи, за чудесата при
чудотворните мощи на светеца и за пренасянето на мощите, които са част от

⁴⁹ Според “Житие на св. Петър Атонски” манна падала от небето във вид на роса, след което се съгъствала и ставала подобна на мед. След подобни изпитания и при окончателната победа над бесовете св. Йоан Рилски също е удостоен да се храни с небесна храна. - Вж. Житїе и жизнь прѣподобнаго ѡтца нашего Іоанна Рылскаго, съписано Ѣвфимїемъ патрїархвмъ Тръновскымъ (В: *Калужняци Е.* Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 100).

⁵⁰ Още примери от “Житие на преп. Теодосий Търновски” вж. в: *Гавазова Н.* Постигане на човешката личност в “Житие на преп. Теодосий Търновски”. – В: Сборник в чест на проф. д.ф.н. Георги Данчев. Материали от Международна научна конференция, Велико Търново, 13 – 14 декември 2002 г. Велико Търново, 2004, с. 226-234.

⁵¹ Житие на препод. Теодосий Търновски от св. Патриарх Калист, Рилски панегерик, 1479, л. 291-292. – *Кенанов Д.* Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски..., с. 67-68.

⁵² Житие на препод. Теодосий Търновски от св. патриарх Калист, Рилски панегерик, 1479, л. 292. - *Кенанов Д.* Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски..., с. 68.

житията на светиите, както и самостоятелните като жанрова форма разкази за пренасяне на св. мощи, следват посочената в част Б структура и са еднотипни. В обособения като втора част на повествованието разказ за съдбата на мощите на св. Петка, св. Патриарх Евтимий подробно представя сложната историческа обстановка на Балканите по времето на цар Иван Асен II като **предистория** на пренасянето на мощите на светицата от Епиват в Търново. **Историята** на събитието представя научаването от царя за славата на преподобната с желанието му да се наслади на **священнихъ прѣподобныхъ мощей чѣстныхъ раки нетлѣннаго скрочища**⁵³ и преговорите на царския делегат Преславския митрополит Марко, който тържествено взима мощите. **Фактите около пренасянето** и полагането им в църквата “Св. четиридесет мъченици” в престолния град са повод за възхвала на Бога чрез Неговите светии, т. е. благочестивото умиление е **следствие** от въздействието на Божествената благодат. В същия ред е построен и Цамблаковият “Разказ за пренасяне мощите на св. Петка Търновска във Видин и Белград”⁵⁴.

В житията на мъченици присъства само първата част на структурата: **изкушение** (предложенията и заплахите на мъчителя) – **отговор** (изповядване на вярата в Христа Спасителя) – **волята Божия** (мъченическата кончина е увенчаване с нетленните блага в Царството небесно).

За ораторската проза от исихасткия период⁵⁵ – както в словата за подвижници, така и в тези за мъченици, е характерно внасянето на агиографски елементи⁵⁶, в които ясно се открояват епизодите по предложената структура. В “Похвално слово за великомъченица Неделя” св. Патриарх Евтимий описва историята на мъченията на светицата. В първия ден на съда кесарят Максим задава обичайните въпроси: **Кто и откъдоу еси и от каквыхъ словци ес рудителей**⁵⁷ и подобни. Те са **изпитание** за светицата, която с **отговора** си изповядва своята вяра: **Христова рака есмъ азъ и християнъ рудителей вѣтъвъ**⁵⁸ и свидетелства за истинността на Христовата църква. В последвалите мъчения, резултат от гнева на мъчителя и в изпълнение на езическите закони срещу християните, се явява **Божията воля** – ангел Господен изцерява раните на мъченицата и я насърчава: **дръжай <...> и не вой еа, въ скорѣ къ оузриши славу**

⁵³ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския Патриарх Евтимий..., с. 137.

⁵⁴ **Стара българска литература, IV.** Житиеписни творби..., с. 380-382; **Григорий Цамблук.** Избрани съчинения. Съставителство: Донка Петканова. Велико Търново, 2010, с. 51-54.

⁵⁵ Терминът *исихия* (ἡσυχία – безмълвие), в тесен смисъл като живот в безмълвие, уединение, се употребява от IV в. Исихасти или монаси отшелници е имало в Сирия и Египет още в първите времена на християнството. В житията на светиите и в светоотеческата аскетическа литература от IV в. насам се посочват и описват състоянията, в които етапно и постоянно живее подвижникът за постигане на *обожение* (θέωσις). Под „*исихастки период*” разбирам епохата от края на XIII – края на XIV в., когато въпросът за благодатната природа на исихазма излиза на преден план в поредния сблъсък на православие с римо-католическия Запад.

⁵⁶ **Кенанов Д.** Ораторската проза на патриарх Евтимий. Велико Търново, 1995, 7.

⁵⁷ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 189.

⁵⁸ **Калужняци Е.** Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 189.

Божіж⁵⁹. Едно от **изпитанията** за Търновския патриарх Евтимий според похвалата за него от Григорий Цамблак е случката със сушата. Съпричастен на страданията на търновци, светителят извършва молебен за дъжд, с което на дело се изпълняват Божиите думи: *в'кроу'ли в' ма д'клам' же азъ твораж и тои сотворишь*. Такъв е **отговорът** на боголюбеца според пастирските добродетели. След молитвата завалива дъжд – *не напрасенъ н'бкын и наглъ но тнхъ и растителенъ*". Авторовият извод е: **Тако гавлаше бгъ еже к нему. моужа деръзновенна**⁶⁰ и това е изявата на **Божията воля**.

4. Интертекст и метатекст.

Под *интертекстуална връзка* за целите на изследването се разбира присъствието в текста както на метатекстови единици или реминисценции от боговдъхновените книги, така и на цитати от други произведения. В този смисъл като общо към частно се съотнасят понятията *интертекст* и *метатекст*⁶¹.

В агиографската практика няма случайно позоваване на метатекст. Това особено точно се доказва от исихастките жития, където присъствието на Лествицата се регистрира редом с препратките към Свещ. Писание (Стария и Новия Завет). За да се изведе определено състояние на аскета, то трябва първо да бъде видяно с очите на преживения личен опит и познато / разбрано според начина (образа) на живот. Присъствието на Лествицата наред с Библията като настолно монашеско четиво на исихастите, чрез което те практически усвояват иноческото житие по Закона Божи, обяснява логиката на конструиране на агиографския текст въз основа на тези ключови текстови извадки. Чрез тях се обясняват поведението и състоянията на светеца, познати на автора и на подвизаващите се в добродетелите.

⁵⁹ *Калужняци Е.* Съчинения на Българския патриарх Евтимий..., с. 190.

⁶⁰ Цитатите из "Похвално слово за св. Евтимий, патриарх Търновски" от Григорий Цамблак са по: Фототипическо издание. Тихонравовского списка "Похвального слова Евфимию, патриарху Търновскому" – В: *Бегунов Ю. К.* Творческое наследие Григория Цамблака. Новые издания и переиздания по славистике. № 3 (367). – Редактори: проф. дфн К. Куев и проф. дфн Д. Кенанов. Женева, Велико Търново, 2005, с. 521. Срв. и: *Стара българска литература, II.* Ораторска проза. София, 1982, с. 228.

⁶¹ *Метатекст* е присъствието в текста на преки позовавания, препратки, аналогии и реминисценции от Свещ. Писание и боговдъхновените светоотечески книги. Те не се възприемат като обикновени цитати, защото насочват "слушания или четящия как да съпреживява житийния разказ и налага еднозначен характер на катарзиса, който може да бъде само в рамките на благочестието, на благовидното умиление" (*Кенанов Д.* Метафрастика..., с. 39). *Метатекстът* открива смисъла на средновековния текст. Познавайки Библията, книгата "Лествица" и др. вярващият човек разбира агиографското произведение и едновременно с това съпреживява; светецът се поставя в библейското времепространство като продължител на новозаветната история на светостта. Въпросът за отношението текст - метатекст е задълбочено разработен и осмислен в научните изследвания на проф. дфн Димитър Кенанов. Вж. конкретно в програмните статии: "Агиографски текст и библейски метатекст" (*Кенанов Д.* Метафрастика..., с. 23-39) във връзка с "Умиление-катарзис и съпреживяване на агиографския текст" (*Кенанов Д.* Метафрастика..., с. 9-22). За съобразяване с единството на Св. Писание със Св. Предание - *Подскальски Г.* Християнство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237г.). Византинороссика, Санкт Петербург, 1996, XVII.

За агиологичния харменевтичен анализ е важно разчитането на метатекста (библейски цитати, цитати от Лествицата и други светоотечески текстове). Функцията на метатекста може да се онагледя, например, с присъствието на книгата “Лествица” в “Житието на св. Ромил Видински”. То е интересен пример, защото са известни два текста – на гръцки (кратък)⁶² и на старобългарски (значително по-обемни)⁶³, в които картината на регистрираните цитати (точни цитати, позовавания / парафрази, реминисценции) е различна⁶⁴. Сравненията с книгата “Лествица” са по трите варианта на старобългарския ѝ превод⁶⁵: стар преславски превод (СПП) – X век, редактиран стар превод (РСП) от стареца Йоан и/или монах Марко на Света гора (XIV в.) и нов български (Евтимиев) превод (НБП) от XIV в.

Плача като благодатен дар⁶⁶ св. Йоан Лествичник поставя на седмото по ред стъпало като следствие на покаянието и умилението (Лествица, 7:1-3). Монах Григорий следва същата логика в описанието на благодатното състояние на умиротелния плач. В него потокът на очистителните покаяни

⁶² *Dujčev I.* Un manuscrit grec de la Vie de St. Romile. – Byzantinoslavica. VII (1937-1938); *Halkin F.* Un ermite des Balkans au XIV siècle. La vie grecque inédite de saint Romylos. - Bizantion, 1961, с. 111-147.

⁶³ *Сърку П. А.* Монаха Григория Житие преподобнаго Ромила...

⁶⁴ Въпросът е разработен подробно в: *Гавазова Н.* Книгата “Лествица” – метатекст в “Житие на св. Ромил Видински” от монах Григорий Доброписец. – под печат.

⁶⁵ Стар преславски превод (СПП), X век - **РГБ 10** (Лествица, устав, 1334 г. Российская государственная библиотека (РГБ) – Москва, ф. 304.1, № 10), редактиран стар превод (РСП) от XIV век - **Рил. 3/11** (Лествица, полуустав, 1364 г. Сборник на инок Теодосий, писан през 1364 г. в местността Усте край Търновград. Библиотека на Рилския манастир № 3/11), нов български превод (НБП) от XIV век – **Рил. 3/10** (Лествица, XIV век. Библиотека на Рилския манастир № 3/10). Вж. **Спространов 1902**, с. 62-64. Този превод влиза в Чети-Минеите на руския митрополит Макарий - вж. издадената „Лествица” по **ВМЧ 2001** (Лествица, Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij Uspensky Spisok. 26-31 März / Великие Минеи Четьи Митрополита Макария Успенский список. 26-31 марта. – Monumenta Linguae Slavicae. Dialecti veteris. Fontes et Dissertationes. Tom XLV. Weiher-Freiburg, 2001). Старопечатната **Лествица 1647** (Лествица, Москва, 1647) следва НБП. Класификацията на преводите на “Лествицата” е по **Мострова Т.** Към въпроса за Лествицата в славянската ръкописна традиция. – Paleobulgarica / Старобългаристика, 1991, № 3 (70-90), с. 72. Вж. подр. в: **Кенанов Д.** Герман Тулупов и “Лествица Тълковна”. – В: Славистични проучвания. Велико Търново, 2008, с. 91; **Кенанов Д.** Герман Тулупов и старобългарската книжовна традиция. Житие на св. Йоан Лествичник. – В: Доброе слово дати. Славистични изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Лиля Мончева. Шумен, 2009, с. 43-57. **Кенанов Д.** За смесените редакции от старобългарския превод на книгата “Лествица”. – В: Проглас, кн. 1, 2010 (год. IX), с. 114-115; **Мострова Т.** За преславската основа на най-ранния превод на Лествицата. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1983, с. 204-213; **Попова Т. Г.** К вопросу о количестве славянских рукописей Лествицы Иоанна Синайского (XII-XVII вв.). – Археографски прилози, кн. 29-30, Београд, 2007-2008, с. 7-34. За сравнение се ползва и: **Κλίμαξ** Ἰωάννου τοῦ Σιναιῆτος, Ἀθήναι, ΑΣΤΗΡ, 1979.

⁶⁶ **Кенанов Д.** Метафрастика..., с. 17-20.

сълзи измива усещането на душата за опороченост от греха⁶⁷, освобождава съвестта и мисълта за смъртта вече не е свързана със страх, а с радост⁶⁸.

XIV:59-62. и́бо везма́лвѣе принаша́еть плачь. ꙗ́коже вѣ́твннѣи ѡ́ци наоучише на́. и ꙗ́че же великѣи инѡ́чскѣи вѣ́тѣа, іѡ́ань лѣ́ствичникъ ꙗ́вѣ̀ ꙗ́ко (в гр. липсва) сѣа же и крѣщаеть чѣ́ла и твѣ́рить е́го везгѣ́шна. / Εἰ γὰρ ἡ ἡσυχία φέρει τὸ πένθος, ὡς οἱ θεῖοι πατέρες ἡμᾶς ἐκδιδύσκουσι, τότε καὶ βαπτίζει τὸν ἄνθρωπον καὶ ποιεῖ αὐτὸν ἀναμάρτητον. (10:69-71).

Лествица, 7:6

СПП - РГБ 10, 636-64а. Болни крѣщенья. по крѣщеньи источникъ слезнннн иестъ. ... понеже оубо по прежебывъши в насъ зълини. иестъ очищенннн.

РСР - Рил. 3/11, 67а. Бѡлнн крѣщеннѣа по крѣщеннн, слезннн источникъ ѣ. ... понѣ оубо ѡнѡ, прѣжѣ бывшнхъ. сѣ же, потомъ бывшн в нѣ естъ ѡчищеннѣ.

НБП – Рил. 3/10, 72б. Бѡлши крѣщеннѣа по крѣщеннн, слезннн источникъ иестъ. ... занѣже онѡ оубо прѣжѣ бывшн в нѣ злыи естъ ѡчищеннѣ.

- ВМЧ, 1743. вѡл'ши крѣщеннѣа по крѣщеннн слезннн источникъ ѣ. ... занѣже онѡ оубѡ прѣжѣ бывшнхъ в насъ злыхъ естъ ѡчищеннѣ.

В този неточен цитат са вплетени и други светоотечески текстове, в основата на които стои мисълта на св. Григорий Богослов за сълзите на покаянието като второ кръщение⁶⁹. Съкращението се състои в изпускане на пояснителната част към цитата в гръцкия текст.

Присъствието в текста на парафрази като преобладаваща група цитати от Лествицата подсказва нееднакво творческо решение при двата текста – старобългарски и гръцки, вероятно продиктувано от предназначението им за различни практически нужди⁷⁰. Различията в обема водят до съществени семантични отлики – най-вече в богословски агиологичен план. През исихасткия XIV век е обяснимо връщането на книжовниците към светоотеческата литература за изясняването на важни моменти от монашеския начин на живот. Тази утвърдена практика подема и монах Григорий в прецизирането на своята мисъл при конкретните позовавания на аскетическите съчинения на св. отци:

VII:36 ꙗ́че же вѣ́ послѣшанннн вѣ́ти стѣхъ и вѣ́твннннѣи (в гр. липсва) мо́ужь и исповѣданннн, вез<ъ> ннѣго же ннкѣтѣ же ѡ́ стра́стннннѣи оубрнѣ ꙗ́ ꙗ́вѣ̀. ꙗ́ко вѣ́лнкѣи вѣ́ вѣ́твннннѣи іѡ́аннъ лѣ́ствичникъ рѣче (в гр. липсва) / καὶ μᾶλλον ἐν ὑποταγῇ εἶναι ἀγίων ἀνδρῶν (7:20).

Лествица, 4:8.

⁶⁷ Св. Йоан Лествичник говори за свойството на плача: “плачът има двойка сила: унищожжава греха и ражда смиренномъдрие” (Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина. Лествица..., 165. 26:73).

⁶⁸ Срв.: състоянието на безстрастие и благодатна любов в Бога прогонва страха (според Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина. Лествица..., 209. 30:10).

⁶⁹ По късно монах Агапий Ландос в книгата си “Рай” (Параδείσος, 1641) също го цитира и тълкува състоянието на дара на очистителните сълзи. – Кенанов Д. Метафрастика..., с. 77-78.

⁷⁰ Вж. подр. в: Гавазова Н. Книгата “Лествица” – метатекст в “Житие на св. Ромил Видински”...

СПП - РГБ 10, 20б. б̄л̄женое̄ же посл̄шанье̄ испов̄данье̄. без негоже никтоже ѿ вредовныхъ оузритъ г̄а.

РСР – Рил. 3/11, 26б. б̄л̄женное̄ же посл̄шаніе̄, испов̄даніе̄ быти с̄дишж. без негоже, никтоже ѿ страстныхъ оузритъ г̄а.

НБП – Рил. 3/10, 28б. б̄л̄женое̄ же посл̄шаніе̄, испов̄даніе̄ с̄дишж. без негоже никтоже ѿ страстныхъ оузритъ г̄а.

- ВМЧ, 1700. б̄л̄жен'нѡе̄ посл̄шаніе̄, испов̄даніе̄ же быти. соудиша. без негоже никтоже ѿ страстныхъ оузритъ г̄а.

Съкращението обхваща и цитата от Лествицата.

От примера се вижда, че монах Григорий Доброписец познава и СПП, и НБП: използва преводаческото решение на НБП, но се води по словоредата на СПП. Важно е да се отбележи, че предпочитанието на една или друга лексема от богословската терминология се основава на преживения личен подвижнически опит на автора⁷¹, който изгражда вътрешното изживяване на всяко от описваните духовни състояния. Например, от двете лексеми *вредовныхъ* (тук в смисъл – “носещ греха в себе си, грешник“) и *страстныхъ* (тук в смисъл – “страстен, който живее в греха, в страстите“) житиеписецът избира втората, която в семантиката си носи по-богата информация за греховното състояние на човека – пребиваване в страстите, което е отхвърляне на Бога чрез огреховяване на душата.

Пореден пример за милосърдие и човеколюбие насочва към разказа за преп. Акакий и е доказателство за старческата любов на св. Ромил и мъдростта му в Бога, придобита от неговия личен опит, която изважда човешки души от бездната на неведението (състоянието, в което страстите помрачават ума)⁷². Духовното преображение у злия по нрав старец идва след успението на неговия послушник, който изтърпява до край лекото бреме на благодатното послушание по съветите на преп. Ромил. Не случайно с точност са предадени думите на покаянието:

XXX:4-5. Пригласае и тѣ^н по наставникѡ о̄но̄мѡ (в гр. липсва) а̄какіа с̄т̄го̄ ѣже прости те ме ѡ̄ци (в гр. липсва) іако̄ ѡ̄биство сѣт̄вѡрӣ. / ἐπιέυον καὶ αὐτὸς

⁷¹ Необходимостта от личен подвижнически опит на възхваляващите светиите чрез словото подчертава Григорий Цамблак още в началото на Слово за преподобните отци в Сирна събота: *иже въ о̄ о̄нѣхъ хотѣи творити слово, о̄нѣм̄ подвижнѣ во всем̄ да вѣдет* (Първична редакция по автографа на Пахомий Логотет в Сборник № 753, ф. 304.I, л. 462-494 от Библиотеката на Свято-Троицката Сергиева Лавра, XV в. – РГБ – Москва, Русия. – **Търновски писмена 3/2010**. Алманах за Търновска книжовна школа, 3/2010. Велико Търново, 2010, с. 81. Вж. и Вторичната редакция по “Соборник”, Москва, 1647, Почаев, 1782 в: **Кенанов Д.** Озареният Григорий Цамблак. По материали от Вилнюските ръкописни и старопечатни сбирки. Пловдив – Велико Търново, 2000, с. 105 и **Търновски писмена 3/2010**. Алманах..., с. 99) / “Защото онзи, който иска да сътвори слово за тях, трябва да е подобен на тях във всичко...” (Григорий Цамблак. Избрани съчинения. . . , с. 73).

⁷² За мисията на наставника според “Слово към пастиря” на преп. Йоан Лествичник вж. подр. в: **Гавазова Н.** За дългия път към “земното небе” и мисията на наставника (“Слово към пастиря” на преп. Йоан Лествичник). – Във: Филологическият сборник, V, Тверь – Велико Търново. Тверь, 2012, с. 118-140.

κατὰ τὸν ἐπιστάτην τοῦ ἁγίου Ἀκακίου τό· “Συγχορήσατέ μοι ὅτι φόνον πελοῖηκα” (20:48-50). Цитатът е по Лествица, 4:110.

СПП - СТСЛ 10, 44а. ГЛА присно къ оЦѣмъ. такъ смѣрть створихъ.

РСП – Рил. 3/11, 49а. ГЛА прѣно къ ѡцѣмъ, тако ѡбѣство сътвори.

НБП – Рил. 3/10, 52б. ГЛА присно къ ѡцѣмъ тако ѡбѣство сътвори.

- ВМЧ, 1724. ГЛА прѣно къ ѡцѣмъ такъ ѡбѣство сътвори.

На това място по разглежданите преписи на Лествицата не се регистрират словоредни различия. По отношение на лексиката срещу лексемата *смѣрть* по СПП в РСП и НБП стои съответно *ѡбѣство* - втората е предпочетена от агиографа. Той я смята за по-точно преводаческо решение, защото семантиката на *смѣрть* се свързва с духовната смърт на личността (“причиних смърт”, т. е. “погубих душа”), а *ѡбѣство* се свързва с външно посегателство над тялото на човека, което не изключва спасението на душата (каквото е и случаят със св. Акакий от книгата “Лествица”, с който се прави аналогия в житието).

Предвид представените по-горе постановки е коректно литературно-историческият анализ на средновековните агиографски текстове да отразява естетическите изисквания през конкретния период и миросгледните позиции на автора и/или школата, от която произхожда текстът / преводът⁷³. Агиологичният анализ следва да бъде съобразен с теологическите постановки на православните книжовници житиеписци, чиято цел е да проповядват догматите чрез примери за начина на живот на хора, постигнали състояние на святост. За точния прочит на агиографските текстове е необходимо не субективно отношение от гледна точка на модерността в съвременното ни общество, а от обективно диалогично съобразяване с духовния свят на средновековното ни православно наследство.

ABOUT THE SAINT'S LIVES AND THEIR AGIOLOGICAL ANALYSIS

Nevena Gavazova (Veliko Tarnovo)

The research represents the concept of an agiological analysis of the agiographic medieval works. Applied are clear criteria for the hermeneutic interpretation of a theological text in combination with linguistic and textological observations. Defined is the idea of *agiologic hermeneutic analysis* in connection to its application in practice; outlined is the scope and methodology of such type of analysis; offered is a scheme of analysis; illustrated is the intertextual and metatextual dialoguiness of the agiographic works with texts from the corpus of the theological literature.

⁷³ **Кенанов Д.** Библия и старобългарска литература..., с. 14: “Свободата в тълкуването на средновековния текст не бива да напуска пространството на отговорността, която признава, описва „дружостта“ и така в нея открива модерността на предхуманистичната книжовна традиция”.

V
РУСКА ЛИТЕРАТУРА
И КУЛТУРА

СОФИЙНОСТЬ КАК ОДИН ИЗ ПРИНЦИПОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Виктор Бычков (Москва)

В качестве одной из главных задач своей деятельности древнерусский книжник считал создание идеальных образов, облечение красотой изображаемых персонажей. Инок Фома в «Слове похвальном о Великом князе Борисе Александровиче» задается целью облечь князя «честною багрянницею», «в лепоту украшая его». Смысл похвалы как литературного жанра он усматривает в сознательной *идеализации* своего героя, в плетении ему «золотого венка» – только из его добрых деяний. Все остальное сознательно опускается, чтобы не затемнить красоту венца: «Понеже бо царский венець кто хоцет составити, и да собирает драгое камение бесценное, и да не примесит къ светлому тому камению темнаго камня, ни иного ничего же. И аще ли примесит, но да без красоты сотворит лицене то светлое и да всю лепоту венца того без лепоты сотворит»¹.

Пахомий Серб видел назначение похвалы в том, чтобы предельно возвысить восхваляемый объект путем присоединения (сравнения, сопоставления) его к чему-то имеющему большую ценность и красоту. Человек, писал он, «егда похваляет что, иному добрейшему прилагаа хвалит: сладчаишему убо сладкое, и красное краснейшему, бисер убо къ самфиру прилагая, славное славнейшим»². В понимании средневековых книжников возвышение объекта похвалы осуществляется путем его выведения на уровень идеала. Эту идею хорошо понимали и воплощали в своем творчестве и древнерусские живописцы. В идеализированном образе они стремились закрепить открывшийся им в духовном созерцании *истинный лик* того или иного святого, его личностное индивидуальное «подобие Божие», в котором он был замыслен Творцом, к воссозданию которого он стремился своей подвижнической или добродетельной жизнью и полное обретение которого ему обещано в «будущем веке». Восхваляя и прославляя святого, древний автор не просто увековечивал его память. Глубинный смысл этого художественно-эстетического акта состоял в том, что с его помощью писатель (или мастер иконы) вступал в контакт с самим Богом, «возводился» к нему. Похвала имела в представлении средневековых людей анагогическое значение, именно поэтому она занимает главное место в огромной древнерусской гимнографии, а агиография фактически вся носит не повествовательный, но лаудационный характер. Наиболее четко эту мысль

* В тексте использованы материалы исследовательского проекта № 11-04-00007а, поддержанного РФНФ.

¹ *Памятники литературы Древней Руси* (ПЛДР): Вторая половина XV века. Москва, 1982, с. 304.

² Цит. по Приложению в книге: *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. Санкт Петербург, 1908, с. 252.

сформулировал и неоднократно повторил в своих многочисленных «житиях» и «похвальных словах» Пахомий Серб. Свою задачу как писателя он видит в воздании похвалы святым, ибо *«похвала святых обыче на самого Бога възходити и превъзноситись и въ лепоту»*³. В награду, по убеждению Пахомия, Бог ниспосылает духовную «славу» и на писателя (*«яко прославляющая мя прославлю рече»*). Словесное искусство понималось, таким образом, средневековыми авторами в качестве одного из путей к Богу.

Красота воспринималась на Руси как **выражение истинного и сущностного**. Негативные, неблагоприятные явления понимались как отступление от истины, нечто преходящее, наносное, не относящееся к сущности и поэтому фактически не имеющее бытия. **Искусство же выступало носителем и выразителем вечного и непреходящего – абсолютных духовных ценностей**. В этом состоит одна из его характернейших особенностей и, более того, один из главных принципов древнерусского художественного мышления вообще – **софийность искусства**, заключающаяся в глубинном ощущении и осознании древними русичами **единства искусства, красоты и мудрости**, которое претворялось в удивительной способности русских средневековых художников и книжников *выражать художественными средствами основные духовные ценности своего времени, сущностные основания бытия в их общечеловеческой значимости*.

Искусство и мудрость виделись человеку Древней Руси неразрывно связанными, а сами термины воспринимались нередко как синонимы. Искусство не мыслилось немудрым. И это относилось в равной мере к искусству слова, иконописания или зодчества. Приступая к своему труду, раскрыв первый лист чистого кодекса или рабочей «тетрадки», русский книжник просил у Бога дара мудрости, дара прозрения, дара слова, и эта мольба отнюдь не была только традиционной данью риторской моде своего времени. В ней заключалась истинная вера в божественность творческого вдохновения (*«обожен бывааше умомъ»!*), в высокое назначение искусства. *«Господи, – молит Епифаний Премудрый, приступая к написанию «Жития Стефана Пермского», – устне мои отверзеши и уста моя възвестят хвалу твою; да исполнятся уста моя похвалы, яко да восхваляю славу твою и приложу на всяку похвалу твою... прошу дара, да ми послеть благодать свою в помощь мою; да ми подасть слово твердо, разумно и пространно; да ми въздвигнет ум мои отягчєныи унынием и дебелством плотным; да ми очистит сердце мое острупленое многыми струпы душевных вредов и телесных страстеи: яко до бых возмогл поне мало нечто написати и похвалити добляго Стефана...»*⁴. Древний книжник готовится к акту писания (творчества) как к сокровенному таинству, приступать к которому можно только с очищенным сердцем и одухотворенным разумом, наполненным мудростью. Писание для него – почти сакральное действие, осуществление

³ Там же, с. II, ср. также: с. LXXXIII.

⁴ Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. Санкт Петербург, 1897, с. 3.

которого немислимо без помощи Святого Духа, ибо «от негоже точится всяка премудрость»⁵.

Средневековый человек знал две мудрости – человеческую и божественную и обе связывал с искусством, словесным творчеством. Наиболее полно эту идею, характерную для всей древнерусской культуры, выразил Епифаний Премудрый. В идеале, по Епифанию, настоящий писатель должен иметь первую и быть одаренным второй. К человеческой мудрости, необходимой для книжника, Епифаний относит гуманитарные науки античности, и прежде всего грамматику, риторику и философию. Без знания этих наук мудрый древнерусский книжник не считал возможным братья за перо. Общим местом поэтому в русских текстах, особенно у авторов агиографий, берущихся за изображение самой святости, становится обращение к читателю с просьбой-мольбой простить их за грубость ума и невежество в слове⁶. В настоящий энкомий писательскому делу, его сложности, возвышенности и мудрености превращается такая самоуничижительная мольба к читателям Епифания в начале «Жития Стефана Пермского»: *«Но молю вы ся, боголюбци, дадите ми простыню, молитуйте о мне: аз бо есмь груб умом, и словом невежа, худ имея разум и промысл вредоумен, не бывишу ми во Афинех от уности, и не научихся у философов их ни плетения риторьска, ни ветийских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философыа, ни хитроречия не навыхох, и проста – отинудь весь недоумения наполнихся»*⁷.

Идеалом в этом плане для него является Стефан Пермский, который для получения большей мудрости постиг философию и самостоятельно изучил греческий язык, постоянно читал греческие книги: *«Желаа жь большаго разума, яко образом любомудриа, изучися и греческой грамоте, и книги греческия извыче, и добре почиташе ю, и присно имяше ю у себе»*⁸.

К человеческой мудрости относит Епифаний и подготовительный труд писателя – сбор фактического материала на основе своих личных воспоминаний и опроса очевидцев событий, о которых необходимо писать. Так, приступая к написанию «Жития Сергия Радонежского», Епифаний собирал материал в течение двадцати лет. Он записывал все то, что ему рассказывали старцы, лично знавшие Сергия в разные периоды его жизни, а также то, что *«своими очима видех, и елика от самого уст слышах»*⁹. Охватив затем внутренним взором весь собранный материал, средневековый писатель ощущает, что одной человеческой мудрости ему не хватает для осуществления грандиозного писательского замысла: *«Ино къ множеству трудов старьчих и къ великым исправлениемь его възирая, акы безгласен и безделен в недоумении от ужаста бывая, не обретаа словес потребных, подобных деянию его. Како могу аз, бедный, в нынешнее*

⁵ Там же.

⁶ Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. - ТОДРЛ. Т. 14, с. 206, 208; Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. Москва-Ленинград, 1962, с. 59.

⁷ Житие святого Стефана..., с. 2.

⁸ Там же, с. 8.

⁹ ПЛДР: XIV- середина XV века. Москва, 1981, с. 258-260.

время Сергьево все по ряду житие исписати и многаа исправления его и неизчетныя труды его сказати? Откуда ли начну, яже по достоинству деяния того и подвигы послушателем слышаны вся сътворити? Или что подобает пръвие въспомянуги? Или которая довлеет беседа к похвалениемъ его? Откуда ли приобрящу хитрость да възможна будет к таковому сказанию? Како убо таковую, и толикую, и не удобъ исповедимую повесть повесть, не веде, елма же чрезъ есть нашу силу творимое? Яко же не мощно есть малей лодии велико и тяшько бремя налагаемо понести, сице и превъсходит нашу немощь и ум подлежащая беседа»¹⁰.

Епифаний мастерски вскрывает психологию творческого процесса писателя, его страстное желание выразить в слове общественно значимые, известные ему знания («Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утешение вкупе с писателем, сказателем, послушателем»), мучительные поиски художественных средств выражения (с чего начать, как построить композицию, какие слова использовать и т. п.) и сомнения в соразмерности своих сил поставленной задаче.

Два желания борются в душе книжника: донести до читателя свои знания, ибо они полезны ему, или молчать, ощущая недостаточность своего писательского таланта. «О, возлюблении! – обращается Епифаний к читателям. – Въсхотех умлъчати многыя его добродетели, яко же преди рекох, но обаче внутрь нудит мя глаголати, а недостоишьство мое запрещаает [повелевает] ми млъчати. Помысл болезный предваряет, веля ми глаголати, скудость же ума заграждают ми уста, веляще ми умолъкнути. И поне же обдръжимъ есмь и побеждаемъ обема нуждами, но обаче лучше ми есть глаголати, да прииму помалу некую ослабу и почию от мног помысл, смущающих мя, въсхотев нечто от жития святого поведати, сиречь от многа мала»¹¹. Эти искренние строки древнерусского книжника, описывающие его муки творчества, по силе и глубине проникновения в свой внутренний мир напоминают лучшие страницы «Исповеди» крупнейшего писателя раннего средневековья блаженного Аврелия Августина.

И вот в ситуации, когда писателю есть что сказать и он уже не в состоянии молчать, он обращается со словами мольбы о помощи к Богу, и, по глубокому убеждению древнерусского книжника, на него сходит божественная премудрость, одаряя его словом, раскрывающим уста. «...И молюся Ему, – пишет Епифаний, – прежде прося у него слова потребна; аще дастъ ми слово надобно въ отверзание уст моих», как отверзал Он уста пророкам. «Тем же отверзу уста моя, и наполнятся Духом, и слово отригну и глаголю аз...»¹². Епифаний прекрасно выразил здесь характернейшую черту средневекового понимания творчества. Для всей христианской эстетики аксиоматична мысль о единственном Творце в Универсуме – Боге. Человеческое творчество – лишь отражение божественного и в полной мере возможно только при божественной

¹⁰ Там же, с. 260.

¹¹ Там же, с. 416.

¹² Житие святого Стефана..., с. 2-3.

помощи, когда дух творчества снизойдет на книжника, озарит его разум, «отверзет» уста его, вдохновит на творчество. Древнерусских книжников укрепляли в этих идеях и византийские авторы. Георгий Писиды начинает свой «Шестоднев» молитвой к Богу о даровании разума и слова и похвалой ему за дар творчества:

*и посещаеши немогущаа словеса,
и помышления разуму изнемогша
твоим очищаеши разумным очищениемъ
укрепляеши ум и словеса;
наполняеши их силой¹³.*

На вере в божественное вдохновение основывалась средневековая, и в частности древнерусская, философия искусства. По глубокому убеждению Епифания, Бог может творить все. Он дарует прозрение слепым, речь немым, слух глухим, исцеление увечным и творческую мудрость писателю. «*Сице может... и мое неразумие вразумити, и моему недоумению умение подати*», - пишет Епифаний. И когда снизойдут на писателя «*милости Его благья и благодати его сладкья*», только тогда сможет он приступить к работе с надеждой на создание мудрого («хитрого») произведения, в котором каждое слово будет на своем месте и будет значимо¹⁴.

Обостренное чувство слова (ибо настоящее слово – дар Премудрости Божией Софии, которая сама часто отождествлялась с божественным Словом – Логосом), благоговение перед ним особо отличали эпоху Епифания и Андрея Рублева. «*Пищу убо аггельскую, – писал Епифаний, – Писании духовна словеса нарицають, им же душа наслаждается, внимающа умом, и яко пищею тело, тако и словом укрепляема бывает душа. Сладость бо словесную Давидъ вкусив, удивлялся, къ Богу глаголет: «Коль сладка грътани моему словеса твоя, паче меда устомъ моим!»¹⁵*. Д. С. Лихачев связывал это особое внимание к слову в русской литературе конца XIV-начала XV в. с проникновением на Русь исихастских идей, ориентировавших все средства выражения на достижение состояния «безмолвия», самоуглубленности, созерцательности. «*Безмолвие*» исихастов, – писал он, – *было связано с обостренным чувством слова, с осознанием особой таинственной силы слова и необходимости точного выражения в слове сущности явления, с учением о творческой способности слова*»¹⁶. Во многом этим объясняется и софийность лучших образцов древнерусской словесности и древнерусского искусства в целом.

Андрей Рублев не оставил после себя «кардиограммы» творческих исканий и переживаний, подобной епифаниевской, но высочайший артистизм, с которым выражена главная идея в его «Троице», позволяет

¹³ Там же, с. 22-25.

¹⁴ ПЛДР: XIV- середина XV века, с. 262.

¹⁵ Там же, с. 408.

¹⁶ *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. София, с. 86.

предположить, что он боролся с самим собой за каждую линию, форму, силуэт, оттенок цвета в поисках божественной гармонии с не меньшей страстью и напряжением всех духовных сил, чем Епифаний в борьбе за слово. Сила и непреходящая значимость древнерусского искусства, как я уже сказал, в его *софийности* – удивительной способности его творцов смотреть на жизнь *sub specie aeternitatis* и, прозревая в ней сущностные основы бытия, выражать их в цвете, слове, звуке¹⁷. Древнерусское искусство действительно прекрасно и возвышенно своей софийностью, которой оно привлекает к себе и человека нашего времени, но которую особо остро ощущали люди средневековой Руси.

Средневековому человеку эстетические ценности служили важным гарантом ценностей религиозных, и в массовом сознании того времени они практически были слиты воедино. В одном из посланий XV в. мы читаем о Церкви как о духовном институте: «...а церковь божия... светится паче солнца, яко сущее небо земное украшена, и красящаяся непобедимым православия»¹⁸. Соответственно и «неописуемая» красота искусства, доставлявшая «невыразимую» радость и наслаждение средневековому зрителю, являлась для древнерусского человека свидетельством духовной наполненности и высокой значимости искусства, его софийности.

Древнерусские книжники и иконописцы конца XIV-XV вв. понимали свое творчество почти как священнодействие. Не случайно Епифаний в «Житии Сергия Радонежского» возводит словесное искусство почти до таинства Евхаристии: «Приидите ж ако да причастимся словесы». Само «Житие» как литературный жанр он осмысливает в качестве духовной трапезы, предназначенной для насыщения читателей¹⁹. По Епифанию, писала О. Ф. Коновалова, «литературное произведение – это трапеза, празднество, ликование, а значит, и отношение к литературе должно быть особым, как к чему-то свыше предложенному для спасения читателя, для его духовного насыщения»²⁰.

Столь высокое понимание смысла и значения словесного искусства основывалось на глубокой философии слова, восходящей еще к античным и библейским временам и проникшей на Русь в период «второго южнославянского влияния». По ветхозаветной традиции слово тождественно сущности вещи, знание слова адекватно знанию вещи. В греческой античности эту линию отстаивает Кратил в одноименном диалоге Платона.

¹⁷ Фактически на это свойство древнерусского «художества», не обозначая его софийностью, указывает и Г. М. Прохоров в кн.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. с. 154.

¹⁸ Цит. по: Казакова Н. А., Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва-Ленинград, 1955, с. 244.

¹⁹ На это сравнение обратила внимание еще О. Ф. Коновалова (Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции..., с. 209). М. И. Мулич показал, что подобные мотивы использовались сербскими агнографами и до Епифания (Мулич М. И. Сербские агнографы XIII-XIV вв. и особенности их стиля. // ТОДРЛ. Т. 23., с. 132).

²⁰ Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции..., с. 210.

Были у нее свои сторонники и на протяжении всей истории византийской культуры. В Болгарии XIV в., опираясь на эту философию слова, осуществлял реформу языка и стиля Евфимий Тырновский. Современная наука судит о ней на основании сочинения ученика Евфимия Константина Костенечского²¹. Последний считал, что глубокий смысл заложен в каждом элементе языка, в каждой букве, в каждом графическом значке, надстрочном знаке и т. п. Отсюда понятна борьба за правильность языка, точное соблюдение грамматики, мучительные поиски литературных средств выражения в южнославянской и древнерусской письменности конца XIV – начала XV в.²², которые приводят к своеобразному лингвистическому агностицизму. В результате длительной работы с языком древний книжник замечает, что ему не хватает слов для выражения сущностных основ бытия. Даже для адекватного повествования о святости праведника, явлении, казалось бы, очевидном, Епифаний не находит нужных слов и с горечью в конце «Жития Стефана Пермского» заявляет: «... мне же мнится, яко ни едино же слово довольно есть или благопотребно и стройно, но худа суть и грубости полна»²³. Здесь уже звучит не только традиционная самоуничижительная формула, но и выражается сомнение в безграничных выразительных возможностях человеческого слова.

Для преодоления этой ограниченности в южнославянской и древнерусской письменности пышным цветом распускается предельно эстетизированный стиль словесного выражения, называемый в литературоведении «плетением словес». Интересно, что именно в цитированном только что «Житии Стефана Пермского» он, как отмечают исследователи, «достиг своей вершины»²⁴.

Само словосочетание «плетение словес» восходит к древним книжникам. М. И. Мулич считает, что его употребляли сербские агиографы еще до Евфимия Тырновского²⁵. На русской почве оно не единожды встречается у Епифания Премудрого²⁶. В «Житии Стефана Пермского» можно найти такие выражения: «... како похвалю, како почту, како ублажу, како разложу и како хвалу ти съплету?»; «да и аз... слово плетуци и слово плодяци, и словом почтити мяци, и от словес похваление събирая, и приобретаю, и приплетаю пакы глаголя...»; «...любы его влечет мя на похваление и на плетение словес»; мне лучше умолкнуть, «нежели научноточная простирати прядения, акы нити мезгиревых тенет пнутати [плести]»²⁷. Епифаний отдает себе ясный отчет о характере своего

²¹ Оно издано в кн.: **Ягич И. В.** Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. Санкт Петербург, 1896, с. 122 и слл.

²² **Лихачев Д. С.** Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. с. 52-53.

²³ Житие святого Стефана..., с. 111.

²⁴ **Коновалова О. Ф.** «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. - ТОДРЛ. Т. 22., с. 101, 110; см. также: **Kitch F. C. M.** The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenje sloves. München, 1976.

²⁵ **Мулич М. И.** Указ. соч. - ТОДРЛ. Т. 23, с. 141-142.

²⁶ Ср.: **Матхаузерова С.** Древнерусские теории искусства слова. Praha, 1976, с. 85-86.

²⁷ Житие святого Стефана..., с. 102, 106, 111.

творчества, подобного ткачеству паука или плетению мастером искусного кружевного орнамента. Духовные сущности, и в частности святость, как бы стремится сказать он, выражаются не столько словами, сколько самим **хитрым порядком** их организации в некое **плетение**, орнамент, то есть в некие эстетизированные структуры, ибо для обозначения их он регулярно употребляет эстетическую терминологию. Закончив свой труд, Епифаний опасается, что речь его *«не удобрена, и не устроена и не ухищрена»*, то есть не доведена до необходимого художественного совершенства, и просит всякого, кто способен улучшить ее, сделать это – *«неудобренная удобрити и неустроенная построить, неухищренная ухитрити и несвершенная накончати»*²⁸. В художественно-эстетическом совершенстве, усматриваемом в методе изошренного *«плетения словес»*, видел Епифаний возможность словесного выражения того, что почти не поддается такому выражению.

Приведу пример «плетения словес» из *«Жития Стефана Пермского»*, в котором особенно ясно ощущается ритмизация в целом прозаической речи:

*Поиде в землю,
идеже не бывали обиходи аполстии,
идеже не изыде вещание и проповедание святых апостол,
идеже не бе ни следа благочестия и благоразумия,
идеже имя Божие отнуд не именовася,
идеж поклоняются идолом,
идеже журут жертвища, служаще глухим кумиром,
идеже молятся издолбленным болваном,
идеже веруют в кудесы и в волхвованиа и в чарованиа,
и в бесованиа, и в прочаа прелести диаволския,
идеже суть глаголемии иноязычници невернии,
идеже рекомии неvegliаси прелещении некрещении чловецы*²⁹.

Суть «плетения словес» хорошо показана филологами. Оно *«основано, – пишет Д. С. Лихачев, – на внимательнейшем отношении к слову – к его звуковой стороне (аллитерации, ассонансы и т. п.), к этимологии слова (сочетания однокоренных слов, этимологически одинаковые окончания и т. п.), к тонкостям его семантики (сочетания синонимические, тавтологические и пр.) – на любви к словесным новообразованиям, составным словам, калькам с греческого и пр.»*³⁰. Для этого стиля характерны сложный синтаксис, ритмизация речи, *«нагнетание однородных сравнений и эпитетов»*, плетение словесной ткани из искусно подобранных, перетекающих одна в другую библейских цитат, количество которых может достигать 10-15 на одном листе текста³¹. Такой способ словесного выражения, как справедливо отмечают исследователи,

²⁸ Там же, с. 111.

²⁹ Там же, с. 18.

³⁰ *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого..., с. 52.

³¹ *Коновалова О. Ф.* «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. - ТОДРЛ. Т. 22, с. 102, 108; см. также: *Kitch F. C. M.* Op. cit., p. 171-267.

«затуманивает смысл», но привлекает читателя таинственной многозначностью³². В словесном орнаменте исчезает, стирается внешний смысл слова, а за счет включения его в сложные, часто неожиданные и нетривиальные семантические структуры открываются его глубинные значения, которые ощутимы только в *данной художественной структуре*, в акте эстетического восприятия текста. Здесь возбуждается и ассоциативное, и синестезическое, и интуитивное восприятие того, что не удастся передать в обычных формально-логических конструкциях языка. Древние книжники хорошо почувствовали это удивительное свойство «изукрашенной» речи и осмыслили его как выражение вечных, непреходящих истин в чувственном, преходящем. В литературе XIV-XV вв. «плетение словес» было характерным, но далеко не единственным способом художественной реализации принципа софийности. Не меньшую роль играл в этом процессе и традиционный для древнерусской культуры художественный *символизм*. Приведу только один, но показательный пример.

В «Сказании о Мамаевом побоище», посвященном прославлению русского народа и его вождя князя Дмитрия Ивановича, одержавших историческую победу над татарами, больше половины объема занимают описания подготовки к битве Великого князя, которая в основном сводится к слезным молитвам, богослужениям и им подобным благочестивым деяниям. Герой Куликовской битвы готовится к решающему сражению за «землю русскую, за веру православную» не совсем привычными для современного человека методами, но имевшими глубокий смысл в сознании средневекового русича. Перед наступлением на татар Дмитрий Иванович с братом своим князем Владимиром Андреевичем долго молится, «источник слез проливающи», перед иконами Христа, Богоматери и Петра-митрополита с просьбой о помощи в предстоящем сражении. Прощаясь с княгиней, Дмитрий, «мало ся удръжа от слез, не дав ся прослезити народа ради, а сердцем своим велми слезяше, и утешаа свою княгиню, и рече: *«Жено, аще Бог по нас, то кто на ны!»*³³. С потоками слез укрепляет князь и боевой дух своего войска перед сражением. На лучшем коне он выехал перед своими полками *«и глаголаше от великия горести сердца своего, слезы акы река течаше от очию его»*³⁴.

Читатель, воспитанный на героике Гомера или русского былинного эпоса, в недоумении разводит руками, готовый обвинить древнего автора в сознательном искажении действительности. Попробуем успокоить его. Автор «Сказания» описывает и воинскую доблесть князя Дмитрия Ивановича³⁵ (ср. 126), но не она важна для средневекового сознания. Не физическая сила и храбрость, по убеждению древнего автора, играют главную роль в сражении, а нравственная чистота, духовная возвышенность, благочестие. Герои

³² Мулич М. И. Указ. соч. - ТОДРЛ. Т. 23, с. 140; Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. - ТОДРЛ. Т. 14, с. 207.

³³ ПЛДР: XIV- середина XV века, с. 4, 148, 150.

³⁴ Там же, с. 170.

³⁵ Там же, с. 126.

древнерусских воинских повестей или житийной литературы проливают потоки слез не потому, что они боятся своих врагов. Слезы по древней христианской традиции – дар Божий, очищающий душу человека, смывающий все его грехи, возводящий его к высотам духа. Поэтому христианский герой, начиная с раннехристианских мучеников, не стыдится слез, но, напротив, гордится ими как знаком дарованного ему очищения. И именно поэтому в контексте древнерусского эстетического сознания постоянные слезные молитвы князя и других героев не знак их слабости и трусости, но выражение их стремления с предельной полнотой подготовиться к битве, сконцентрировать все свои духовные силы, очиститься от всего внешнего, второстепенного, могущего помешать исполнению главного дела их жизни. С помощью молитв и слез древнерусский герой укрепляется духовно, а такая крепость, по представлениям средневекового человека, была значительно выше и прочнее крепости физической, и именно ею он и наделял своих героев.

Нравственно-духовное очищение древнерусского героя перед битвой помогало преодолевать ему страх смерти, снимало трагизм ратного подвига, укрепляя в нем веру в вечную жизнь. *«Поспешим, брате, – призывает Дмитрий Иванович своего брата Владимира, – против безбожных половцев, поганых татар и не утолим [не отвернем] лица своего от безстудия [наглости] их; аще, брате, и смерть нам приключится, то не проста, ни безума нам сия смерть, нъ живот вечный»*³⁶. В том же духе вдохновляет Дмитрий и свое войско, призывая воинов отдать жизнь за святые церкви и веру христианскую, ибо это не смерть, «нъ живот вечный»³⁷. Характерен и ответ «русских богатырей» князю: *«Мы же готови есмя в сий день главы своя положити за тебе, государя, и за святыя церкви и за православное христианство»*³⁸. Показательно, что важнейшее в истории русского народа сражение (как и многие другие) осмысливается средневековым книжником не только в узкопатриотическом плане, хотя и он имеется в русской литературе, но и в более широком и универсальном контексте. Русь выступает здесь носителем и защитником некоторых абсолютных в понимании людей того времени ценностей. Патриотическая героика сливается здесь с героикой универсальной, вселенской. Ее подоснову составляет христианский оптимизм, ибо борьба идет не просто за свою землю, но еще и за высокие духовные идеалы, за торжество не только земной, но и более высокой справедливости – веры православной, с которой древнерусский человек отождествлял почти весь комплекс жизненно значимых ценностей. Отсюда понятно, почему в сознании русских книжников «вера православная» (или христианская) практически всегда неразрывна с «землей русской». Положить головы свои «за землю Русскую, за веру христианскую» – высокая честь для воина средневековой Руси, как свидетельствует вся древнерусская литература. Ценности отечественные,

³⁶ Там же, с. 154.

³⁷ Там же, с. 170.

³⁸ Там же, с. 172.

родные, освященные домашним очагом, для древнерусского человека слились с ценностями более широкого плана, универсальными, и в первую очередь духовными. Это, без сомнения, показатель активного развития духовного мира человека Древней Руси.

Таким образом, идеал благочестивого князя-воина, побеждающего врага не столько оружием, сколько своей нравственно-духовной силой, занимая видное место в системе древнерусского эстетического сознания, отражает одну из существенных черт этого сознания. Слезы, проливаемые русским князем перед битвой, не выражение его трусости или слабости, а *символ* его благочестия, контакта с миром духовных сил, а значит, и его силы, что и подтверждает исход битвы. Приведенный почти наугад взятый пример древнерусской книжной символики убедительно показывает, как русские писатели умели с помощью вроде бы незначительной, обыденной детали (слезы), превращенной в символ, возвести описываемое конкретное событие на уровень почти Вселенского бытия, представить его символом более высоких реальностей. Победа в исторической битве возводится до уровня победы сил добра над силами зла, истины над ложью, веры над безверием и т. п. Именно в этом и состоял тот важнейший принцип древнерусского эстетического сознания, который обозначен здесь многозначным, емким, труднодефинируемым, но интуитивно глубоко понятным в православном ареале термином *софийность*.

SOPHIOLOGY AS ONE OF THE PRINCIPLES IN OLD RUSSIAN LITERATURE

Victor Bichkov

The paper makes an analysis of beauty, wisdom and art as the proponents of eternal and absolute spiritual values in Old Russian literature. The author introduces examples that convincingly prove that the unity of the three aforementioned proponents was widely accepted by Old Russians as a paramount principle of creative thinking. Following the old tradition, contemporary aesthetics defines it as *sophiology*.

ЛЕТОПИСНИТЕ ПОХВАЛИ ЗА КНЯЗ ВЛАДИМИР И ЗА КНЯЗ ЯРОСЛАВ В “ПОВЕСТ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ” – ПОЕТИКА И ТЕКСТОЛОГИЧНИ ДОГАДКИ

Илиана Чекова (София)

Старата руска литература от периода XI-XIII век посвещава на княз Владимир редица творби: похвалата за него в “Слово о Законе и Благодати” (нататък – СЗБ) от 40-те години на XI век, “Память и похвала рускому князю Владимиру” от 70-те години на XI век, текстове за управлението и покръстването му в “Повесть временных лет” (нататък – ПВЛ) от нач. на XII век и Житието на Владимир в Пролога от XIII век. Княз Владимир е неотменно свързан с темата за покръстването на Киевска Рус, а от тук със своите предшественици и следовници в християнизацията: неговата баба-християнка княгиня Олга и неговия син – княз Ярослав Мъдри.

Летописното повествование от 970 г. до 1015 г. разказва за управлението на княз Владимир, походите, покръстването и кончината му. Централно място заемат повествованието за покръстването на Владимир и руската земя (986-988 г.), включващо *Изборът на вяра, Речта на философа*, пратеничества при различни конфесии и *Корсунската легенда*. При 1015 г. е поместена посмъртна похвала за Владимир, а при 1037 г. похвала за дейността на сина му Ярослав Мъдри във връзка с делото на Владимир. Тези летописни статии представляват своеобразно съединение на историческо повествование с поучение (986 г.), на историческо повествование с фолклорно предание (988 г.), на историческо повествование с похвала (1015 г.), на историческо повествование с похвала и поучение (1037 г.).

“Похвалата за Владимир” при 1015 г. в летописа носи жанровите характеристики на ораторските съчинения в Киевска Рус, но тъй като е част от друга по-голяма макрожанрова форма – летописания свод ПВЛ, се интегрира с историко-фактологичното повествование в него. Тя съдържа апотеоз и обобщаваща оценка за християнското дело на Владимир.

Похвалата се състои от 9 изречения, които оформят следните смислови цялости в съдържателен план. Първата част (1-во изречение) представя Владимир като нов Константин и кръстител на своя народ. Втората част (2-ро изречение) обхваща прехода, който Владимир изживява от езичество към християнство. Третата част (от 3-то до 6-то изречение) дава отговор на въпросите, какво е сторил Владимир за нас, защо го хвалим и защо трябва да се молим за него. Четвъртата част (от 7-мо до 8-мо изречение) представлява молитва към Господа за приемане на Владимир заедно с праведниците в небесното царство. Петата част (9-то изречение) оповестява как руските хора го пазят в паметта си, спомняйки си за светото кръщение и възлагайки надежди на Божията помощ и справедливост.

Похвала за Владимир в *“Повесть временных лет”* също както и *“Похвалата за Олга”* (Чекова 2012) има ритмична организация и използва техниките на звукописа. Подобно на похвалата за княгиня Олга и в нея се наблюдава повишена концентрация на звука “с” в различни звукови съчетания: се/ ес/ стя/ сти/ сво/ съ/ ство/ скве/ слѣ/ сто/ ся/ ству/ ес/ се/ ство/ състѣ/ сти/ съ/ сти/ си/ ста/ сла/ сто/ пс и др.

Прави впечатление ритмичния и фонетичен паралелизъм във всяко сложно изречение: в първото – съпоставяне между **“Костантинъ”** и **“крѣнѣтъсѧ”**, във второто – противопоставяне между **“похотъ”** и **“покаянѣ”**, между **“трях”** и **“благодат”**; в третото между **“днвно”** и **“довра”**, между **“се естъ”** и **“съ створн”**, между **“Роусьстѣн”** и **“крѣстнѣтъ”**; в четвъртото – между **“хрѣстыанѣ”** и **“почѣстыа”**; в петото – между **“крѣстнѣтъ”** и **“прельстн”**, между **“ѣще бо ѡнъ не... въи насть”** и **“то нѣнѣ въи нъ въхѡмъ”**; между **“прельстн”** и **“прароднѣтели”**, между **“наши”** и **“погыноуша”**; в шестото – между **“потщанѣ”** и **“тщанѣ”**, с което в ритъм влиза **“прошѣнѣ”** от следващото седмо изречение и **“пнѣн”** от осмото изречение. В деветото изречение фонетично се съотнасят **“роусьстѣн”** и **“крѣщенѣ”**, **“прославляють бога”** и **“просвѣщенн свѣтѣлымъ доухомъ, чающе надежн великаго бога”**, между **“спаса нашего Іисуса Христа”** и **“хрѣстыаномъ”**. В петото и шестото изречение има струпване на **“б”** и **“п”**: **бо, вѣ, въи, въи нъ въхѡмъ, прельстн, прароднѣтели; въхѡм, потщанѣ и мольбы приноснн богоу, преставленѣа, въи богъ, прославнѣтъ въи, бо, бога, понеже, бога познахом.**

Набелязват се следните анафорични съчетания, съдържащи гласен “а” и шипящ „щ” в комбинация с „бо/бы” съответно във второ, пето и шесто изречение: **“ѣще бо вѣ”**, **“ѣще бо... въи”** и **“Да аще въхѡм”**. Седмо, осмо и девето изречение се доближават в началните си части до предшестващите анафори, но оформят същевременно и своя симетрична редица с гласен “а” и друга шипяща – „ж” в комбинация с „д”: **“Но дажь тн господѣ”**, **“Дажь тн господѣ”**, **“Сего бо в память держать”**.

По-долу ще проследим някои явни и други, не толкова явни, но възможни, интертекстуални връзки на летописните похвали за княз Владимир при 1015 г. и на неговия син Ярослав при 1037 г. с ораторски текстове на Slavia Orthodoxa. Този опит би разкрил в дълбочина поетиката на тези два похвални текста.

Д. С. Лихачев отбелязва сходството на *“Похвалата за Владимир”* с останалите текстове, принадлежащи към *“Сказание о начале распространения христианства на Руси”* и най-вече с *“Похвалата за княгиня Олга”* (Лихачев 1947: 64).

Нека проследим отблизо двете похвали в ПВЛ с оглед наличие на общи структури и мотиви. С известни вариации и петте смислови цялости, изведени по-горе в *“Похвалата на Владимир”*, присъстват в посочената последователност и в *“Похвалата за княгиня Олга”*.

<p>Общи мотиви и смислови цялости</p> <p>Всеобщ плач при кончината.</p> <p>1. Типологическа характеристика на светеца/ светицата с оглед тяхното място в християнската история на Киевска Рус.</p> <p>2. Контраст между езическото и християнското битие, между християнското благочестие и езическата греховност.</p> <p>3. Прослава на делата на светеца/ светицата, отправена от книжовника и потенциалните слушатели в 1 л. мн.ч. Причините, поради които ги тачим и значението им за руската земя.</p> <p>4. Отпращане на молитва към Бог за светеца/светицата и посредством тях за руската земя. Цитат от Давид и/ или Соломон за непреходната памет на праведниците.</p> <p>5. Съхраняване на паметта им сред руския народ. Божието покровителство и небесното благоденствие на светеца/ светицата. Оценка на тяхното дело в историческа перспектива.</p>	<p>Похвала за Владимир в “Повесть временных лет”</p> <p>Бещисла снндошася, и плакашася по немь во лдрѣ... схраннша тѣло его с плачѣмь, влжнѣго князѣ.</p> <p>Се есть новѣин Костантиннѣ великого Рима, нже крѣтивѣся сѧ и людн своѧ, тако и сѧ створи подобно юмоу.</p> <p>Яще во вѣк и преже на сквернѣноу ю похоть желаша, но послѣже прилежа к покапанию, такоже аблѣгъ вѣщаваеть. Надеже оумножитѣся грѣхѣхъ, тоу нзовнаетьвоуеть влѣтѣ.</p> <p>Днѣи же есть се, колнко добра створилѣ. Роуьстѣн земан, крѣтивѣ ю.</p> <p>Мѣи же, хрестыане соущѣ, не въздаѣ поустыга протнвоу шного възданю. Яще во шнѣ не крестнѣгъ вѣи настѣ, то нгнѣгъ вѣин възхѣ в прельстн дѣяволн, тако же и прароднтелн нашн погнѣноуша. Да аще възхѣ нлѣн потщанѣ и мольбѣи приноснн Боуѣ за нь, в дѣнь преставленѣа нго, и внда вѣи Бѣ тѣцанѣ наше к немоу, прославнлѣ вѣи н: налѣгъ во достонтѣ за нь Бѣ молнтн, понеже тѣмь Бѣ познахѣ.</p> <p>Но дажѣ тн Гѣ по сердцю твоемоу, и всѧ прошенѣа твоѧа неполнн, негоже желашѣ царствѧ невеснаго. Дажѣ тн Гѣ вѣнѣцъ с праведнѣин, в пнщн ранстѣн весельѣ и нлѣкѣствованѣ сѣ явраломѣ н с прочннн патрнархѣи, тако же Соломонѣ рѣ. оумершо моужю праведноу, не погнѣваеть оупованѣ.</p> <p>Сего во <u>в паметѣ</u> держатѣ Роуьстннн людѣе, помннающе святѣе крещенѣе, и прославляють вога въ молнтвахѣхъ н в пѣсенѣхъ. н въ псалмѣхѣхъ, поюще господевн, новнн людѣе просвѣщенн святѣимь доухомь, чающе надежн</p>	<p>Похвала за Олга в “Повесть временных лет”</p> <p>И плакаста по неи сѣинѣ ета, и вноуцн ета, и людѣе всн плачѣмь великомь, и несѣша и погребѣша ю на лѣстѣе.</p> <p>Онъ вѣистѣ предѣтѣкоуцннн крестыанѣстѣн земан. акн дѣнннца предѣ солнцемь и акн зорѧ предѣ свѣтомь. Онъ во съташе акн лоуна в ноцн, тако и си в невѣрнѣхѣхъ чѣловѣцѣхѣхъ свѣтѣашѣста акн всерѣе в калѣ: калѣнн во вѣтша грѣхѣомь, неоловѣнн крещенѣемь святѣимь. Онъ во омысѧа коупѣлѣю свѣтою, и совлечѣста грехѣовнѣа одежа ветхаго чѣловѣка ядана, и въ новѣин яданаѣ облечѣста, еже есть Хрестѣосѣ.</p> <p>Мѣи же рѣчѣнѣгъ к неи: радоушѣста, роуьское познанѣе кѣ во гоуѣ, начатѣокѣ прнннренѣю възхѣомь. Онъ первое вннде в царствѣо небесное от Роуьен, снѣо во хвалѣат роуьстнѣ сѣиноѣе акн началннцю: неѣо по смертн молашѣ вога за Роуьѣ. Правѣнѣхѣхъ во доуша не оумнрають, тако же реѣе Соломонѣ: Похвалаемоу праведноу възвѣселѣатѣста людѣе, всѣсѣ смертѣе во есть паметѣ его, тако от вога познаваѣтѣста н от чѣловѣкѣ. Се во всн чѣловѣцн прославляють, вндаше лежашѣо в тѣлѣ н а ннога лѣтѣа; реѣе во прѣрокѣ: Прославляющѣа лѣа прославѣю. О стѣковѣхѣхъ во Давндѣ глаголаше: <u>В паметѣ</u> вѣчноу ю праведнннѣкѣ коудѣтѣ, от слоухѣа зѣла не оуѣонтѣста; готовъ сердцѣе его оуповатн на господа, оутѣверднѣста сердцѣе его н не подвнжетѣста. Соломонѣ во реѣе: Праведнннн въ вѣкн жнвоуть, н отѣа господа нлѣзда нлѣесть н строенѣе възшннѣаго. Сего радн прннмають царствѣнѣе красѣтѣе н вѣнѣцъ добротѣе от роуькн господнѧ, тако</p>
--	--	---

<p>великаго Бѣга и спаса нашего Іс Хъ. въздати комоуждо протнвоу троудомъ. <i>нендревенною</i> радость, юже воудн оудочити всѣмъ хъланомъ. (1015 г., ПВЛ: 130-131)</p>	<p>десницю покрываетъ та и лышцию защититъ та. <i>Защитилъ</i> во есть сно блажену <i>Вольгоу</i> от протнвенна и соупостата дѣтвора. (969 г., ПВЛ: 68-69)</p>
--	--

Сходства съществуват също така между похвалите на всички ранни руски светци в ПВЛ: Владимир, Олга, Борис и Глеб и варягите мъченици. Особено близки са упоменанията за кончината им, следващи определена ораторска схема.

<p>Похвални упоменания за Владимир, Олга, варягите-мъченици, Борис и Глеб в ПВЛ</p> <p>Но даждь ти господь по сердцю твоемоу, и вса прощенья твоя исполни, его же желаше царства небеснаго. Даждь ти господь <i>вѣнецъ с праведныи</i>, в <i>пни</i> <i>ранствѣ</i> <i>веселье</i> и <i>анкъствованье</i> съ <i>Явраномъ</i> и с прочнии <i>патриархы</i>. (Похвала за Владимир, ПВЛ, 1015: 131)</p> <p>Боломанъ во рече: Праведници въ вѣки живоуть, и отъ господа <i>мъзда</i> нмъ есть и строенье ѿ вѣшнаго. Сего ради <i>принимуть царственє красотѣ</i> и <i>вѣнецъ</i> докромѣ ѿ роукн господниа, тако десницю покрываетъ та и лышцию защититъ та. (Похвала за Олга, 969 г., ПВЛ: 69)</p> <p>Нмъже оученьемъ побеждаемъ протнвнаго врага, попрающе подъ ножи, тако попраста и си отечника, <i>приниша венецъ небесныи съ святыи мочуенники и праведники</i>. (Кончината на варягите, 983, ПВЛ: 83)</p> <p>Ср. Праведныи царство небесное, и <i>красоту нендревенноу, веселье</i> <i>вс конца</i>, и не оумираи въ вѣки. (Речь философа, ПВЛ: 105)</p> <p>И тако скончаста блаженъи Борисъ, <i>вѣнецъ</i> <i>принимъ</i> от Христа бога съ <i>праведныи</i>, причетъся съ <i>пророкы</i> и <i>апостолы</i>, с <i>анкы мочуенныскыи</i> водвараста, <i>Яврану</i> на <i>лонѣ</i> <i>почива</i>, видѣ <i>нендревенною радость</i>, въспѣвала съ ангелы и <i>веселаста</i> с <i>анки святыхъ</i>. (Убийството на Борис, ПВЛ, 1015: 134)</p> <p>И <i>принъ вѣнецъ</i>, вшедъ въ небесныа овиетел, и оузрѣ <i>желаемаго</i> врата своего, и <i>радовашеста</i> с нмъ <i>нендревенною радостью</i>, юже оудочнста вратоловкемъ сконанъ. (Убийството на Глеб, 1015 г., ПВЛ: 136)</p> <p>Възвысна во есть ваю свѣтоноснаа <i>любвы</i> небеснаа; тѣмъ <i>красныхъ</i> <i>всѣхъ</i> <i>наследоваста</i> <i>въ небеснѣль</i> <i>жнть</i>, славоу, и <i>ранскоу</i> <i>пнию</i>, и свѣтъ <i>разумныи</i>, <i>красныа</i> <i>радости</i>. (Похвалата за Борис и Глеб, 1015, ПВЛ: 138)</p>

Н. К. Николски открива сред проложните сказания за Борис и Глеб един особен вид, който той приема като съкращение на летописните известия при 1015 г., но в тяхна древна не достигнала до нас редакция (*Никольский 1906: 277-279*). Като доказателство за това, че текстът на проложното сказание е извлечен от по-древен, не достигнал до нас летопис, Н. К. Николски привежда похвалата на княз Владимир, съхранена в своя първоначален кратък вид. “*Повесть временных лет*” подлага похвалата на значително разширение А. А. Шахматов също подкрепя това мнение (*Шахматов 2001: 38*)

Ето как е изглеждал текстът на древната похвала, която ПВЛ допълнително разширява... т.е. като съединение на първото и девето изречение на Похвалата в ПВЛ без останалите.

Сесть новъи Константинъ великаго Рима, нже крѣнвѣса сѧ и людн своѧ, тако и съ створи подобно юмоу. Сего во в память держать Роусьстни людье,

поминающие святое крещенье, и прославляютъ бога въ молитвахъ и в пѣсняхъ. и въ псалмѣхъ, поюще господьви, новии людѣ просвѣщенн свѣтлымъ доухомъ, чающе надежи великаго Бѣга и спаса нашего Іс Хр. въздатн комоуждо протнвоу троудомъ. неиздреченноюю радость, юже воудн оулоучнтн всѣмъ хъманомъ.

Според А. А. Шахматов поради особената краткост на Похвалата за Владимир, не удовлетворяваща читателя, съставителят на ПВЛ по Лаврентиевски препис е трябвало да се обърне към друг текст (*Шахматов 2001: 30*).

Ако приемем тази хипотеза, логично възниква въпросът кои са тези източници, които помагат за разширяване на похвалата, добила настоящия вид.

Похвалата има облик на разяснителна проповед, написана е общодостъпно като за слушателска аудитория на новопросветени християни. В нея се дава отговор на въпросите защо трябва да тачим Владимир, как да се молим за този, чрез когото сме познали Бога, какъв би бил резултатът от молитвите ни. Може да допуснем, че авторът се стреми допълнително да аргументира необходимостта от почитане паметта на княз Владимир. Текстът препраща и към деня на църковното му честване и по този начин подсказва устното му изпълнение и култово предназначение.

Такава наставителност, пастирска загриженост и желание за приобщаване на широка християнска аудитория към делото на светеца е характерна именно за ораторското творчество на Климент Охридски.

Колкото и клиширан да е контрастът между езическо и християнско за средновековния литературен канон, все пак не може да не отбележим, че контрастното противопоставяне на греховния езически и праведния християнски живот на Владимир във втората част на летописната похвала кореспондира с откъси от *“Поучението в памет на апостол или мъченик”* на Климент Охридски.

<p>Похвала за кн. Владимир в <i>“Повесть временных лет”</i></p>	<p><i>“Поучение в памет на апостол или мъченик”</i> на Климент Охридски</p>
<p>Яще во вѣхъ и преже <i>на сквернуюю похоть желата</i>, но послѣже прилежа к покаянью, такоже аплъ вѣщаваеть. Неже оумножитъсѧ грѣхъ, тоу изобильствоуетъ влѣтъ. (1015 г., ПВЛ: 131) Ср.: и жрадоху вѣсомъ. и <i>всквернадоху</i> землю теревалин свонин. и <i>вскверниса</i> кровьми земля Руска и холмо-тъ... Бѣ же Володимеръ повѣженъ <i>похотью женскою</i> (980, ПВЛ: 79)</p>	<p>Гѣ бѣ наш, присно призываетъ ны непрестанно стѣмъ ючангнѣмъ въ вѣвную нѣсною црѣство, велл ны <i>всакоу скверноу и житнѣ нечисто ѡврѣши отъ себе...</i>; Тѣмъже не льстнмъ совѣ, вратнѣ, ни тако вемьртн мьннмъ сѧ, ни вѣданмъ сѧ <i>похотымъ житнискынамъ</i>. (ПАМ, Климент, I: 99)</p>

“Поучението в памет на апостол или мъченик” на Климент Охридски отделя значително място на греховното като бреме, от което “ние”,

потенциалните слушатели християни, трябва, да се освободим. Детайлно са изброени редица грехове. Тази тема заема почти една трета от поучението. То напомня за връзката “ни” с Бога посредством “светото кръщение” и ни предпазва от “прельщението на света”: *нѣ въстѣагноуше сѧ ѿ прѣльстн лира сего, такоже обѣщахомъ сѧ боу, поражаемъ стѣниаиъ кръщеніемъ* (ПАМ, Климент, I: 99). От своя страна, покръстването е главна тема в “*Похвалата за Владимир*” и се явява спасение срещу “*дяволовата прелест*”: “*Дневно же естъ се, колко добра створи Русьстѣи земли, крестивъ ю.*”; “*Ище бо онъ не крестилъ бы насъ, то нѣинѣ быи быхомъ в прельстн дьяволн*”, “*понеже тѣмъ бога познахом*”.

“*Поучението в памет на апостол или мъченик*” на Климент Охридски е универсалната матрица, необходима на книжовниците от Slavia Orthodoxa за календарна прослава на апостоли и мъченици. Така, чрез възможното заимстване от типов текст, предназначен именно за апостол, староруският книжовник вгражда в текста допълнителен смисъл и аргументация: Владимир като нов Константин е не само владетел-кръстител, но същевременно и нов апостол за своята земя, затова трябва да бъде тачен като такъв. В тази посока работи и цитатът от апостолски проповед: “*тако же апостолъ вѣщеваетъ, надеже оумножнѣса грѣхъ, тоу нзоблествоуетъ благодать*”.

Следва да отбележим, че посоченият паралел, както и други особености на похвалата за Владимир, както ще видим по-долу, водят към някои смислови и стилистически образци, създадени от старобългарския книжовник Климент Охридски.

В духа на ораторската стилистика третата част на летописната похвала, която всъщност е същинската похвала, започва с възглас на възторг от Владимировото дело с наречието “дивно”: “*Дивно же естъ се, колко добра створи Русьстѣи земли, крестивъ ю*”. Тук съставителят преминава от третолично към първолично повествование “ние” (“мы”), представяйки по този начин значението на Владимир “за нас” (в случая за руските християни и нови хора). В “*Похвалата за Олга*” в ПВЛ също наблюдаваме подобен преход. Използването на този ораторски похват е една от особеностите на Климентовия ораторски стил.

Предпоследната четвърта част от похвалата за Владимир и на другите киевски светци показва сходства с “*Похвално слово за Кирил и Методий*” на Климент Охридски. При упоменаване кончината на княз Владимир и на св. Методий проличава един общ мотив, очевидно общ за посмъртните похвали въобще – отправяне на праведната душа в небесното царството при библейските патриарси и праведници. Сред тях най-често е назоваван Авраам. Съпътстващи устойчиви мотиви са също така увенчаване с праведен венец, получаване на вечна райска храна, пребиваване във веселие, неизразима радост, ликуване и вечен живот.

<p>Похвала за кн. Владимир в “Повесть временных лет”, 1015 г.</p> <p>Но даждь ти господь по сердцю твоємоу, и вса прошенья твоя исполни, югоже желаше царства небснаго. Даждь ти господь <i>вѣнець с праведными, в пици ризеткн веселье и ликъствованье съ Яврамоу и с прочими патрнархы.</i> (1015 г., ПВЛ: 131)</p>	<p>“Похвално слово за Кирил и Методий” на Климент Охридски</p> <p>И тако почн ѡ гнѣ въ лѣ ѿ тварн всего мнра... И приложися къ бѣемъ своимъ <i>патрнархомъ Яврамоу, Исакоу, Иаковоу,</i> въсѣмъ себе оуподобля... (ПКМ, Климент I: 473) <i>Вѣрнымъ вѣуюоу пици и бесконьчымъ животъ въ сѣенне прѣдста,</i> (ПКМ, Климент I: 470)</p>
--	--

Предпазливо може да добавим, че темите за обновлението, за “новите хора” и противопоставянето “старо – ново”, които често се среща в текстовете за първите източнославянски владетели-светци (особено в текстовете за Владимир в ПВЛ и в СЗБ), са характерни и за Климентови творби. В “Похвално слово за Кирил и Методий” епитетът “нов” има най-честа употреба: тук откриваме противопоставянето “нов – стар закон”; акцента върху мисията на славянските първоучители като първопроходци – “нови апостоли”, “нови проповедници”, създатели на “нови писмена” и на “нов език”.

Похвалата за княз Владимир твърди, че руските хора (“роусьстни людѣ”) пазят спомена за своя кръстител и за светото кръщение, прославяйки Господа. Те са наречени “нови хора” (“новни людѣ, просвѣщенн святымъ доухомъ”). В “Поучение за Рождество Богородично” на Климент Охридски срещаме “нови хора” и “ново благовещение” в контекста на обновлението, донесло на християнския свят раждането на Божията майка: *новымъ людъмъ новою вѣсна влѣовѣщенне.*

<p>Похвала за Владимир в “Повесть временных лет”</p> <p>Сего во в память держать Роусьстни людѣ, полннающе святое крещенье, и прославляють бога въ монтвахъ и в пѣснехъ. и въ псалмѣхъ, поюще господевн, <i>новни людѣ</i> просвѣщенн святымъ доухомъ (1015 г., ПВЛ: 131)</p>	<p>“Поучение за Рождество Богородично” на Климент Охридски</p> <p>Днѣ ветхата льсть разорсѣ, и <i>новымъ людъмъ</i> новою вѣсна влѣовѣщенне. (ПРБ, Климент, I: 207)</p>
--	--

Богородичната тема, разгърната във връзка с Благовещението и покровителството на Божията майка над “новите хора”, е загатната в “Похвалата за Ярослав и Владимир” в ПВЛ при 1037 г. и поетично развита в “Похвалата за Ярослав и Владимир” в СЗБ. В основата на двете творби е прославата на Ярослав и Владимир. Похвалите съграждат материалните и духовни измерения на Ярославовия град. Според летописа, при Златните врати на Киев е издигната църквата св. Благовещение, олицетворяваща небесната закрила на Богородица и Архангела над града и “новите хора християнски”. Почти аналогично, според СЗБ, създавайки църквата св. Благовещение, Ярослав

проставя “твоите хора” (народа на Владимир) и “светия град” под закрилата на Богородица, откликваща и помагача на всички “християни”. Тук обаче се явява един дълбоко символичен и поетичен образ – целувката на Архангела, дарена на Дева Мария: да еже цѣлованіе архангѣла дасть двѣцн. вѣдѣть н граду сѣмоу. Целувката е Благата вест и поздрав към богоизбраната девича – “*Радвай се благодатна, Господ е с теб!*” (радѹнса, вѣрадованаа Гѣ с тобою.), но същевременно, отнесена към Киев, тя символизира поздрав и защита за богоизбрания град-дева – “*радвай се благоверни граде, Господ е с теб*” (“радѹнсаа благовѣрнын граде. Гѣ с тобою”).

<p>Похвала за Ярослав и Владимир в “<i>Повесть временных лет</i>”, 1037 г.</p>	<p>Похвала за Ярослав и Владимир в “<i>Слово о Законе и Благодати</i>”</p>
<p>Въ лѣто 6545. Заложн Іѣрославѣъ городѣъ велнкын. оу негоже града сѣуть Златаа врата. заложн же н црѣвъ стѣпна Софѣа. Митрополѣю. н посѣнь црѣвъ на Золотыхѣъ воротѣхѣъ. стѣе Бѣѣ Блѣвѣщенѣе. [Онн же премоудрын князѣ Іѣрославѣъ то того дѣла створи Благовѣщенне на вратѣхѣъ, даць всегда радость градуу томоу святѣмыа благовѣщеннеа Господняа н молнтою святѣпна Богороднца н архангѣла Гаврѣла. (ПВЛ, цит. по БЛДР, I: 192)]... радовашеса Іѣрославѣъ видѣ множество црѣвенн. н людн хрѣтанѣы зѣло, а врагѣ стѣтовашеса повѣжаема новѣын людѣн хѣтаньскѣын. (1037 г., ПВЛ: 151, 153)</p>	<p>Н славнѣын градѣъ твои Кѣивѣъ. велнѣстволѣъ, тако вѣнцѣнь, вѣложнѣлѣъ, прѣдалѣъ людн твоа н градѣъ. стѣн всеславнн скорѣн на помошь хрѣтѣаномѣ стѣн Бѣцн, ен же н црѣковѣ на велнкынѣхѣ вратѣхѣ създа. въ нмаа първааго Гдѣскааго праздннка. стѣааго Блѣвѣщенѣа. да еже цѣлованіе архангѣла дасть двѣцн. вѣдѣть н градуу сѣмоу. кѣъ шонн во. радѹнса, вѣрадованаа Гѣ с тобою. кѣъ градуу же. радѹнсаа благовѣрнын граде. Гѣ с тобою. (СЗБ: 97-98)</p>

Така в Климентовото “*Поучение за Рождество Богородично*” и в ранните ораторски текстове на Киевска Рус откриваме общи идеи и послания. Разбира се, първообразецът на тези мотиви трябва да се търси в каноничните християнски текстове. Така идеята за “новите хора” в староруския летописен и ораторски текст би могла да бъде почерпана от тях, но, както виждаме, кореспондира и с ораторски текстове на свети Климент Охридски.

По-долу са приведени примери от други летописни текстове, влизаци в състава на “*Сказанието за разпространение на християнството в Рус*”, които представят образа на “новите хора”, опозицията “старо-ново” и картината на обновлението:

Он во шмѣста курѣбелью святою, н совлечеса грѣховною одежевѣ ветхаго челоуѣка Ядана, н въ новѣын Яданѣъ облечеса еже естъ Христосѣъ. (Похвала за Олга, ПВЛ: 68);
 ..завѣт новѣъ... Нсанѣа же рече ветхаа мномо ндоша, а новаа възвѣщѣаю преже възвѣщанѣа павлено вѣсть вамѣъ. Понте богоу пѣснь новоу работающнмѣ мн прозоветса нмаа ново... Давѣдѣъ хвалнѣе господа всн гзѣщн, н похвалнѣе его всн людѣе. Тако богоу возлюбнвшю новѣаа людн, рекѣъ намѣъ сннѣнн к намѣъ самѣъ,

ΓΑΒΗΤΗΣΑ ΥΕΛΟΒΕΚΟМ ΠΛΟΥΤЮ Н ПОСТΡΑΔΑΤЪ ΖΑ ЯДДАМОВО ПРЕСТУПЛЕНЬЕ. (986, *Речта на философа*, ПВЛ: 99-100);

Н КРЕСТΗΣΑ ВЪ ΕΡΔΑΝЪ ѿ ΙωΑΝΑ, ΠΟΚΑΖΑ ΝΟΒΥΛΗΓЪ ЛЮДЕМЪ ШЕΝОВЛЕНЬЕ. (986, *Речта на философа*, ПВЛ: 103);

НΥΓΗΕ ЖЕ ΠΑΚΥ ВΟΔΟΥ ШУΠШЮ ΓΡЪХИ ЧЛЪКМЪ. ШЕΝОВЛЕНЬЕМЪ ВΟΔΟΥ. (986, *Речта на философа*, ПВЛ: 105);

Βολοδιμερѣ же радѣ вѣывѣ, тако позна Бога самѣ и людѣ юго. Вѣзрѣвѣ на небо и рече Хѣ Бѣ створивѣи небо и землю призри на новѣла люди сна. и дажѣ нмѣ, Ги, оувѣдѣти тебе, истиннаго Бѣ. такоже оувѣдѣша странгы хрестыанскына. оутверди и вѣроу в нхѣ праву и несовратьноу. (988, *Покръстването на русите*, ПВЛ: 118);

Н сверши, гаже насади десница твоя, новѣла люди сна. наже швратилѣ юси срѣдце в разѣ. познатн тебе Бѣ истиннаго. (Построяването на църквата Св. Богородица, 996 г., ПВЛ: 124);

поюще господевн, новни людѣ просвѣщенн святѣимъ доухомъ (*Похвалата за Владимир*, 1015 г., ПВЛ: 131);

...молашасѣ за новѣла люди хрестыанскына и сродьникы своя. (*Похвалата за Борис и Глеб*, 1015, ПВЛ: 138);

врагѣ сѣтовашесѣ повѣжаемъ новѣли людѣли хѣанскыли. (1037 г., ПВЛ: 151, 153).

И така, “*Похвалата за княз Владимир*” в ПВЛ се съотнася с някои тематични звена и образи от ораторското творчество на св. Климент Охридски. Композиционните особености и стилистика на летописната похвала също имат свои проекции в Климентовата панегирична практика. Вася Велинова извежда теоретичния модел на жанровата форма на похвалното слово при Климент Охридски, според който се оформят пет дяла: увод, събитийно-повествователна част, похвала, преход и заключение (Велинова 1985: 29-34; Велинова 1995: 67-73; Станчев, Попов 1988: 78-79). Може да потърсим параметрите на този модел в смален вид и в „*Похвалата за Владимир*”: 1-во изречение (Увод, който дава указание за типа светителски образ); 2-ро изречение (Повествование за деянията на светеца с цитат от Апостола); 3-то и 4-то изречение (Преход към похвалата с преминаване от третолично повествование към първолично, т.е. към колективното „ние”; 5-то и 6-то изречение (Похвала); 7-мо, 8-мо и 9-то изречение (Заключение с молитва). Ето някои езикови, стилистични и композиционни особености, определяни от съвременните медиевисти като емблемни за св. Климентовия ораторски стил, и които откриваме в похвалата за св. Владимир: риторични пасажи с ритмична организация, изградена върху синтактичен паралелизъм, често придружен с анафора (Станчев, Попов 1988: 9; Христова 2008: 35); смяна на третоличното повествование с първолично в прехода към похвалата (Станчев, Попов 1988: 78; Велинова 1995: 70). Изложеното дава аргументи на хипотезата ми, че при съставянето на похвалата староруският книжовник се е ръководил от Климентови ораторски техники и образци.

Сходствата с Климентовото *“Похвално слово за Кирил и Методий”* продължават, както ще видим, и в *“Похвалата за Ярослав”*, син на Владимир в ПВЛ при 1037 г., където също звучат хвалебствени думи за делото на княза-кръстител. В нея е разгърнат тържествен апотеоз на строителната, църковната и книжовна дейност на Ярослав, свързана с издигане на храмовете Св. София и Св. Благовещение в Киев, покровителство на църквата и монасите, развитие на писмеността и книголюбие. Владимир и Ярослав илюстрират идеалния модел на династическа приемственост между владетелите баща и син.

Д. С. Лихачев определя похвалата при 1037 г. като шестия текст, организиран структурата на предполагаемото *“Сказание о начале распространения христианства на Руси”* и показва взаимовръзката между отделните му части (Лихачев 1947: 63-66). *“Ярослав продължава делото на Владимир, и не е случайно, че Похвалата за Ярослав почти буквално повтаря похвалата за Владимир.”* (Лихачев 1947: 66, вж. бел. 1), нека направим уточнението – в някои свои части.

Похвалата за Ярослав Мъдри притежава обаче и свой собствен облик с открояващи се образи и символи. Така в нея е развит семантичният паралелизъм *“подготвяне за оран – оран (покръстване) – сеитба (на слова) – жътва (учение)”*, приложен към кръщението на руския народ, християнското просвещение и приемането на книжовно учение, осъществено благодарение на владетелите баща и син – Владимир и Ярослав. Този модел на възхвала има своя първообраз в *“Похвално слово за Кирил и Методий”* на Климент Охридски, където славянските първоучители разорават земята, засяват *“духовното семе”* на славянската книжнина и добиват жито – учение.

В старобългарския текст *“подготвянето за оран”* е оприличено на разчистване на земята от плевели-грехове, заради които тя обезсилява: *“Вие взехте храбро на рамо Господния кръст, разчистихте и разоравте с него буренясалата и запустяла поради греха земя”* (в превод на А. Бончев, Климент, Слова и служби: 353). Св. Кирил и Методий изтръгват плевелите на други вери и убеждения: *“мохамедови заблуди”, “еврейска злоба”, “заблуда на триезичниците”*. В летописа тази част не е развита, но затова пък я срещаме в *„Житието на Владимир”*. В него *“подготвянето за оран”* представлява освобождаване на Рус от езичеството, отъждествено с тръните: *“Нестерзавъ лестною терьною нзъ рорси”*. Самата оран е приравнена към покръстването, извършено от Владимир *“землю взора, н оумнагчн рекше крщннємь просвѣтнєвъ землю взора н оумнагчн, рекше крещєннємъ просвѣтнєвъ”* (ПВЛ), *“възоравъ крщннємь всю землю”* (ЖВ).

Сеитбата в старобългарската похвала се мисли като насяване благодарение на славянския език (*“благословен е вашият език, чрез който посяхте”*) с *“духовно семе”*, *“духовни слова”* и *“слово Господне”*, а в староруския летопис – като насяване с *“книжни слова”*, извършено от Ярослав. Според *“Житието на Владимир”* князът кръстител насява руската земя със *“свети книги”*. Тъй както св. Кирил и Методий *“посяха словото*

Господне като пиеница в нивата на сърцето” и “духовните слова за спасение на многолюден народ” (Климент, Слова и служби: 349, 355), така Владимир “земята разора и смекчи, сиреч с кръщението просвети” (тук и нататък превод – мой, И. Ч.), Ярослав “насея с книжни слова сърцата на верните люде”, а ние, потомците “жънем учението, приемайки го” (ѡѡѡ во сего Болодниеръ землю взора, и оунагун рекше крѡнѡемь просвѣтнѡвь. Съ же насѣта кнжжнѡмн словесы сѡдѡца вѣрнѡѡ люднн, а мгы пожнаемъ оученѡе приѡемлюще). Кирил и Методий съдействат за спасението на много народи, аналогично – Владимир и Ярослав за спасението на русите.

Жътвата концентрира резултата от всички усилия и показва плодовете на земеделския труд. Като резултат от духовната сеитба и жътва свв. Кирил и Методий добиват жито-учение. Те принасят на църквата плодовете на своя труд, които са славянското просвещение: “посяхте духовното семе и принесохте на църквата чисто жито – светлото като ден учение.” (Климент, Слова и служби: 353). Паралелно в летописа – “ние”, руските християни, “жънейки, приемаме книжното учение”, а в “Житието на Владимир” – “от светите книги жънат руските синове”. Житието разгръща процеса на жътвата като въвежда “полезните ръкойки (житните снопове) на покаянието”, пожънати от руските синове. Съчетаването на “полезныя рукояти” с “покаяние” е много удачно, тъй като семантиката на “рукояти” (‘охапка, сноп’, Срезневский III, 1: 195-196) в превод на български “ръкойка” (‘хватка житни класове, колкото жътварят може да отреже наведнъж’, Тълковен речник: 845) насочва към личното естество на покаянието и към персоналния диапазон и възможност за покаяние на всеки. Прави впечатление алитерацията посредством начално “п” (“полезни” и “покаяние”) и междинно “к” (“рукояти”, “покаяния”).

<p>Похвала за Владимир и Ярослав в “Повесть временных лет”, 1037 г.</p> <p>Икоже во се нѣкто землю разореть, дровѡгын же насѣеть, ннн же пожѡнають, и гадать пицю бескоудноу, тако и съ. ѡѡѡ во сего Болодниеръ землю взора, и оунагун рекше крѡнѡемь просвѣтнѡвь. Съ же насѣта кнжжнѡмн словесы сѡдѡца вѣрнѡѡ люднн, а мгы пожнаемъ оученѡе приѡемлюще кнжжнѡе. (1037, ПВЛ: 152)</p> <p>Ср.: Рѡун сѡ дѣлателю вѣры хѣвы. Нестерзавъ лестноу терьноу нзъ роусн. и възоравъ крѡнѡемь всю землю. и насѣтавъ стѡмн кнжжнѡмн. ѡ ннх же жноуть роустнн сѡбѡе полезныта роукотнн покатннн. Дровѡзнн же</p>	<p>“Похвала за Кирил и Методий” на Климент Охридски</p> <p>Крѡеть гнѡ моужьскы на ралѡе вѣспрннѡгша. Н тѣемь оладѣвъгшо грѣхѡмь землю потрѣбѡлша, разорета и вѣсѣтаста дѡѡвѡноу сѣла, и ѡнето цѡкви принесоста жнто, дѡѡноу оученѡе. (ПКМ, Климент I: 473)</p> <p>Вѡгнѡ газыкѡ ваю, нѡмже насѣтаста дѡѡвѡнага словеса въ сѡбнѡе вѡцнслѡноу газыкѡ. (ПКМ, Климент I: 473)</p> <p>Ср. Боухѡнтѡвѡтѡ владнн жндѡвѡскоу зловоу дѡѡвѡнѡмнѡмь мѡчѡмь ѡсѣкѡгша, потрѣбнѡста лѡо плѣвелъ и попадѡста дѡѡвѡноу вѡгодатноу. Я слово гнѡ вѣсѣтаста, тако и пышнѡнцю, въ сѡдѡуѡнѡмь сѣлѡ и вѡсѡ насладѡста медѡтоуѡнѡмнѡмн словесы. (ПКМ, Климент I:</p>
---	--

гадать некоудноу пицоу въ црѣствнн нбсиѣмь. (ЖВ, Павлова 2008: 283)	471) Трѣзгъмънникомъ же зъловоу ннзъложша, потрѣбнста, како пѣвель ѿ пшеница ѿвращша, ти чнсто црѣкн н свѣтообразно жнто прѣдста. (ПКМ, Климент I: 471)
---	---

“Подготвянето за оран (изтръгване на плевелите на други религии и вярвания) – оран (покръстване) – сеитба (разпространение на Божието слово) – жътва (добиване на жито-учение и принасянето му на църквата)” са сред особено често повтарящите се и вариращи образи в *Похвалното слово* за славянските апостоли. Споменати са в близък смислов контекст четири пъти. Тяхната символика е зададена още от евангелския текст, но в старобългарската и староруската творба придобиват свое звучене, обвързвайки се с темата за християнското учение съответно – в славянските земи и Руската земя, и с прославата на славянската книга и слово.

Евангелието от Марко въвежда притчата на Христос, в която сеячът, излязъл да сее (“слушайте: ето, излезе сеяч да сее”, *Марк. 4: 3*), хвърля семената на словото (“Сеячът сее словото”, *Марк. 4: 14*). Едни зърна падат край пътя, други – на каменисто място, трети – в тръни; а четвърти – на добра земя, където започват да дават плод. (*Марк. 4: 4, 5, 6, 7, 8*) “А посеяното на добра земя са ония, които слушат словото и приемат и принасят плод; едни трийсет, други шейсет, а други сто.” (*Марк. 4: 14*) Тук смисловият акцент пада върху достойния възприемател на Божието слово, в унисон с който са “верните люде”, в чиито сърца княз Ярослав насява книжните слова според летописа. Друга притча в същата глава казва, че царството Божие може да се изобрази чрез сеитбата и жътвата. (*Марк. 4: 26-32*).

Пренасянето на евангелската притча в *Похвалата за св. Кирил и св. Методий* води до свиването ѝ и пренасяне на акцентирание върху “духовното семе”, “дневното учение” и “духовните слова”. Аналогично в староруската похвала са подчертани “книжните слова” и “книжното учение”. Чрез насяването на духовни слова са спасени бечислени народи. Това послание се подсилва благодарение на звуковата хармония и алитерация на “с”: “насѣкста”, “словеса” и “сїсѣннїе”.

В *Евангелие от Йоан* отново присъства поучение, използващо символиката на земеделския труд – сеитбата и жътвата. Навлизането в неговия смисъл помага да проследим спецификите на трактовките му в оригиналните славянски текстове – съответно в старобългарската и в староруската литература.

“...Аз пък ви казвам: подигнете си очите и погледнете нивите, че са побелели и узрели за жетва.” (*Йоан 4: 35*). “Вече и жетварят получава награда и събира плод за вечен живот, за да се радват заедно и сеячът и жетварят.” (*Йоан 4: 36*). “Защото в тоя случай права си е думата: един сее, а друг жъне.” (*Йоан 4: 37*). “Аз ви проводих да жънете онова, за което вие не сте се трудили; други се трудиха, а вие влязохте в техния труд.” (*Йоан 4: 38*).

Евангелие от Йоан представя образите на сеяча и жътваря като отделни, но логично свързани чрез обработката на земята. Жетварят е този, който, макар и да не е участвал в сеитбата, има свой принос. В *“Похвално слово за Кирил и Методий”* светите братя са едновременно сеячи и жътвари, те сеят “духовното семе” и “духовните слова” (славянското слово) и принасят на църквата “чистото жито” във вид на христовото учение.

В летописа ПВЛ и в житието фокусирането е следното: Владимир е орач, Ярослав – сеяч, а руските християни – жътвари. Макар да не са участвали в оранта и сеитбата, руските синове, съвременници на книжовника, ползват плодовете на жътвата, приемайки ненамаляваща “духовна храна”. По сполучливия израз на Александър Шайкин *“хлябът насъщни и хлябът духовен се изравняват в своето значение”*, а разпространението на книжното просвещение, предадено чрез сравнение с етапите на земеделския труд, изисква усилията на няколко поколения (*Шайкин 2011: 159*). Така се оформя династичната двойка баща и син, допринесли за християнизацията на руския народ. Ярослав се явява достоен продължител на делото, започнато от неговия баща Владимир. Въсщност, както отбелязват Милена Рождественска и Татяна Рождественска, “Ярослав е “сеяч” напълно алегорически, той “засява” не земята, както Владимир, а сърцата на вярващите. Така летописецът превежда епическия образ на княза-орач, подобаващ на езичника Владимир, в християнски план, използвайки евангелския мотив за сеяча и самия процес на засяване на полето като божествено учение и плодonoсещо божествено слово.” (*Рождественская М., Рождественская Т. 2005*).

Безспорно евангелските притчи за сеитбата и жътвата са намерили добра почва в оригиналните ораторски и житийни творби на Slavia Orthodoxa. Семантичното поле, в което са “засяти” е славянското покръстване и просвещение.

Разглежданите образи и тяхната трактовка в *“Похвално слово за Кирил и Методий”*, от една страна, и летописната *“Похвала за Владимир и Ярослав”*, от друга страна, с привличане на *“Житието за Владимир”*, чиито корени водят към летописа, показват несъмнено сходство. Смятам за възможно влиянието на творбата на Климент Охридски за славянските първоучители върху староруски похвални текстове за княз Владимир и сина му Ярослав. Обширната редакция на *“Похвално слово за Кирил и Методий”* е добре позната в руската традиция. Най-ранният ѝ препис се намира в един от най-древните староруски кодекси – *Успенския сборник* от XII в., вероятно съвременник на ПВЛ.

И така, набелязахме въздействие на Климентови модели, похвати и теми върху летописните похвали за княз Владимир и княз Ярослав Мъдри. Какви са основанията за подобно твърдение и как би могло да се обясни предполагаемото позоваване върху старобългарски похвален текст за св. Кирил и св. Методий? Какво сближава славянските първоучители с първите руски владетели и какво би накарало руският книжовник да се обърне към посветена на св. Кирил и св. Методий творба? 1. Статусът на апостоли. 2.

Християнизаторската и просветителска дейност. 3. Значението на текстовете с Кирило-Методиевска проблематика за староруската литература. 4. Популярността на Климентовите ораторски творби в Киевска Рус и използването им като жанрови модели.

1. Светите братя Кирил и Методий са апостоли на цялото славянство, а княз Владимир е апостол на руската земя. Ярослав следва стъпките на своя баща в християнизацията. Княз Владимир е почитан като княз-кръстител, т. е. като равноапостолен светец и просветител. В летописната похвала за кн. Владимир при 1015 г. има позоваване върху *“Поучение в памет на апостол или мъченик”*, което насочва към апостолския му статус. *“Слово о Законе и Благодати”* слави Владимир преди всичко като апостол.

2. Чрез славянското слово (азбука и книги на славянски език) св. св. Кирил и Методий просвещават славяните и ги учат да почитат Бога. Владимир покръства русите и им открива пътя към славянската просвета. Едно от първите начинания на княз Владимир след покръстването според ПВЛ е да даде за обучение децата на боярския елит (988, *ПВЛ*: 118-119). Синът княз Ярослав задълбочава, започнатото от бащата, строи църкви, покровителства духовниците, създава скрипторий, в който се превеждат книги от гръцки на славянски език. Непосредствено след похвалата за Ярослав Мъдри в рамките на същата 1037 г. следва поучение за ползата от книжното учение, което хармонира с картината на просветителската дейност на двамата князе.

В някои късни руски компилации от XV-XVII век за началото на славянската писменост Константин Философ просвещава непосредствено и русите, а Владимир продължава неговото дело. *“Покръстеният от Владимир руски народ заедно с новата вяра е възприел и идеята за славянско просвещение”* (Иванова 1971: 111; Вж. също *Veder* 2003).

3. Други явни или имплицитни текстуални позовавания в ПВЛ върху творби, свързани с имената на свв. Кирил и Методий виждаме и в Речта на Философа, който разкрива пред Владимир основите на християнското вероучение. Според Хр. Трендафилов в Речта на Философа са използвани откъси от *“Пространното житие на Константин-Кирил”*, отразило хазарската полемика на Константин-Кирил. Двете съчинения показват сходства в цитатите на пророците. (Трендафилов: 1999: 174-180).

Към Кирило-Методиевската тема насочва също така *“Сказанието за славянската писменост”*, поместено в ПВЛ при 898 г. Доказано е, че *“Сказанието”* използва откъси от *“Житието на св. Методий”*, написано, според доминиращото мнение, от св. Климент Охридски. Житията на славянските първоучители и съчиненията, свързани със славянската писменост като *“О писменах”* на Черноризец Храбър, имат широко разпространение в староруската книжнина.

4. Препратките към ораторски творби на Климент Охридски не са единичен случай в летописа ПВЛ. Освен в *“Похвалата за Ярослав и Владимир”* при 1037 г. и в *“Похвалата за княз Владимир”* при 1015 г.,

откриваме ги в “Похвалата за княгиня Олга” при 969 г. (Чекова 2012) и в “Похвалата за Борис и Глеб” при 1015 г. (Чекова 2003), което говори за значението на Климентовите ораторски модели в славянските литератури през Средновековието.

Климентовото ораторско изкуство има широк резонанс в Slavia Orthodoxa. “В славистиката е възприето мнението, че св. Климент е обучил свои ученици в ораторско майсторство и че те са писали слова по моделите, зададени от техния учител. По-късно вероятно също са писани слова по подражание на Климент, при това не само в България, а в целия православен славянски свят.” (Христова 2008а: 32)

Творбите на св. Климент Охридски принадлежат към книжовната продукция на “златния” за културата на средновековна България период от края на IX и X век. Проникването им сред източните славяни в Киевска Рус през XI-XII е част от културните процеси, обозначени в медиевистиката като “Първо южнославянско влияние”. Открито е значително количество източнославянски преписи на съчинения, създадени от старобългарския книжовник. Проф. Куйо Куев посочва, че “през XII-XIII в. Климентовите поучения и слова са добре известни в руските предели и че руският проповедник често прибегва до тях. Като се има предвид, че княз Владимир е бил в тесни връзки с Охрид (според Мошин), то лесно можем да обясним и ранното проникване на Климентовите произведения в Русия.” (Куев 1979: 25). И така, възможно е словата на св. Климент Охридски да са оказали влияние върху староруските летописци, оратори и агиографи при съставянето на текстовете, посветени на първите киевски светци.

Поетиката и текстологията на разгледаните творби за князете Владимир и Ярослав Мъдри е сложен въпрос, чието решение не е окончателно. Направените наблюдения на “Похвалата за Владимир” при 1015 г и “Похвалата за Ярослав и Владимир” при 1037 г. в “Повесть временных лет” водят към семантичния код, заложен в летописа и конструирал образа на руския княз Владимир като Нов Константин, владетел-кръстител, апостол и просветител. Като достоен продължител на Владимировото дело се изявява синът му Ярослав, забележителен със своята строителна и книжовна дейност. Разкриването на тези ипостаси е подпомогнато от интертекстуалните препратки към творби на св. Климент Охридски, посветени на апостоли и просветители – “Поучението за апостол или мъченик” и “Похвала за славянските равноапостоли Кирил и Методий”.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Текстове:

БЛДР, I: Библиотека литературы Древней Руси. Т. I, (XI-XII века). Санкт Петербург, 1997
ЖВ – Житие на Владимир в Пролога. – Павлова 2008: 280-283

ПВЛ – Повесть временных лет. Цит. по: ПСРЛ (Полное собрание русских летописей), т. I, Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Москва, 1926

ПАМ – Поучение за апостол или мъченик на Климент Охридски – *Климент, I*: 88-100

ПКМ – Похвала за Кирил и Методий: *Климент, I*: 468-474; *Климент, Слова и служби*: 337-355

ПРБ – Поучение за Рождество Богородично: *Климент, I*: 198-208

СЗБ – Слово о законе и Благодати. – Цит. по: *Молдован А. М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984, с. 78-108

Изследвания:

Велинова 1985: Велинова [Иванова] В. Проблеми на индивидуалния стил в похвалните слова на Климент Охридски. – *Език и литература*, № 4, с. 27-36

Велинова 1995: Велинова В. Климент Охридски – учителят и творецът. София, 1995

Иванова 1971: Иванова К. За началото на славянската писменост. Цикъл сведения в средновековната руска книжнина. – *Литературна мисъл*, кн. 15, № 1, 1971, с. 105-113

Климент, I: Климент Охридски. Събрани съчинения, т. I, София, 1970

Климент, Слова и служби: Свети Климент Охридски, Слова и служби. Съставители П. Петков, И. Христова-Шомова и Анна-Мария Тотоманова. София, 2008

Кувев 1979: Кувев К. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София, 1979

Лихачев 1947: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Москва-Ленинград, 1947

Никольский 1906: Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X-XI вв.). Санкт Петербург, 1906. [6], VIII

Павлова 2008: Павлова Р. Восточнославянские святые в южнославянской письменности XIII-XIV вв. Rumjana Pavlova. Ostslavische Heilige in südslavischen Kanontexten der Slavia Orthodoxa im 13.-14. Jahrhundert. Herausgegeben von Swetlana Mengel. Halle (Saale) 2008

Рождественская, Рождественская 2005: Рождественская М. В., Т. В. Рождественская. "Сеятель" и "Строитель": династическая пара "отец и сын" в памятниках древнеславянской письменности X-XI вв. – В: О древней и новой литературе: Сборник статей в честь Натальи Сергеевны Демковой/ Отв. ред. М. В. Рождественская; Сост.: А. Г. Бобров, Т. Ф. Волкова, И. А. Лобакова, М. В. Рождественская. Санкт Петербург, 2005, с. 27-38

Срезневский III, I: И.И. Срезневский, Словарь древнерусского языка. Т. III, ч. 1, Москва, 1989

Станчев, Попов 1988: Станчев К., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988

Трендафилов 1999: Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999

Тълковен речник: Български тълковен речник. София, 1976

Христова 2008: Христова-Шомова И. Литературните творби на св. Климент Охридски. – В: Свети Климент Охридски. Слова и служби. Съставители П. Петков, И. Христова-Шомова и Анна-Мария Тотоманова. София, 2008, с. 31-37

- Чекова 2003*: Чекова И. Цикълът от произведения за Борис и Глеб – текстологични хипотези (по материали на похвала за Борис и Глеб в “Повесть временных лет” и “Сказание о Борисе и Глебе”). – В: Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сб. в чест на проф. дфн Румяна Павлова. София, 2003, с. 411-419
- Чекова 2011*: Библийские коды в летописном повествовании о княгине Ольге. – Древняя Русь. Вопросы медиевистики, № 3 (45), сентябрь, Москва, 2011, с. 125-126
- Чекова 2012*: Чекова И. “Летописная похвала о княгине Ольге” в “Повести временных лет” – поэтика и текстологические догадки. – Древняя Русь. Вопросы медиевистики (под печат)
- Шайкин 2011*: Шайкин А. А. Повесть временных лет. История и поэтика. Москва, 2011
- Шахматов 2001*: Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. Москва, 2001
- Veder 2003*: Jaroslav Vladimirovič's proklamation of the *Translatio Auctoritatis* to Rus'. – Dutch Contributions to the Thirteenth International Congress of Slavists, Ljubljana: Linguistics (SSGL 30). Amsterdam – New York: Rodopi, 2003, p. 375-396

THE PRAISES FOR PRINCE VLADIMIR AND PRINCE YAROSLAV IN THE RUSSIAN PRIMARY CHRONICLE: POETICS AND TEXTOLOGICAL ASSUMPTIONS

Liiana Chekova

The paper deals with ‘A Praise for Vladimir’ (the text for the year 1015) and ‘A Praise for Yaroslav and Vladimir’ (the text for the year 1037). in the Old Russian Primary Chronicle of the 12th century, also known as Nestor's Chronicle.

The text of the praise for Vladimir, similarly to the praise for Olga, has a rhythmic organization and uses various rhetorical sonic devices.

Both explicit and unexplicit (hypothetic) intertextual relations of the Chronicle's praises for Vladimir, the Christianiser of Russia, and his son Yaroslav to some other texts of Slavia Orthodoxa are presented. The latter include St Kliment Ohridski's works dedicated to apostles: ‘A Sermon about an Apostle or Martyr’ and ‘A Panegyric on Cyril and Methodius, the Apostles of the Slavs’.

The textological observations lead to a semantic code that underlies the Chronicle and builds up the image of the Russian Grand Prince as a new Constantine, a ruler-Christianiser, apostle and enlightener,

СТАРОРУСКОТО ПИСМО В АНТИЛАТИНСКАТА ПОЛЕМИКА (XI-XII в.)

Лиля Мончева (Шумен)

За разлика от епистоларното наследство на народите в границите на християнската култура, руското писмо по силата на културно-историческото развитие на древна Рус е носител на сложна комуникативна природа. Тя съчетава в себе си задължителните християнски просветителски функции със задачите на новосъздадената руска държавност и актуалната полемика около схизмата във Вселенската църква.

Писмата с най-ранна датировка - втората половина на XI век - са две и принадлежат на Теодосий Печорски (1036-1074), един от основателите на Киево-Печорската лавра, авторитетният наставник на руските князе и талантлив автор на учителни слова. Адресатът и на двете послания на Теодосий Печорски е великият киевски княз Изяслав Ярославич (1024-1078), син на Ярослав Мъдри, внук на основателя на руската държава и покръстителя на русите Владимир Светославович. Отношенията на игумена на Киево-Печорската лавра с Изяслав не винаги са били спокойни, но със силата на своя авторитет, богословска начетеност и морална последователност Теодосий Печорски се превръща в най-големия наставник, съветник и коректив на великия киевски княз, той става и негов защитник по време на княжеските междуособици с братята му Светослав и Всеволод. *Житието на Теодосий Печорски*, написано от Нестор Летописец го представя като духовен наставник на Изяслав, когото руският княз често посещава в църквата на лаврата и води с него дълги беседи [ПЛДР 1978: 338-340].

Двете послания на Теодосий Печорски в съвременната палеославистика са известни като *“Послание о неделe”* и *“Послание о вере латинской”*. Текстовете им са издавани от епископ Макарий Булгаков [Макарий 1856: 213-218; 1857: 295-299], Ф. И. Буслаев [Буслаев 1861: 515-519], А. И. Яцимирский [Яцимирский 1898:23-27], Еремин, И. П. [Еремин 1935: 22-26], Понирко, Н. В. [Понирко 1992: 14-18]. Публикациите на Понирко са по преписите в Софийското и Кирило-Белозерското събрания и са съпроводени с коментар и превод на съвременен руски език. Първото писмо на Теодосий Печорски *“Послание о неделe”* е озаглавено от преписвачите му като “питане”: *“Вопрошение князя Изяслава, сына Ярослава, внука Владимира, к игумену Печерского монастыря Феодосию”*. Това писмо е ярък образец на християнско просветителската дейност на Църквата за утвърждаването на основните канони и изграждането на поведенческия модел, съобразно техните изисквания. В дадения случай става дума за това, дали е разрешено да се коли в неделния ден на седмицата вол, теле или птица и да се яде месото им в този ден. Въпросът, зададен от княз Изяслав към неговия изповедник и съветник е показателен за процеса на преустройство на руското обществено съзнание в условията на първоначалното разпространение на християнството.

Въпросът за употребата на месно ядене в неделния ден е актуален за най-ранния период на староруската литература, който придобива и конфесионална значимост след разделението на Църквите през 1054 г., когато се изостря чувствителността на православната Църква към конфесионалните различия. Мирянинът трябва да осъзнава култовото съдържание на християнския режим на хранене по време на големите християнски празници и във всекидневието (постенето в сряда и петък), за да се диференцира от чуждите на православието религиозни практики. Сега към различията на обредно култовия режим на хранене при юдеите се прибавят и тези на християните от западната римокатолическа Църква.

Писмото на Теодосий Печорски до княз Изяслав е написано в духа на учителната литература. То е кратко, клаузулната му част съдържа етикетно обръщение към адресата и едновременно с това самоунизителната формула за “некнижния и недостойния” адресант. Съдържанието на писмото обяснява мястото на неделния ден в седмицата като ден първи, защото в този ден възкръсва Иисус Христос. Теодосий Печорски лаконично припомня изхода на евреите от Египет, 40-годишното им пътуване през пустинята и Моисеевата среща в планината с Бога, който му дава скрижалите, в които е записана повелята му да се почита съботата, денят, в който се забранява коленето на животни и приготвянето на храна. От припомнянето на старозаветния разказ Теодосий Печорски тръгва към основната цел на своето наставление - да убеди събеседника си в това, че християнската религия е различна от юдейската и не е зависима от нейните закони: *“Но с тех пор, как Господь Бог наш пришел на землю, еврейское все отступило. И мы больше не чада Авраамовы, но чада Христа Бога нашего по милости святого его крещения, которым он сам себя крестил, ибо Господне крещение очищает первородный грех.”* [Поньрко 1992: 20]. Следва утвърждаването на ползата от спазването на поста в сряда и петък, като изключенията са, когато големите Господски, Богородичните и дните в памет на апостолите се падат в сряда и петък. Теодосий Печорски внушава на своя адресат каноническата строгост на изискването за постене. Той обръща внимание, че човек не може сам да си налага или отменя спазването на поста, това става единствено с разрешението на духовния му отец.

Писмото завършва с християнската финална формула: *“И Бог мира буди с вами. Аминь.”*

Това послание на Теодосий Печорски носи всички белези на епистолярната форма: начална и финална формули, клаузула с топоса за авторовото самоунижение, краткост на изложението в основната част. Едновременно с това дискурса на писмото носи и черти, присъщи на други жанрови форми. Например, жанровото означение в заглавието “вопрошание” кореспондира в съдържателната част на писмото с дискурса в сборника от средата на XII в. *“Вопрошения Кирика”*, съдържащ записи на канонически правила. *“Послание о недеде”* е първият староруски паметник, който регистрира особеностите на обредната практика в Русия при прилагане на

канона за поста. През втората половина на XI в. Руската църква се отличавала от Византийската по това, че е разрешавала отмяна на поста в сряда и петък, когато тези дни са съвпадали с Господските, Богородичните празници и празниците на изтъкнати светци. Във Византия тази отмяна влиза в сила от началото на XII в. и то само за Рождество Христово и Богоявление.

Основният текст на *“Послание о неделe”* е изграден върху антитезата. Противопоставя се юдейската обредна практика на християнската, което противопоставяне е разгърнато в двете части на епистоларния текст. Антитезата е основен принцип на християнския тип дискурс, особено типичен за ранните периоди на формирането на християнската писменост, но утвърдил се като отличителен белег на средновековната стилистична парадигма. В тази връзка писмото на Теодосий Печорски може да бъде съотнесено с ораторската проза на епохата. Например с първото руско ораторско съчинение *“Слово о Законе и Благодати”*, чийто автор митрополит Иларион е книжовник от средата на същия XI в. Апологията на руската земя и руското православие в енкомииона на Иларион е разгърната върху антитезата *“старо-ново”*, противопоставяща християнството на юдейството.

Ако първото послание отразява дискуссионен момент около каноничния пост в средата на XI в., то второто послание, разпространено в преписите под наслова *“Послание о вере християнской и латинской. Того же Феодосиа к тому же Изяславу”*, обсъжда конфесионалните различия на Източноправославната църква със Западната римокатолическа. Това писмо, за разлика от първото, възниква на фона на определени исторически събития, чиято конкретика индуцира в писмото конфесионалната контроверсия. *“Послание о вере латинской”* е първото от поредица подобни писма в староруската литература, които имат за повод исторически конфликти на руската държава или Църква със западния свят. То поставя началото и на руската публицистика.

Все пак не трябва да се пропуска фактът, че появата на *“антилатинското”* писмо в ранната староруска литература е факт, че тя, която едва е започнала да изгражда собствените си основи, вече има самочувствието на писменост, която може да интерпретира проблематиката на цялото православие. Първото антилатинско писмо изследователите датират през 1068-1069 г., а от официалното обявяване на църковната схизма през 1054 г. са изминали едва 35 години. Антикатолическият настрой на староруската литература, обаче акумулира и страховете на Руската църква от близките отношения на руския княжески двор със западните съседи-католици. Встъпването в родствени династически връзки винаги предизвиква реакцията на Руската църква, която припомня непреодолимостта на конфесионалните различия.

Каква е конкретиката на събитията през 1068-1069 г., провокирала появата на едно от първите руски антилатински писма? Това са междусобните отношения на братята Ярославичи за наследството на великокняжеския престол. Игор II. Ерьомин, който пръв свързва появата на писмото против *“латиняните”* с конкретната историческа ситуация, отбелязва, че става дума за събития, регистрирани в първата руска летопис *“Повесть*

временных лет”. Летописният разказ под година 1068 описва нападението на половците, срещу които излизат с войските си тримата братя, князете Изяслав, Светослав и Всеволод. В битката на р. Алта те губят сражението и се скриват всеки в своето княжество. Киевските граждани (“люде киевстии”) обаче не се примиряват с поражението и настояват за нов поход срещу половците, искайки от княз Изяслав коне и оръжие. Князът отказва и народното недоволство прераства в бунт, чиито последици са разграбването на княжеския дом, бягството на Изяслав в Полша и заемането на престола му в Киев от освободения от бунтовниците от затвора Всеслав Полоцки. Със застъпничеството на съпругата си Гертруда, дъщеря на полския крал Мешко II, Изяслав получава помощта на племенника й Болеслав Смели и с полската войска се връща в Киев. Всеслав Полоцки бяга в своето княжество в Полоцк, Изяслав заема отново киевския престол, полската войска е разквартирувана в руската столица, а киевляни тайно убиват полските интервенти.

За участието на Теодосий Печорски в тези събития първата руска летопис мълчи, но по-късно около събитията през 1073 г., когато междуособиците сред братята Ярославичи се изострят и Изяслав отново бяга при поляците, Теодосий застава на негова страна и дълго време отстоява своята преданост към него, настоявайки двамата по-млади братя да бъдат лоялни към големия си брат, а Светослав да му върне великокняжеския престол. Игуменът на Киево-Печорската лавра е толкова последователен в отстояване на подкрепата си за Изяслав (в ектениите си той винаги го споменавал на първо място), че той успява да привлече на своя страна враждебно настроен към него Светослав, превръщайки го в добър слушател на наставленията си. Теодосий наистина успява да сдоби братята и след смъртта на Светослав Изяслав се връща в Киев, където другия му брат Всеволод доброволно му връща престола.

Ерьомин отбелязва и още един съществен момент в политиката на Изяслав, предопределящ антикатолическия патос на посланието за латинската вяра на Теодосий Печорски: “... послание к князю Изяславу о латынах было попыткой, в тщательно замаскированной форме отвлеченно богословского трактата о латинских “ересях”...указать князю на гибельность его внешней политики, предостеречь о возможных последствиях, земных и небесных, его ориентации на иноверцев - латинян” [Еремин 1935: 33-34]¹. Към точната забележка на руския учен бихме добавили още нещо - основната грижа на Църквата за утвърждаването на християнската вяра, все още недостатъчно укрепнала в средата на XI в., а сега вече и застрашена в православната си конфесия от схизмата.

“Послание о вере латинской” в ръкописите жанрово е обозначено като “слово”, “вопрошение” и “вопрос”. През 1462 г. то е включено и във втората, Касияновската редакция на Киево-Печорския патерик. Без да навлизаме в

¹ Опасенията на Теодосий относно отношенията на Изяслав с европейските владетели са били напълно основателни. След изгонването му от неговите братя през 1073 г. той търси помощ у Болеслав II Смели, иска подкрепата на императора на Свещенната Римска империя Хенрих IV, моли за застъпничество римския папа Григорий VII [Пашуто:1968: 41-43, 56, 124-125, 129-130, 326-327].

споровете за редакциите на посланието, дали са две или четири, само ще отбележим, че убедителни са доводите на Ерьомин, който говори за две редакции, като втората (късната редакция от XV в.) е с четири варианта. От спора за палеографското състояние на паметника произтича и дебата за авторството на посланието за латинската вяра. Част от изследователите го приписват на Теодосий Печорски, друга част го атрибуира, свързвайки го с името на Теодосий Гърка, писателя от втората половина на XII в., преводача на славянски език на посланието на папа Льв I до константинополския патриарх Флавиан за Евтихиевата ерес. Нашето мнение е, че по-убедителна е тезата на изследователите, поддържаща авторството на Теодосий Печорски, която отчита историческите връзки и реалните факти в биографията на книжовника, регистрирани в житието му, а не се ръководи от догадки и случайни съвпадения.

Още в началната формула, включваща задължителния топос за авторското самоунижение Теодосий Печорски прави връзка с основната тема на посланието си: *“Я, Федос, худой монах, раб пресвятой Троицы, Отца и Сына и Святого Духа, в чистой и правоверной вере рожденный и воспитанный добре в законе правоверным, отцом и матерью христианкою, учившими меня следовать доброму закону и нравам православных...”* [Поньрко 1992: 22].

Интересно е построен основният текст на писмото, състоящ от две части, наротивът на които авторът разпределя между двама наставници - собствените си родители, между баща си и майка си. Тази особеност на дискурса в *“Послание о вере латинской”* обикновено се интерпретира при уточняване авторството на паметника, като отричащите авторството на Теодосий Печорски се позовават на фактите, че баща му е починал, оставяйки го в детска възраст, а майка му дълго се е съпротивлявала на неговия избор да стане монах, въпреки че самата тя се е замонашила в края на живота си. Считаме, че тези конкретни факти от живота на книжовника нямат отношение към дискурса на посланието. Изборът на двамата учители, наставляващи своето чадо във вяроност и преданост на своята православна религия и ожесточено разобличаващи отклоненията и извращенията на чуждото католическо вероизповедание е дълбоко промислен от опитния проповедник и духовен наставник на князете. Не можем да не се съгласим с мнението на Н. В. Понирко, която вижда в избора на писателя литературен прием, чрез който той, поставяйки и себе си в позата на поучаван, смегчава остротата на строго назидателния тон, насочен фактически към адресата - княз Изяслав [Поньрко 1992: 12].

Майката е тази, която изобличава латините в извращения на основни догми и канонически практики. Тя строго поучава сина си да не се приобщава към латинската вяра, да не съблюдава техните обичаи, да не приема причастието им, да не слуша тяхното учение и да се отвращава и пази от нравите им. По-нататък съветите на майката са просто изреждане на отклоненията от правата вяра, които синът трябва да знае и които трябва да презира. Тя го съветва да не встъпва в близки отношения с латините, да не

дава собствените си дъщери на синовете си и сам да не се жени за дъщерите им. Да не им се кланя, побратимява, целува с тях, да не се храни от една посуда и да не яде храната им. Ако се наложи “ради Бога” да им предложи храна в собствените си съдове, то той е длъжен след това да ги измие и да произнесе молитва над тях. Майката категорично отсъжда: *“Ибо неправо веруют и нечисто живут...”*. Следват фактите, които аргументират присъдата ѝ: хранят се заедно с котките и кучетата, пият урината си, ядат гущери, костенурки, диви коне и магарета, ядат месото на удавени и мъртви животни, месото на бобрите и бобровата опашка.

Следват примери на нарушение на каноните и църковния устав: заговяването в месопустната седмица започват от вторника на първата седмица на Великия пост, монасите им ядат сланина и постят в събота, а вечерта ядат мляко и яйца. Получават опрощение на греховете си не от Бога, а от свещеника срещу заплащане. Свещениците им не се женят и не живеят в законен брак, а им се раждат деца от слугините, но божиите служители продължават да служат ненаказани. Епископите имат наложници и ходят на война.

Опорочени са и църковните ритуали. Латините не целуват икони и свети мощи. Целуват само светия кръст, но и него обругават, защото го чертаят на земята и го целуват, просвайки се ничком, и, ставайки, го тъпчат под нозете си. Причестяват се с безквасен хляб. Двама братя се женят за две сестри. Мъртъвците си погребват с краката на запад, полагайки ръцете им край тялото, а не скръстени на гърдите. Кръщават се с едно потапяне в купела, а не трикратно, както е при православния обряд. При ортодоксалното кръщение помазват новопокръстения с миро и елей, а католиците поставят в устата му сол и не кръщават децата си с имената на светци, а на имената на родителите им.

Накрая в изобличителната си проповед майката на автора изтъква най-непростимата грешка на латинската вяра - “филиоквето”, различната интерпретация на двете Църкви на главния богословски въпрос за триединството на Бога Отец, Божия Син и Светия Дух, въпрос, който и до днес разделя двете християнски Църкви. Ето какви думи влага Теодосий Печорски в устата на майка си - проповедницата: *“Еже же называют Духа святого, исходящим от Отца и от Сына. Мы же не говорим: и от Сына. И много еще другого, что плохо в них, неправо и развращено; погибели полны и вера их и дела; что и иудеи не творят, то они делают, многожды и в великую ересь уклоняются”* [Поньрко 1992: 22].

С фразата: *“Сказал мне отец:...”* Теодосий Печорски въвежда и втория проповедник в посланието против латините. Ако чрез устата на майка си той изрежда отклоненията от правата вяра, то в проповедта на баща си рагръща страстна апология на ортодоксията, която задължава всеки носител на правата вяра да бъде неин ревнител и защитник. Наставленията на бащата оформят втората част на писмото, която от една страна продължава и развива идейната линия, прокарана в дискурса на първата част - поучението на майката, а от друга - разгръща още по-широко контроверсията католичество-православие върху антитезите “чисто-мръсно”, “правилно-грешно”, “живо-мъртво”, “свое-чуждо”, “чисто-непорочно”. Началото и краят на бащината проповед затварят

идейния кръг на посланието:

“Сказал мне отец: “Хранись, чадо мое от кривоверных и от всех их затей, понеже наполнилась и наша земля людей злой той веры. Да, спасая, спасет свою душу, кто в праведной вере живет. Нет такой другой веры, лучше нашей единой, чистой и честной святой православной веры. Сей верою живущи - грехов избыть и вечной муки избегнуть, вечной жизни причастником стать и без конца со святыми радоватися. А сущему в иной вере, в латинской ли, в арменской или сарацинской, тому не увидать вечной жизни и со святыми части не получит.” [Поньрко 1992: 23].

Във финала на писмото Теодосий Печорски великолепно обиграва стилистично употребата на епитетите “мъртъв”, “жив”, “вечен”. Той завършва своето послание с тълкувание на действено ритуалния смисъл на светото причастие по отношение на есхатологията и по този начин залага ексегетичната линия в ранната староруска епистолагафия, която характеризира развитието на писмото през следващия XII в.

Въвжеждането на двама разказвачи(тук - проповедници) от гледна точка на съвременната литературна теория и наратологията действително е литературен похват. Но в дадения случай строгият учителен дикурс има и други референции, освен тези на “словото-наказание”. Това особено добре се проявява в бащиното назидание, което повече прилича на наставление на духовния баща към духовния син. Но за Теодосий Печорски в създалата се историческа ситуация по-важно е било да се афишира родствената кръвна връзка, върху която в средните векове се изгражда патерналистичната линия в историята: *“земля, вера, слава отцов (дедов)”* и която и днес се проявява в стила на патриотично екзалтирани текстове. Пренебрегването на историческия патернализъм означава предателство, грях, престъпление и това Теодосий цели да внуши на великокиевския княз Изяслав, склонен в политиката си да колаборира с религиозните и държавни врагове на Русия, “латиняните”, което за авторитетния духовник е сериозна заплаха за руското православие.

“Посланието за латинската вяра” демонстрира завидната начетеност на своя автор върху антикатолическата литература. По времето на Теодосий Печорски антилатинската книжнина не е голяма в количествено отношение, тъй като малко време е минало от официалното разделение на Църквата. Антилатинското полемично съчинение, написано в годината на схизмата 1054 г., принадлежащо на константинополския патриарх Михаил Керуларий и адресирано до патриарха на антиохийската църква Петър става най-авторитетният източник на сведения за нарушенията на Римокатолическата църква. По-голямата част от цитираните отстъпления от правата вяра в писмото на руския епистолагаф са взети от писмото на Керуларий.

“Послание о вере латинской” има фундаментално значение за руската епистолагафия. То съдържа всички онези идейни, жанрови и стилистични особености, характерни за изграждащата се литература на Киевска Русия и едновременно с това то демонстрира зрялост, присъща на съвременната му полемична антилатинска литература. Авторът на това послание се експлицира

и в съчинението си като начетен богослов, добър полемист и даровит книжовник, умело владеещ изкуството на епистолярното общуване.

Полемичното писмо с антилатинска насоченост през XI в. присъства и в епистолярното наследство на *митрополит Иоан II* (ум. 1089 г.), заемал митрополитската катедра в Киев през 1077-1089 г. Около името му в медиевистиката съществува полемика. Пападимитриу и Василевски издигат хипотезата, че митрополит Иоан е грък и носи фамилията Продром.

Митрополит Иоан се сочи за автор на две съчинения: послание към римския папа Климент III („*К архиепископу римскому митрополита рускаго о отпресноцех от Иоана*“) и отговори на канонични въпроси („*Поучение от седми сбор на латину*“). Иоан ръководи Киевската митрополия по времето на Всеволод, по-малкия син на Ярослав Мъдри. В Руската църква по това време са съществували три титулярни митрополии - киевска, переяславска и черниговска.

Посланието до папа Климент III е написано по повод посещението на папски посланик при руския митрополит Иоан. Последният, вземайки за повод посещението на папския легат, изразява епистолярно възраженията си против догматиката и канонично обредната практика на Западната църква. Но и в този случай, както с посланието на Теодосий Печорски против латините, стои историческата основа, върху която се нареждат конфесионалните проблеми. Накратко, тя е следната:

През 1089 г. дъщерята на Всеволод Ярославич Евпраксия, известна от западните хроники като Праксидис и Аделхейд, се омъжва с втори брак (първият ѝ брак е с Хенрих Дългия Штаденски от Саксония) за германския император Хенрих IV, който е овдовял през 1087 г. Този брак на руската княгиня с германския император е катастрофален. Само четири години след сватбата им Евпраксия бяга от него и два пъти публично на църковните събори в Костанца и Пиаченца го обвинява в необуздан разврат. От нейните обвинения се възползват политическите врагове на императора начело с папа Урбан II. Евпраксия се завръща в Русия, където става монахиня в 1106 г., в същата година умира Хенрих IV. Климент III бил поставлен на крал Хенрих IV и негов антипапа. Чрез него германският крал водил дълги войни с папа Григорий VII и неговите приемници. В тази борба Византия била на страната на краля. Това, вероятно, е окуражило Климент III да изпрати свой посланик при митрополит Иоан, но киевският архиепiscop е останал непоколебим в критиката си към Западната църква. Анализирайки отражението на събитията в неговото послание, Понирко стига до заключение, че най-вероятната дата на написването му е 1088 година.

Писмото на митрополит Иоан е образец на византийския епистолярен етикет, при който изразът на благоразположение и добри чувства към адресата е трафаретно закрепен в клаузулната и финалната части на писмото. Трафаретно куртуазният тон на клаузулата и финала обаче ярко контрастира с изобличителната интонация на основната част на писмото. В нея авторът напуска приповдигнатия тон, отстъпва от високия стил на изразяване и преминава към непосредствения изказ, характерен за общуването между духовни лица, дискутиращи помежду си:

Не знаю, откуда пошли соблазны и искушения на Божьем пути, которые, - не знаю чего ради и почему, - не исправлены и доныне, дивлюсь этому сильно. Не ведаю, кто же этот бес лукавый, завистник и истине враг, и благочестию супостат, кто все это изменил и братскую вашу и нашу любовь отринул от единого христианского общения.

Не говорю, что вовсе не христиане вы, христианами вас Божией благодатью изначала знаем, но такими, что не во всем держите веру христианскую, разделяетесь с нами [Поньрко1992: 37].

Посланието на митрополит Йоан до римския папа е писмо, осъществяващо комуникацията между двама високопоставени църковни иерарси, чиято богословска, канонична и схоластична ерудация изключва просветителската назидателна функция на дискурса и неговата публичност (откритост). Затова митрополит Йоан в отговор на посещението на папския легат отговаря с писмо, в което залага като основен мотив единството на христианската конфесия. Затова той в началото припомня седемте църковни събори с участието на римските понтифeksi, които Йоан нарича “достойни за престола на св. Петър” и които с иерарсите на източните Църкви “заедно са мислили, възнасяли са молитви и са действували”. Църковното единство е нарушено по вина на Римската църква, която е допуснала множество нарушения и отклонения от божествените заповеди и правила. От това “множество” Йоанн II Киевски избира за коментар шест, според него, най-важни нарушения : съботният пост; нарушенията по време на великия пост; целибатът на католическите свещеници; обрядът “помазание”, разделящ в католическия обряд помазването с миро на кръщението от конфирмацията; безквасният хляб в причастието и най-главното нарушение - филиоквето, Символ веруото на христианството. Самият Йоан признава, че той би могъл да говори и за други нарушения, но това смята да стори в друго писмо, което означава, че за него обсъждането на темата за схизмата е първостепенна при изясняване отношенията между Православната и Католическата църкви. Той разглежда сближаването на двете духовни институции и тяхното единство като резултат на преодоляването на конфесионалните им различия и затова призовава Климент III да постави началото на преодоляване на схизмата:

Надобно твоему священству послаться к Константинопольскому патриарху, твоему брату по духу, и показать всяческое старание к тому, чтобы разрушились эти заблуждения и чтобы быть нам в общем единении и духовном согласии... Но молю о Господе милость твою, если желаешь, прежде напиши к нашему святому патриарху Константинопольскому и к находящимся там святым митрополитам, которые владея словом жизни, как светила в мире сияют и способны божией благодатью все таковое рассудить и вместе с тобою уладить.” [Поньрко1992].

Посланието на Йоан до папа Климент III се отличава с отлична съразмерност на структурните елементи и индивидуален авторски стил. Йоан добре владее уменията да оцветява експресивно изложението на нормативните канонични правила, използвайки риторични въпроси, вметнати думи изречения,

възкличания. Епистолярният му образ го представя като личност високо образована и ерудирана. Това проличава в доброто му познаване на църковната история, в екзегезата на Тайната вечеря и участието на хляба, а не на опреснока в нея, като съзира в обредната практика с безквасен хляб отражение на идеите на “старите ереси (на Валента, Аполинарий Лаодикийски, Павел Сирий Самосатски, Евтихий, Диоскур, монотелитите). Вижда се и в оригиналната връзка, която той прави на филиоквето с раннохристиянските еретични учения за христологията и триединството на Бога (ереста на духобореца Македоний). Без съмнение, качествата на това епистолярно съчинение, не само идейни, но и естетически са му отредили съдбата на едно от най-преписваните и разпространявани послания в староруската литература. Така “*Посланието на митрополит Иоан до римския папа Климент III*” потвърждава казаното за него в “*Повесть временных лет*” в статията под 1089 г.: “*Бысть же Иоанъ мужъ хытръ книгамъ и ученью, милостивъ убогымъ и вдовицамъ, ласковъ же ко всякому богату и убогу, смиренъ же и кроток, молчаливъ, речистъ же, книгами святыми утешая печалныя, и сякого не бысть прежде в Руси, ни по нем не будетъ сякъ.*” [ПЛДР, I: 137].

Антилатинската тема продължава да бъде една от основните теми и в руската епистолагафия на XII в. Книжовникът, който следва жанровия модел на този тип писмо е *митрополит Никифор*, отново грък по произход, управлявал Руската църква през 1104-1121 г. при двама киевски князе - Святополк Изяславович и Владимир Мономах. С неговото име се свързва авторството на три послания, едно поучение и му се приписва авторство на сказание за чудесата на първите руски светци, братята-князе Борис и Глеб. Две от посланията интерпретират проблеми на схизмата, а третото е пастирски тип писмо, в което основната тема е богословско-каноничният въпрос за поста.

Първият издател на посланията на митрополит Никифор е Калайдович, които публикува текстовете на двете послания с адресат Владимир Мономах последователно през 1815 и 1821 година [Калайдович 1815: 59-75; 1821:157-163]. В 1857 г. Макарий Булгаков издава посланието до Ярослав Святополчич [Макарий 1857: 314-327]. Последните публикации на текстовете принадлежат на А. Делкер, който публикува писмата до Владимир Мономах с превод на немски език [Dolker 1985] и на Н. В. Понирко.[Понирко1992: 66-79].

1. “*Послание о вере латинской*” (“*Послание от Никифора, митрополита Киевьскаго к Володимеру, сыну Всеволожью, сына Ярослава*”) Приселков датира към 1112 г., опирайки се на летописни данни за женитбата на дъщеря му Евтимия за унгарския крал [Приселков 1913: 314]. Понирко разширява диапазона на датировката, като разглежда по-широко династическите връзки на великокиевския княз със западните дворове. Тя отбелязва такива факти като женитбата на самия Мономах за Гита, дъщерята на английския крал Харалд II, сестра му Евпраксия (спомената по-горе - б. м. Л. М.), омъжена за Хенрих Дългия Щаденски и повторно за немския император Хенри IV, снаха му Христина, съпругата на сина му Мстислав, била дъщеря на шведския крал и накрая

споменатата в летописанието дъщеря на княза Евтимия Владимировна, която по времето на Никифор е сключила брак с унгарския крал Калман. Затова Понирко датира посланието в границите на 1113-1121 г., времето от възкачването на Владимир Мономах на княжеския престол до смъртта на митрополит Никифор [Поньрко 1992: 60].

Появата на антилатинското послание в литературата на Киевска Русия става по правило в моменти на сериозно сближаване на княжеския двор с царстващите фамилии на католическия Запад. Постоянното напомняне в такива случаи на грешките на латините като основание за схизмата са предупреждение към князете и същевременно изискване за опазване чистотата на православието в Русия. За иерарсите на руската църква, пратеници на византийската патриаршия и гърци по произход задачата придобива и църковно административен характер - да се задържи Руската църква в домена на византийския патриархат. Тази специфична прагматика на руското антилатинско послание до голяма степен определя и структурата на текста на този тип писмо. След формулно трафаретните начало и край на писмото, текстът в съдържателната му част се разпределя в кратък дискурс на църковната история, изреждане на вините на западната църква и апология на православието, завършваща със съвет, предупреждение или строго поучение да се съхрани неговата чистота. Този жанров модел, който тръгва от първообразеца на константинополския патриарх Михаил Керуларий (1054 г.), се развива на руска почва, обогатен допълнително с черти на руската културно-историческа ситуация. Такива са и антилатинските писма на митрополит Никифор.

В посланието си до Владимир Мономах за латинската вяра Никифор избягва пространната клаузула, като отбелязва в обръщението си към адресата, че отговаря на въпроса му за схизмата. Тази лаконичност и точност в назоваването на темата на писмото, изпускането на куртоазните формули на обръщение и топоса на авторското самоунижение в преамбюла говорят за отношенията на иерея на Руската църква с великия княз, които са отношения на постоянно духовно общуване и междуличностни контакти. Владимир Мономах е бил дълбоко вярващ човек, религиозно начетен, ценящ духовната беседа и християнските ценности - качества, които се виждат и в неговите съчинения.

Митрополит Никифор припомня общата история на двете Църкви, но за разлика от други епистолографи, пишещи на тази тема, той включва в тази история и ролята на франките, начело с Карл Велики, които завладявайки Римската империя, *“донасят със себе си немската съблазън“*. Именно те, според Никифор, са истинските виновници за разпространението на отклоненията в посока на юдейската религия сред римската младеж:

“Великий Константин, приняв империю от Христа, крестил ее, и начала она расти, и перешло древнее царство из Рима в Константинополь, и было семь святых вселенских соборов. И на семи соборах папы старого Рима, кто был тогда в этом сане, либо на них сами шли, либо посылали своих епископов и святые церкви совокупно и в единстве между собой пребывали,

одно говорили и едно мислили. Но потом захватили старый Рим немцы и завладели землею тою. И не по многом времени ушли старые правоверные мужи, те, что хранили и соблюдали закон Христов, и святых апостолов и святых отцов. А после их смерти молодые и нестойкие последовали немецкому соблазну и впали во многие различные отклонения, запрещенные Божьим законом, и из-за этих вин уклонились явно в юдейство. И со многими другими церквами у них общение. И не пожелавши оставить творимое ими зло, отвергнуты были нами [Понырко 1992: 80].

Към изброяването на отклоненията от правилата на църквата Никифор посочва още няколко, които не се срещат в посланията на неговите предходници. Така между различията в практиката на двете Църкви той поставя и бръсненето на брадите и косите на свещениците и иереите в католическата църква и даването на епископите пръстен при въвеждането им в сан в знак на обручението си с църквата. Никифор сочи разминавания в храмовото действие по време на литургия и църковните обряди, като например това, че неправилно се произнася литургичната формула за триединството на Бога (филиоквето), че един от служащите по време на литургията, получавайки причастието, след като изяде безквасния хляб, целува останалите служители и така постъпва целият клир, което е недопустимо. Митрополит Никифор изтъква липсата на почит не само към иконите и светите мощи, но и към сакралността на олтарното пространство в храма, допускайки в него по време на литургия след четене на Евангелието жени и робини, които целуват Евангелието и свещениците. Той отбелязва и пренебрежението на латините към култа на отците на църквата Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златоуст, които са високо почитани от православната Църква.

Истинската цел на епистолографа е изложена във финалната част на посланието му, където той директно адресира съветите си към княза, в които доминира идеята за богоизбранничеството му като защитник и охранител на православието.

Посланието против латините на митрополит Никифор, отправено до Владимир Мономах, не се отличава с особена стилова оригиналност, но по отношение на интерпретацията на сюжета е новаторско, защото разширява съдържанието му, включвайки нов аспект - схизмата в християнската литургия. Явно, за авторът на писмото е било твърде важно да изпълни задължението си на наставник на княза, който се стреми да го задържи в сферата на влияние на константинополската патриаршия.

Другото антилатинско послание с адресат Ярослав Святополчич е съхранено в преписи от късно време - XVI-XVII в.

Ярослав Святополчич е син на великокиевския княз Светослав Изяславич, при когото Никифор заема митрополитската катедра в Киев. Ярослав, княз на голямото по това време Владимиро-Волинско княжество е в непрекъснати контакти и близки отношения с полския двор. Тези отношения до голяма степен са обусловени от географското положение на Владимиро-Волинското княжество, което се намирало на границата с Полша. Тази близост на Владимиро-

Волинските князе се отразява и на родствените им отношения. Дядото, лелята, сестрата на Ярослав Святополчич са били женени за полски крале и принцеси. Самият Ярослав е имал втори брак с дъщерята на полския крал Владислав-Герман, а след смъртта ѝ в 1106 г. е встъпил в трети брак с внучката на Владимир Мономах [Янин, В. 1963:142-149]. Мономах не е одобрявал своя зет и дори е предприемал агресивни действия спрямо княжеството му, на което Ярослав отговаря с прогонването на съпругата си, бягство в Унгария и организиране на коалиционен поход на унгарска, чешка и полска войска срещу киевския княз, походът завършва неуспешно, а Ярослав е убит. Цялата тази сложна историческа ситуация, включваща отношенията на Ярослав с Полша от една страна и с Владимир Мономах - от друга, вероятно е предизвикала реакцията на митрополита, който отреагира конвенционално с антилатинско писмо-послание. Неотложността на тази реакция проличава още в началото на писмото: *“Поскольку, чадо мое блаженное и сын света, в соседях у тебя Польская земля, а живущие там на облатках служат и латинское восприняли учение, то сообщаю тебе, по какой причине отступили они от святой соборной апостольской церкви.”* [Поньрко 1992: 89].

Авторът на писмото, грък по произход, демонстративно пренебрегва жанровия епистолярен етикет, изпускайки клаузулната част на писмото с устойчивата ѝ формулност и топка. Това означава, че или самият той не е могъл повече да отлага своята намеса в политиката на руските князе, или е притиснат от великия княз да стори това.

Посланието на Никифор до Ярослав Святополчич е твърде пространно, което за един носител на антично-византийската епистолярна култура е необичайно, тъй като изискването за краткост и съразмерност на писмото е задължително за авторите на епистолярни съчинения. Сравнението между антилатинското послание на Никифор до Владимир Мономах и това до Ярослав показва, че при второто той си е поставил по-различна задача. В посланието си до Мономах митрополит Никифор прави своеобразен подбор на основните пунктове, по които обикновено се изгражда изобличението на римокатолическата църква от страна на православната. Това се оказва достатъчно, както посочихме по-горе, да се изведе във финала на писмото идейния контрапункт за охранителната роля на руския княз за съхранение чистотата на вярата, която роля Никифор възлага на Владимир Мономах в стила на тържествената реторика.

Посланието до Ярослав Святополчич, обаче, е не само извън жанровата мярка за лаконичност на дискурса, но в него отсъствуват задължителните структурни елементи - липсва не само трафаретното начало, както вече отбелязахме, но и финалът (случай, които регистрирахме и при брезовите писма). Тук целият текст е подробно изложение на схизмата в нейните основни аспекти: църковно исторически, догматичен, каноничен, обредно ритуален с включване на екзегезата, литургиката и елементи на славянското просвещение.

Към основния списък с обвинения на западната църква, присъстващ във всички антилатински съчинения, в това послание Никифор прибавя и още

няколко. Едно от тях е въпрос от Мариологията. Никифор отбелязва, че западната църква никога не нарича майката на Исус Христос Богородица а само света Мария, което той определя като несторианска ерес². Към разликите в литургическата практика Никифор причислява неколкотократно провеждане на литургия в една и съща църква в един и същи ден. Най-голямо място в посланието си той отделя на евхаристията – мистагогията в християнската църква. Митрополит Никифор твърде обстоятелствено тълкува символиката на православната евхаристия, противопоставена на католическото причастие. Той единствен от руските епистографи интерпретиращи антилатинската тема, разяснява подробно значението на виното, смесено с вода, което, което още при раждането на християнската литургия става другият елемент на евхаристията, наред с хляба. Уставно каноничното правило да се смесва виното с вода е пренебрегнато от арменската и римокатолическата църкви.

Двете послания на митрополит Никифор са последните в епистолярната поредица от староруски писма на антилатинска тема. Този тип писма фактически поставят началото на руската епистолярна публицистика, която в началния период на руската литература има църковно конфесионален характер. Тяхното фундаментално значение се съдържа в това, че те полагат основите на публицистичния дискурс в руската култура и събуждат рефлекс на литературата към мащабни обществени диспути.

ЛИТЕРАТУРА:

- Буслаев, 1861:** *Буслаев Ф. И.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. Москва, 1861
- Еремин, 1935:** *Еремин И. П.* Из истории древнерусской публицистики XI века: (Послание Феодосия Печерского к князю Изяслава Ярославичу о латинянах). - ТОДРЛ. Т. 2. Москва-Ленинград, 1935
- Калайдович, 1815:** *Калайдович К. Ф.* Русские достопамятности. Москва, 1815
- Макарий (Булгаков), 1856:** *Макарий (Булгаков).* Сочинения преп. Феодосия Печерского в подлинном тексте. - Ученые записки Второго Отделения Академии Наук. Кн. II, вып. 2, Санкт Петербург, 1856
- Макарий (Булгаков) 1857:** Макарий (Булгаков). История русской церкви. Санкт Петербург, 1857
- ПЛДР, 1978:** Памятники литературы Древней Руси XI - начало XII века. Москва, 1978
- Пашуто, 1968:** *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. Москва, 1968
- Поньрко, 1992:** *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси (XI-XIII). Исследования, тексты, переводы. Санкт Петербург, 1992
- Приселков, 1913:** *Приселков Н.* Очерки по церковно-политической истории

2 “А то есть ересь Несториева”. Никифор има предвид учението на Нестор (Несторий), Константинополски патриарх от V в., според което дева Мария е родила не Бог, а човек, с когото Божието Слово се е съединило. Поради това Нестор е учил, че девата трябва да се нарича човекородица или Христородица, но не и Богородица. Несторианската ерес е осъдена на Третия Вселенски събор в Ефес през 431 г.

Киевской Руси XI-XII веков. Санкт Петербург, 1913

Янин, 1963: Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк. // Нумизматика и эпиграфика. Т. 4. Москва, 1963

Яцимирский, 1898: Яцимирский А. И. Из славянских рукописей: тексты и заметки. Москва, 1898

Dölker, 1985: Dölker A. Der Fastenbrief des Metropolitens Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach (Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. № 25). Tübingen, 1985

OLD RUSSIAN LETTER IN THE ANTI-LATIN POLEMIC (XI-XII CENTURY)

Lila Moncheva

This study of early Russian epistolography brings its specificity.

In accordance with cultural and historical development of Russia, it has a complex communicative nature which combines the mandatory enlightenment functions of Christian propaganda with tasks of the newly-founded Russian state as well as with current at that time polemic about the schism of the Christian Church.

НЕИЗВЕСТЕН ПАМФЛЕТ СРЕЩУ ПАПСТВОТО И БРЕСТКАТА УНИЯ ОТ БИБЛИОТЕКАТА НА ХИЛЕНДАРСКИЯ Манастир

Ангел Николов (София)

Сключването на Брестката уния между подвластното на Константинополската патриаршия западноруско духовенство и Рим през 1596 г. било събитие от изключителна важност за целия християнски свят, което предизвикало една небивала по своя размах и ожесточеност полемика между привържениците и противниците на идеята за сближението на православните поданици на Полско-Литовската държава с Папството. В края на XVI и през първите десетилетия на XVII в. известни и безименни украински и белоруски църковни йерарси и книжовници създали множество нови полемични произведения, които отразили техния стремеж да преосмислят през призмата на своята съвременност горчивия опит, натрупан през вековете в общуването между източното и западното християнство¹.

Уникалната културна ситуация, в рамките на която се водели тези религиозни спорове, и особено забележимата отвореност на православната култура на Украйна и Беларусия към контакти и влияния от страна на други конфесии², оживила интереса на негативно настроените спрямо унията полемисти както към отдавна известни и авторитетни старинни произведения (основно преводи на византийски полемични произведения, изготвени на Балканите до началото на XV в.), така и към изобилната печатна католическа литература от втората половина на XV-XVI в., въз основа на която привържениците на унията обикновено изграждали своите богословски и църковно-исторически възгледи и концепции. Към това следва да добавим и очерталата се още към края на XVI в. тенденция в полемичните текстове срещу Брестката уния често да се привличат и цитират трудовете на протестантски писатели, което тревожело не само местните униати и католици, но и църковните кръгове на Московското царство³.

¹ *Stradomski J.* Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2003; *Страдомски Я.* Светите братя Кирил и Методий в католическата и православната полемична традиция в Полша през XVI-XVIII в. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X в. Кирило-Методиевски студии, 17. София, 2007, с. 709-720.

² *Дмитриев М.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. [= Труды Исторического факультета МГУ, 22; Серия II. Исторические исследования, 7]. Москва, 2003, с. 56.

³ Тук няма да навлизаме в детайлите на тази сложна проблематика, но е достатъчно да отбележим, че през есента и зимата на 1627-1628 г. цар Михаил Фьодорович (1613-1645) и патриарх Филарет (1619-1633) дори официално забранили – по политически съображения, но и поради страх от разпространение на неправославни учения и конкретно на „латинската ерес“ – вноса и разпространението в Русия на „литовски“ (украински и белоруски) книги и ръкописи. Въведените по това време строги ограничения изглеждат отпаднали около 1630-1631 г. Вж. *Булычев А.* История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о

Православните общности на Балканите, които се намирали под властта на Османската империя, също следяли хода на религиозните спорове и разпри, предизвикани от Брестката уния, макар че директните свидетелства за това са малобройни и слабо проучени.

Тук трябва да отбележим, че през този период бил направен един нелеп опит в интересуващите ни събития да бъде въввлечено дори атонското монашество. Както е известно, на 25 януари 1595 г. лвовският епископ Геден Балабан, заедно с архимандритите, игумените, йеромонасите, протопопове и свещениците „з розных воеводств, земля и поветов собраные на тот час в богоспасаемом граде Лвове“, се задължили и заклели да приемат върховенството на Римската църква: „тогда мы подписаные, прикладом верховнейших пастырей наших всея Руси идучи, сию святую соборную кафеолическую апостолскую церковь римскую, от которой нерозумне по вселеньском соборе флорентском патриархи греческие оторвалися, за правдивую истинную царствующую и власть над всею вселенною имающую визнаваем, и под утратою збавенья вечного не отступовати святейших первопрестолников римских (без них же не мощно церковная правити), сим списком нашим обецуем и присягаем, за нас самых и наступцов наших, общежителей монастыров нижейписанных“⁴.

Доколкото под въпросния документ стои подписът (на гръцки, но с груба граматическа грешка) на „Атанасий, архимандрит на манастира на симонопетритите на Света гора“, то въз основа на това братството на атонския манастир Симонопетра теоретично също трябвало да се присъедини към унията с Рим. Нашите опити да изясним самоличността и статута на споменатия Атанасий обаче не се увенчаха с успех и има сериозни основания да се счита, че тук става дума за фалшив подпис⁵. Впрочем, самият константинополски патриарх Йеремия II (1572-1579, 1580-1584, 1587-1595) знаел за склонността на лвовския епископ да използва подправени документи

запрете свободного распространения „литовских“ печатных и рукописных книг в России. Москва, 2004, с. 12-48.

⁴ Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600). Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit A. G. Welykyj [= Analecta OSBM. Series II. Sectio III. Documenta Romana Ecclesiae Unitae in terris Ucrainae et Bjelarusjaj]. Roma, 1970, p. 43-44; по-ранно и достъпно издание на документа: Акты, относящиеся к истории Западной России [нататък: АИЗР]. Т. IV. Санкт-Петербург, 1851, с. 81-82. За мотивите на Геден Балабан да свика този събор, вж.: **Петров Н.** Львовский епископ Геден Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России. – В: Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Батюшковым. Вып. VIII. Холмская Русь (Люблинская и Седлецкая губ., Варшавского Генерал-Губернаторства). Санкт-Петербург, 1885, с. 276-277.

⁵ Както справедливо отбелязва Б. Гудзяк, твърде широкоят спектър на подписаните интересуващи ни акт внушава съмнения дали поне някои от подписите под него не са фалшифицирани, „както се случвало не веднъж с документите, издадени от Балабан“ (**Gudziak B.** The Kyivan hierarchy, the Patriarchate of Constantinople and Union with Rome – In: Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996). A Critical Re-evaluation. Ed. by B. Groen and W. van den Bercken. Leuven, 1998, p. 36). Вж. също: **Флоря Б.** Восточные патриархи и западнорусская церковь. – В: Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. I. Брестская уния 1596 г. Исторические причины события. Отв. ред. Б. Флоря. Москва, 1996, с. 121; **Лильо І.** Нариси з історії грецької громади Львова XVI-XVII століть. Львів, 2002, с. 49.

и открито го изобличил в своята грамота за назначаването на луцкия епископ Кирил Терлецки за патриаршески екзарх на Киевската митрополия, издадена на 14 август 1589 г. в Замошч⁶.

От друга страна, не бива да забравяме, че годините около сключването и налагането на унията в западноруските земи съвпаднали с престоя на Атон – и частност в българския манастир Зограф⁷ – на известния православен подвижник и писател от украински произход Иван Вишенски. Две от неговите полемични произведения срещу Брестката уния, написани в Света гора, били поместени в т. нар. *Книжица в десети разделах*, отпечатана в Острог през 1598 г.⁸ Може да се предположи, че благодарение на Вишенски, който поддържал редовни контакти с родината си, монасите от манастира Зограф и от тясно свързания с него сръбски манастир Хилендар са могли да следят отблизо напрегнатите събития в Украйна и в белоруските земи около края на XVI и началото на XVII в.

Като отчитаме неразработеността на проблематиката за отзвук на Брестката уния сред южните славяни, тук ще съсредоточим вниманието си върху един неизвестен паметник на антиуниатската полемика през тази епоха, който по-късно по неизвестни пътища попаднал на Атон.

В библиотеката на Хилендарския манастир под № 189 [нататък: *Хил. 189*] се съхранява сборник-конволют, който се състои от два отделни ръкописа, създадени по различно време и механично съединени около края на XVII век.

Първият ръкопис, който обхваща л. 1-219, е създаден в началото на XVII в.⁹ Поместеният тук набор от текстове (между които изпъква популярната *Повест полезна за латините*¹⁰) като цяло е твърде характерен за западноруските полемични сборници от този период¹¹, но следва да направим уточнението, че повече или по-малко издържаният среднобългарски („търновски“) правопис може да свидетелства за причастността (или

⁶ АИЗР. IV, с. 28-29. Вж. също: *Gudziak B.* Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej. Lublin, 2008, s. 290.

⁷ Запазени са две писма на Вишенски, изпратени от Зограф – до Лвовското православно братство и до отшелника Йов Княгиницки: *Вишенский И.* Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. Москва-Ленинград, 1955, с. 206-210, 325.

⁸ *Вишенский И.* Сочинения..., с. 292-293, 329-332.

⁹ *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хилендара. Београд, 1978, с. 105; *Matejić M., H. Thomas.* Catalog. Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University). Vol. I. Columbus, Ohio, 1992, p. 65-66; Славянские рукописи афонских обителей. Сост. А. А. Турилов и Л. В. Мошкова под ред. А.-Э. Тахиаоса. Фессалоники, 1999, с. 303 (№ 769 – л. 1-219 са отнесени към началото на XVII в.).

¹⁰ *Хил. 189*, л. 81-95: Сказанїа полезна ꙋ латинꙋ(х) ко҃гда и како ꙋ(т)л҃жчишаꙋ, ꙋ(т) грѣкъ и ꙋ(т) ст҃ыꙋ бж[.] цркви. и како из'обрѣтошꙋ себѣ ереси. е(ж) опрѣсночнаа слоужити, и х҃лж е(ж) на ст҃ы дхх. Общо за това произведение вж.: *Николов А.* Повест полезна за латините – паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма. София, 2011. Указаният тук препис доскоро не ми беше известен и досега не е въвеждан в научно обръщение. Благодаря на А. Милтенова, че привлече вниманието ми към него.

¹¹ Преглед на съдържанието на тези сборници: *Зема В.* Полемико-догматични збирки XVI – почетку XVII ст. – Украинський історичний журнал, 2001, № 5, с. 43-74.

принадлежността?) на копииста към консервативните молдавски традиции в областта на книжовното дело¹².

Вторият ръкопис обхваща л. 220-363 от *Хил. 189*. В него е поместен руски препис на книга *Апокалипсис* с тълкования на св. Андрей Кесарийски, изготвен през 1684 г. от книжовника Симеон.

Нашето внимание беше привлечено от първия ръкопис, чието съдържание е отразено твърде неконкретно в достъпните към момента печатни описания на хилендарската ръкописна сбирка. Все пак, благодарение на любезното съдействие на проф. Предраг Матеич, директор на Хилендарската изследователска библиотека при Държавния университет на Охайо, ние получихме копия от л. 206-215об. от този ръкопис, където е поместен текст под заглавие: *Сказаніе о папа(х) нечестивы(х). кій устави что цркви. безъчиніе и хлѣ.*

Доколкото това произведение не е публикувано и проучвано, тук ще се постареем да изложим някои общи наблюдения върху неговото съдържание.

Сказанието се състои от две обособени части. В първата от тях анонимният автор изброява в твърде хаотична последователност 46 римски папи от различни епохи, като свързва с името на всеки от тях определени нововъведения в живота на църквата, като далеч не във всички случаи става дума за някакви осъдителни или опасни отклонения от традициите на древното благочестие. По този начин историята на Папството, очертана на страниците на *Сказанието*, представлява една разгърнала във вековете борба между благочестивите и злите предстоятели на Римския престол, в хода на която постепенно се оформили онези устойчиви обредни и догматични особености на западното християнство, предопределили неговия разрыв с християнския Изток. Така например, на четвърто място в този списък (след Климент I) е поставен фантастичният папа Анаклетус, който заповядал на духовниците да бръснат брадите си¹³. Папа Александър (ок. 105-ок. 116) „повелѣ да литоргисаю(т) опресноком, понеже прѣж(д)е сего литоргисашу кислы(м) хлѣбо(м)“¹⁴. Ереста на Анаклетус била възобновена от папа Аничетус (155-166), който отново въвел бръсненето на брадите¹⁵. Папа Каллист I (ок. 217-222/3) забранил на свещениците да се женят¹⁶. Впрочем, по-нататък анонимният автор отбелязва с видимо одобрение, че папа Агатон (678-681), във времената на който бил Шестият вселенски събор, „презвитерѡ(м) повелѣ пакы съ женами законными жити по древнемѹ

¹² За особеностите на молдавските ръкописни книги: *Турилов А.* Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV-XVI вв. – Хризограф. Вып. 2. Москва, 2005, с. 139-168 (препеч. в: *Турилов А.* Slavia Syriacorum: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. Москва, 2010, с. 410-438).

¹³ *Хил. 189*, л. 206об.

¹⁴ *Хил. 189*, л. 207.

¹⁵ *Хил. 189*, л. 207об.

¹⁶ *Хил. 189*, л. 207об.

обы(ч)ю”¹⁷. Много симптоматична за традиционните православни възгледи на автора на Сказанието е неговата забележка във връзка с въведения от папа Григорий VII (1073-1085) съботен пост: „бѣ(ж) то и прѣж(д)е. нѣ поне(ж) не соборне изложено бѣше. сего ра(д) единъ повелѣа дрꙋгый разорѣ”¹⁸.

Нататък в Сказанието на кратко е изложено любимото на протестантските и православните полемисти през XVI-XVII в. фантастично средновековно предание за папата-жена Йоан VIII (872-882)¹⁹, а първото официално въвеждане на ереста за произхождението на св. Дух „и от Сина” (*filioque*) е приписано на папа Формоза (891-896)²⁰, което напълно съответства на традиционните концепции на „низовата” византийско-славянска антилатинска литература.

На предпоследно място в този списък на папите е поставен Лъв XI (1-27. IV. 1605)²¹, а на последно – Климент VIII (1592-1605), за който се отбелязва, че той „лакы мнихѡ(м) доминиканѡ(м) на прѣвы обычаи да не іадѡ(т) мѡса, дрꙋгы(х) же свои(х) ересеи не повелѣимъ ѡ(т)мѣтати(с)”²².

След като сумира по такъв смътен начин бурните спорове между доминиканците и йезуитите през понтификата на Климент VIII, съставителят на нашето *Сказание* преминава към въпроса за разгърнатата се по същото време подготовка за сключване на Брестката уния и веднага сочи нейните главни инициатори, като съпровожда техните имена с твърде остри характеристики. На първо място тук е споменат епископът на Луцк и Острог Кирил (Терлецки), екзарх на константинополския патриарх Йеремия II, който бил „папѣанъ същъ и троженитьвень и гѣ мѣ(ж) оубѣистъвень”²³. Не по-ласкаво е описан другият

¹⁷ Хил. 189, л. 210.

¹⁸ Хил. 189, л. 208.

¹⁹ Хил. 189, л. 209. За този сюжет, който е непознат в по-старата славянска традиция до XV в., вж.: **Зема В.** Визія розколу церкви в ранній православній полеміці. – Ковчег. Т. 3 (2000), с. 182-216; **Kriza A.** Петр Гугнивый и Папесса. Антилатинская церковнославянская полемическая литература в Центральной Европе. – *Studia Slavica Hungarica*. Т. 53 (2008), No 2, с. 397-405.

²⁰ Хил. 189, л. 210-210об.

²¹ Хил. 189, л. 213об.

²² Хил. 189, л. 213об.

²³ Хил. 189, л. 213об. Обвиненията към Кирил Терлецки, че е причастен към убийства, са се отразили и в полемичното послание на Михаил Вишенски към приелите унията западноруски епископи, написано на Атон през 1598 или 1599 г.: „Пошꙋтайся тьлько в лысуо головуку, ксенже бискупе луцкій, колко еси за своего священства живых мертво ко Богу послал, одных секанюу, дрꙋгих водотпленюу, третих огнепалнюу смертю от сея жизни изгнал” (**Вишенский И.** Сочинения..., с. 246, 303). Тежки обвинения срещу него са поместени и в *Палинодията* на Захарий Копистенски: „А владыка Луцкій Терлецкій был двоженец, и в многих эксцессах таких порочный (чого добре сведом повет Луцкій), з которых кождый, як и самое тое двоженство, епископской столицы чинили его негодным, особливо забойства и лихоимания, и нечистость телесная ведомая многым (посведчатъ и ныне балвере и пострадавшии)” (Русская историческая библиотека [нататък: РИБ]. Т. IV. Санкт Петербург, 1878, кол. 1064). Вж. също: **Калужняцкий Э.** Игумена Нафанаила „Книга о вере”, ея источники и значение в истории южно-русской полемической литературы. – Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1886, № 4, с. 19; Книга о вере истинной и православной. Москва, 1912, л. 210об–211 (гл. 23).

инициатор на унията, епископът на Владимир Ипатий (Потей) – „*ѡ(т) се(д)ми ересе еретикъ, иако и въ обрѣзаніе въпаль бѣше*”²⁴.

С лукави съвети те убедили митрополита на Киев Михаил Рагоза и той отстъпил от православието, бидейки „*иако мла(до)оумен... оумомъ*”²⁵. Към него се присъединил и епископът на Холм Дионисий, който изоставил жена си, когато заемал епископския престол, а после пак я приел „*и живѣше съ неѣ иако единъ ѡ(т) мирскы(х) людинъ и еще въ монастыри*”²⁶. След това организаторите на унията поставили за епископ на Пинск един свой съмишленик, „*нѣкоего именем гого(л)*”²⁷, безумец и бивш калвинист²⁸. После, „*възведшиѣ влѣци свое исцѣдіе також(д) ѡ(т) влѣкъ влѣка... плѣна сѣща нечисто(т) и въсѣѣкоѣ хоулы и кавалинови ереси*” – така анонимният автор характеризира ръкополагането на Герман Протопопка за архиепископ на Полоцк²⁹.

„*И тако събравше(с) злоч(с)тивїи и бѣгостѣ(д)нїи сквърнителе и съвѣщашѣ единомыслѣно да послѣ(т) къ климе(н)тоу папѣ ри(м)скому, иако да въспрїиме(т) и(х) въ свое емѣ сквърное бл(с)венїе е(ж) е(с) не бл(с)венїе нѣ па(ч) кля(т)ва*”³⁰. За съжаление, текстът на *Сказанието* внезапно прекъсва с описанието на това как Ипатий Потей и Кирил Терлецки отишли при папата с фалшива грамота, като е възпроизведено само началото на нейния текст³¹, който не совпада с известното съборно решение на западноруските епископи

²⁴ Хил. 189, л. 213об. Потей действително получил калвинистко възпитание в училището на княз Николай Радзивил Черни, но по-късно с възмущение опровергавал преувеличените слухове „будто я был в молодости еретиком, а потом арианином, а затем будто-бы был даже жидом и отрекся от имени Господа и Бога моего И. Христа; другие же утверждают, будто я даже согласился подвергнуться и обрезанию и что только патриарх Иеремия обратил меня в христианство” (АИЗР. Т. IV, с. 209 – полски текст; **Левицкий О.** Ипатий Потей, киевский униатский митрополит. – В: Памятники русской старины в западных губерниях... Вып. VIII, с. 348 – русски перевод). Подобни обвинения срещу Потей са възпроизведени в анонимната *Перестрога*: „*всех вер собою стробовал и в каждой штож кольвек забавился, также и жидовской не хибил, а бодай и Турецкого алкорану не учился*” (АИЗР. Т. IV, с. 209). Вж. също у Захарий Копистенски: „*А другий колега его, Ипатея, владыка Володимирский, был порочный в нестатку веры: перед тем отступством своим, будучи еще человеком свецким, был два разы папешником, был калвинистою, был новокрещенцем. Поведают мнози, добре того сведомши, же и до старого закону склонился был и церемонии некоторыи заживати починал, а молитвы свои читанем книг старозаконных отправовал*” (РИБ. Т. IV, кол. 1064). Ср. също: **Калужняцкий Э.** Игумена Нафанаила „Книга о вере”..., с. 19; *Книга о вере истинной и православной...*, л. 211.

²⁵ Хил. 189, л. 214.

²⁶ Хил. 189, л. 214.

²⁷ Йона Гогол, епископ на Пинск и Туров (1595-1602).

²⁸ Хил. 189, л. 214-214об.

²⁹ Хил. 189, л. 214об. Григорий Герман (Загорски), архиепископ на Полоцк и Витебск (1595-1600). Прозвището на Григорий *Протопопка* се споменава в грамотата на йерусалимския патриарх Теофан III (1608-1644) за издигането на Йов Борецки за митрополит на Киев през 1620 г. (Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. V. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620-1694 г.). Киев, 1873, с. 2).

³⁰ Хил. 189, л. 214об.

³¹ Хил. 189, л. 215.

от 12 юни 1595 г., донесено в Рим през есента на 1595 г. от главните организатори на унията.

Нека сега се обърнем към въпроса за източниците, използвани от анонимния автор при съставянето на нашето *Сказание*.

Веднага трябва да подчертаем, че в центъра на вниманието ни тук ще бъде само пространният списък с деяния на римските папи, който има редица паралели в западноруската литература от XVII в. Така например, един сходен по дух и насоченост списък на папите под заглавие *О порочных папехах* е поместен в известната *Книга о вере*, публикувана в Москва през 1648 г.³². Друго подобно непубликувано съчинение със заглавие *Сказание о папах римских откуду начало прияша* е поместено в сборник от XVII в., който се съхранява под № 177 в Синодалната сбирка на Държавния исторически музей в Москва³³. Най-близка по съдържание с нашето *Сказание* обаче е една друга компилация – *На богомерскую, на поганую латину, которыи папехи хто что в них вымислили в их поганой вере*, съставена от западноруски книжовник в края на XVI – началото XVII в. (със сигурност след 1582 г.) и публикувана от Н. Петров през 1584 г. по два преписа от библиотеката на Киево-Михайловския Златовръх манастир³⁴. Понеже е очевидно, че в основата на този текст стоят практически същите източници, които са използвани и от съставителя на хилендарското *Сказание*, тук е уместно да спрем по-подробно върху някои наблюдения на Н. Петров.

Както отбелязва ученият, в издаденото от него сказание „се изброяват нововъведенията... на някои римски папи, на брой до 25... От самото сказание не личи какво е предизвикало това изобличение; но от сравнението му с книгата на Скарга „*За единството на църквата*” може да се заключи, че и то, наред с „*послание до латин из их же книг*”, е предизвикано от същата тази книга на Скарга. Последният на две места в своята книга, когато говори за мнимото откъсване на източната църква от западната, вижда причината за това откъсване, между другото, в еретичеството на много цариградски патриарси и духовни лица, и изброява до 15 такива патриарси”³⁵. За основен източник на изследваното от него сказание Н. Петров смята труда на папския библиотекар Бартоломео Платина (1421-1481) *За живота и нравите на върховните първосвещеници*, публикуван за пръв път през 1479 г. с благословията на папа Сикст IV (1471-1484) и претърпял десетки преиздания през XVI и XVII в.

Нашите наблюдения показват, че Н. Петров е прав само донякъде. Директен източник при съставянето както на публикуваното от него произведение, така и на коментирания от нас *Сказание* от манастира

³² Книга о вере истинной и православной..., л. 239-243об. (гл. 22).

³³ *Горский А., Невоструев В.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Писания святых отцов. Ч. 2. Писания догматические и духовно-нравственные. Москва, 1859, с. 478-479.

³⁴ *Петров Н.* Западно-русские полемические сочинения XVI века. – Труды Киевской духовной академии. 1894, февраль, с. 154-186; март, с. 343-383; апрель, с. 510-535 (и по-специално изданието на текста на с. 514-519).

³⁵ *Петров Н.* Западно-русские полемические сочинения XVI века..., с. 511.

Хилендар, без съмнение е била *Хроника на целия свят* на полския историк Мартин Белски (1495-1575), който на свой ред използвал при написването на своя труд големи пасажии от вече споменатата книга на Платина за живота на римските папи. Тук няма да навлизаме в детайлите на тази проблематика, но е достатъчно да отбележим красноречивото обстоятелство, че в нашето *Сказание* се е отразила една уточняваща полска глоса, с която Белски съпроводи цветистото прозвище на папа Силвестър II (844-847) „Os Porci”³⁶ – „świni pysk”, т. е. „свинска зурла”³⁷.

В този контекст трябва да отбележим, че хилендарското *Сказание* – в контекста на изложението за понтификата на папа Лъв X (1513-1521) – много остро осъжда учението на Мартин Лутер като продължение на древното иконоборчество: „при се(м) мартинь люте(р) за его и сво ж лоудость ѿ(т) църкве ѿ(т)стжпиль. и понови(л) ере(с) копримов ж и леинов ж и ѳеофилов ж”³⁸. Забележително е обаче, че по-нататък на същата страница на ръкописа анонимният автор цели четири пъти отпраща своите читатели за допълнителна информация относно папите Адриан VI (1522-1523), Климент VI (1523-1534), Павел III (1534-1549) и Юлий III (1550-1555) към „летописеца на Шлайден”, т. е. към все същата хроника на Белски, чието трето печатно издание от 1564 г. било допълнено с големи извлечения от публикуваните не много преди това *Коментарии за положението на религията и държавата при император Карл V* (1555) от Йохан Шлайден (1506-1556) – първия официален историк на ранната европейска Реформация.

Руските, украинските и белоруските преводи и преработки на хрониката на М. Белски/Шлайден не са достатъчно проучени, така че засега е трудно да се каже с коя от версиите на това произведение е разполагал авторът на нашето *Сказание за порочните папи* – този въпрос ще бъде разгледан от нас другаде. Тук е достатъчно да отбележим самия факт, че анонимният западноруски полемист от началото на XVII в. ни най-малко не се е притеснявал да заимства големи пасажии от тази хроника и дори неведнъж посочил своя протестантски по насоченост източник. И в това обстоятелство се оглеждат духът на неговата епоха, литературните вкусове и потребности на неговите съвременници³⁹.

³⁶ Вещност, прозвището „Os Porci”, „Vossa di Porco”, „Vussa Porca” принадлежало на бъдещия папа Сергей IV (1009-1012), който преди своята интронизация се наричал Петър, но се отказал от рожденото си име поради някакви „благочестиви съображения”: **Poole R.** The Names and Numbers of Medieval Popes. – English Historical Review. Vol. 32, No 128 (October, 1917), p. 465-467.

³⁷ *Хил.* 189, л. 208: „Серъгій пана. того нарицах ж испорци. сиречь, свин’ньи пискъ”. Ср. **Bielski M.** Kronika, to jest historja świata. 1564. List 171r: „Sergius wtory Papież rodem z Rzymá / tego pirwej zwano Os porci / to iest świni pysk”.

³⁸ *Хил.* 189, л. 212об.

³⁹ Напълно основателно В. Лев отбелязва, че М. Белски “обективно критикувал религията на своя народ”, и макар той да не може да бъде смятан за най-забележителния ренесансов полски историк, неговият прагматичен подход към църковните и религиозните въпроси напълно импонираше както на опозиционно настроените протестантски кръгове, така и на православните украинци и белоруси.

**AN UNKNOWN PAMPHLET AGAINST THE PAPACY AND THE UNION
OF BREST FROM THE LIBRARY OF THE HILANDAR MONASTERY**

Angel Nikolov

The paper discusses the *Tale about the Impious Popes*, an unknown polemical tract against the Papacy and the Union of Brest (1596), written by an anonymous Ukrainian author in the very beginning of the 17th century. It has been established that the *Tale* was compiled mainly on the basis of some Russian translation of the third edition (1564) of the *Universal Chronicle* of the Polish Renaissance historian Marcin Bielski (1495-1575). The concluding part of the work includes a brief account of the preparation of the Union of Brest (the ending is missing).

ΠΑΡΑΤΕΚΣΤΟΒΙ ΑΣΠΕΚΤΙ Β ΙΖΔΑΝΙΑΤΑ ΝΑ Δ-Ρ ΦΡΑΝΤΙΣΚ ΣΚΟΡΙΝΑ

Десислава Иванова (Шумен)

Най-древното и най-устойчиво във времето средство за активна комуникация е книгата. Тя е първата медия и може би няма да бъде пресилено ако се каже, че вътре в тази медия с реалната функция на посредници между автор, информация (текст) и читател (читатели) са натонарени съпътстващите основния текст (основния източник на информация) текстове, т. нар. паратекстове – заглавие, мото, посвещение, предговор, послеслов, изображения и пр. Именно паратекстуалността „заявява” присъствието на книгата в културното пространство, а още по-важно: посредством нея всеки текст получава своята завършеност и форма – превръща се в книга, в материален носител на информация с определен облик и код.

Различните паратекстове са натонарени със специфични водещи функции в зависимост от характера си. Едни от най-интересните медиатори между автор и читатели са паратекстовете предисловия. Според Ж. Жонет те реализират две основни функции:

1. да задържат (впрочем преди това да предизвикат) интереса на читателя;
2. да ръководят читателя, като му обясняват защо и как трябва да чете текста¹.

Тези две отправни точки са работещи и при съпоставката на предисловия, създадени много по-рано от ХХ век, т. е. създадени много преди изказаното от френския изследовател твърдение. Този факт показва, че всъщност Жонет е извел два важни жанровоопределящи маркера на този тип паратекстове. Посочените маркери са валидни и за текстовете на предисловията, възникнали в ранните етапи от славянското книгопечатане и по-контретно в изданията на белоруския типограф д-р Франциск Скорина. Известно е, че той е съвременник на най-забележителните дейци на европейския Ренесанс – Леонардо да Винчи, Микеланджело, Николай Коперник и др. Името на доктора на медицинските науки от университета в Падуа остава в историята на славянското книгопечатане с превеждането и отпечатването на втората печатна Библия (след чешката) на конкретен славянски език. Това се случва в Прага през 1517 – 1519 г.², когато преводачът печатар започва издаването на първите книги от славянската Библия – книгите от Стария завет. Нейното появяване е не само мащабно като замисъл, но и решителна стъпка в изкуството на източнославянската

¹ Genet G. Paratexts. Thresholds of interpretation. Cambridge, 1997, p. 238.

² Повече за изданията от Пражкия период на белоруския печатар вж. **Франциск Скорина и его время**. Энциклопедический справочник. Минск, 1990; **Иванова Д.** Д-р Франциск Скорина и краят на българския канон в книгопечатането. – В: Представи за българския литературен канон. Книга I, Велико Търново, 2009, с. 48-61.

първопечатна книга. Тази книга свързва и доближава славянското книгопечатане с идеите на ренесансовото изкуство.

Връзката на просветителя Франциск Скорина с концепциите и философията на късния европейски Ренесанс личи не само от типографското майсторство при оформлението на книгата, но и от неговите предисловия и послесловия към *Библия руска*. Това, което прави първопечатарят, е книга за неговия белоруски народ, а не общо за славянството. По този начин той създава една нова представа за печатната славянска книга като общодостъпна за конкретна нация (не само като редактиране на текста ѝ, но и като размисъл върху нея, а и като притежание). Последните два аспекта от тази общодостъпност – разсъдението върху текста, тълкуването му³ и конкретното му предназначение, са реализирани именно в предисловията на д-р Скорина. Те допълват, обогатяват и презентират Светото писание пред определена аудитория (белоруския народ) преди всичко като общоразбираемо, а поради това и полезно, и любопитно четиво. Белоруският ерудит, с оригиналните си разсъждения, представя Библията като необходим елемент в интелектуалния кръгозор на славянския свят, виждайки в Светата книга енциклопедия на човешкото познание. Всички тези идеи намират своята реализация в неговите нетрадиционни, новаторски авторски предисловия и послесловия. Техният брой е внушителен – *Библия руска* съдържа 25 предисловия и 24 послесловия. Книгата е структурирана с едно общо предисловие и отделни предговори към всяка библейска книга. Всеки от партекстовете е с ясно разграничени заглавие, начало и край, което е ясен признак за осъзнаването на предисловието/послесловието като специфичен жанр.

Една от водещите светогледни идеи на белоруския първопечатар е експлицирана в убеждението му, че науката и религията (всяка по свой начин) водят към постигането или поне към търсенето на истината, към познаването на истината. По този начин се реализира и втората функция на партекстовете по категоризацията на Жонет – Скорина ръководи своите читатели, дава им ясни отговори за това защо трябва да четат свещения текст и как да го възприемат. На преден план в редица предисловия към *Библия руска* е преди всичко важноста на човешкия разум и непрекъснатото преоткриване на неговите възможности, което е постижимо с четенето и правилното възприемане и осмисляне на Светото писание. Хуманистичната идея, която белоруският печатар изповядва, е, че смисълът на земното пребиваване е в непрекъснатото усъвършенстване и търсене на мъдростта. А всъщност учейки се на мъдрост, хората ще живеят по-добре – тази мисъл е една от водещите в предисловието към книгата *Притчи Соломонови*:

Прото ѝа Францишекъ Скорининъ сынъ с Полоцка, в лекарскихъ науках докторъ. <...> Казалъ есми тиснѹти Притчи

³ Д-р Скорина си позволява собствени виждания за смисъла и ценността на сакралния текст, които не са съобразени с църковната традиция, което определя силно резервираното отношение на институцията към неговия превод на Библията.

или Присловия, премудраго Соломона сына Дѣдва царя Израилева. Руски^м языкомъ. <...> Потомъ людемъ простымъ посполитымъ, къ пожитку^у и ко размноженію добрыхъ обычаевъ. Абы научивши сѧ мудрости добре живучи на свете мѣтливому богу хвалили, потому^у какоже прилежитна великую высоту и велеможность, имени его стого :-⁴

Този, а също и много подобни просветителски коментари на Скорина, демонстрират новото, революционното мислене, свързано с епохата, чийто съвременник е Скорина. Това мислене обаче в никакъв случай не влиза в конфликт с оценката на Библията като боговдъхновено творение на мъдри и талантливи люде и като източник на абсолютната мъдрост и познание.

Функцията да представят пред читателите основния текст, да се опитват да задържат читателското внимание в паратекстовете на д-р Скорина е реализирана в разнообразни аспекти. Един от тези аспекти е свързан с идеята за полезността на Свещеното писание, като тук тази идея е интерпретирана по нов начин. Белоруският печатар допълва средновековната концепция за „душеполезната“, „душеспасителната“ книга в един рационалистически прочит, според който книгата трябва да се „ползва“ не само от душата, но и от разума. Д-р Скорина говори за Библията като за сбор от много науки, като за една енциклопедия на познанието, която ще помогне на човека в неговата съзидателна, творческа дейност. По този начин интелектуалецът образува своите читатели и им дава свободата да общуват с тези текстове без обвързаността на догмата и без посредничеството на църквата, което впрочем е една от идеите на Реформацията (на която докторът на медицинските науки е съвременник) – връщането на християнството при хората в неговата надинституционална същност.

С идеята за полезността, за знанието, което Светото писание носи в себе си, е свързан и фактът, че в общото предисловие към Библията псалтирният текст е представен като учебник по граматика:

Хоцѣши ли ѹмети граматикѹ или по рускы говорачи грамотѹ еже добре чести и мовити ѹчить, знаидѣши в зѹполнои Бивлии ѱалтырѹ чти єє.⁵

Д-р Скорина още по-конкретно разяснява каква е разумната полза от четенето, като дава съвсем ясни указания какви аспекти от научното познание читателят може да открие в библейските книги. В текста от общото предисловие към Библията са изброени и описани библейските книги, от които любознателният читател може да получи полезни знания от различни сфери на науката. С граматиката може да се запознае чрез *Псалтира*, с

⁴ *Франциск Скорина и его время*. Энциклопедический справочник. Минск, 1990, с. 37.

⁵ *Франциск Скорина и его время*, с. 10.

логиката – чрез книга Йов и посланията на апостол Павел, с риториката – чрез книги Соломонови и т. н., както може да се види от цитата:

Тѹ наѹчение седми наѹкъ вызволеныѹхъ достаточное. Хощеши ли ѹмети Граматикѹ или по рѹскы говорачи грамотѹ еже добре чести и мовити ѹчить, знаидеши в зѹполнои Бивлии ѹсалтырѹ чти ее. Пак ли ти сѹ любить разѹмети логику, она же ѹчить з доводом розознати правдѹ ѿ кривды. Чти книгѹ светого Їова, или послания светого апостола Павла. Аще ли же помыслиши ѹмети риторикѹ, еже естѹ красномовность, чти книги Соломоновы. А то сѹтъ три наѹки словесныѹ. Восхощеш ли пакѹ ѹчити сѹ мѹзики тоестѹ певници, премножество стиховѹ и песней светыхѹ, по всеи книзе сѹ знаидеши. Люболити ѿ ѹмети аритметикѹ, еже вократце а неомыслне считати ѹчить. Четвертын книги Моисеевы часто чти. Пак ли же имаши предѹ очима наѹкѹ геометрию, еже по рѹски сказѹет сѹ землемерение, чти книги Исѹса Наѹвина. Естѹ ли астрономии или звездочети, наидеш на початкѹ книги сѹе о сотворении солнца и месеца и звездѹ, наидешѹ во Исѹсе Наѹвине, како стояло солнце на единомѹ месте за целын день. Знаидешѹ во книгахѹ Царѹтѹвѹ, иже солнце воспатѹ постѹпило неколико стѹпневѹ. Знаидешѹ во светомѹ Еѹвангелии о новосотворенои звезде часѹ нарожения нашего спасителя Исѹса Хрѹста, более воистиннѹ чѹдити сѹ превеликои божиен моци мѹсишѹ нижли ѹчити сѹ. А то сѹтъ седмѹ наѹкъ вызволеныѹхъ. Аще ли коханне имаши ведати о военных а о богатырски^х делехѹ чти книги Бѹдеи, или книги Махавеевѹ. Более и справедливее в нихѹ знаидеш нежели во Алеѹадри, или во Трони. Пак ли же во кратце сведати хощеши много тысецей летѹ Лѹтописецѹ, чти книги Паралипомена. Тамѹ почениши ѿ Адама даже до Седеѹнии останочного царѹ Їѹдина роды положены сѹтъ. Потревуеши ли наѹки и мѹдрости добрыхѹ нравовѹ, часто прочитаи книги Исѹса Сирахова. А притчи Соломоновы.⁶

Скорина предлага на своите читатели и сведения за това какво точно представляват някои от науките, а също и какво накратко е съдържанието на някои от Свещените книги. Интересно е, че най-подробно в цитирания пасаж е описана астрономията, т. е. най-много място е отделено на нея. Вероятно това не е случайно, тъй като съвременната на Скорина епоха „се вълнува“ от

⁶ *Франциск Скорина и его время...*, с. 10.

звездоброенето, модерна е концепцията на Николай Коперник за хелиоцентризма, а още по-любопитен факт е, че именно през XVI в. е направен и първият хороскоп на Иисус Христос. Следователно е нормално и естествено и докторът на медицинските науки да отдели повече място на астрономията като отличен похват за акцентирание на читателското внимание, за привличане на интереса към новоотпечатаната Библия. Въобще като цяло подобен коментар на Библията е новаторски и революционен възглед, различен от каноничните представи за религиозния текст.

Ясно е, че първопечатарят цели преди всичко разширяване на читателския кръгозор и възможно най-пълно и подробно излагане на източниците на познание, които Библията носи в себе си. А в този смисъл и паратекстът реализира функцията си да напътства читателя, да дава обща представа за съдържанието на основния текст и да създава определени нагласи за рецепцията му.

Всички коментирани дотук „послания”, които д-р Скорина отправя в паратекстовете си, трябва да намерят и точния си реципиент, за да изпълни книгата функцията си на медия от една страна, а от друга – да бъде ясно детерминирана комуникативната верига автор-основен текст-читател. В тази връзка паратекстовете на просветителя могат да се разгледат и в аспекта на предназначението на *Библия руска*. Именно тук д-р Скорина ясно очертава аудиторията, за която е предназначена новоотпечатаната книга:

... не толико доктореве а люди вченые в нихъ разумеють. Но всакии человек простыи и посоплитыи чтѣчи ихъ или слѣхаючи можеть поразумети ...⁷

Отново в духа на просветителските стремежи и цели предназначението на Библията е важно и умишлено търсено преди всичко сред обикновените граждани. Това е нова, реформаторска линия, която коренно се отличава от средновековното предназначение на Свещените книги. Дори форматът, на който е отпечатана белоруската Библия, подсказва, че това е книга за всекидневно четене, а не за богослужебни употреби.

Предназначението и целта, с която е създадена книгата, са ясни и издържани изцяло в модерния дух на епохата: знанието и образованието трябва да бъдат достъпни за възможно най-широк кръг читатели и тази теза е очевидна и категорично заявена в предисловието към *Притчи Соломонови*:

Пожиточныже сѣть сие книги чести всакомѹ человекѹ мѹдромѹ и безумномѹ, богатомѹ и вбогомѹ, младомѹ и старомѹ на болѣи тымъ они же хотѣт имети добрые обычае, и познати мѹдрость и наукѹ.⁸

Такова е всъщност главното предназначение на *Библия руска* – чрез нея обикновеният човек трябва и може да се самообразова и по този начин да

⁷ *Франциск Скорина и его время...*, с. 8-9.

⁸ Пак там, с. 36.

постигне своето съвършенство чрез мъдростта и образованието и сам да контролира своя живот.

Модерният възглед за книгата като източник на познанието, способен да предава послания – индивидуални за всеки, докоснал се до нея и в този смисъл различни за различните читателски аудитории, е прокаран в предисловието към отпечатания през 1517 г. *Псалтир*. Тук д-р Скорина предлага друг подход, отново свързан с предназначението на книгата – той конкретно назовава отделни сегменти от аудиторията и за всяка група читатели ясно посочва каква ще е ползата от прочетеното:

Ѱаломъ ѿ <...> Защититель младыхъ и радость старымъ потеха и песня, женамъ набожныхъ молитва и покраса детемъ малымъ початокъ всякое доброе науки дорослымъ помножение в наѹце мѹжемъ мощное ѹтверждение.⁹

Начинът, по който Скорина представя *Библията* в своите паратекстове, я представя в една по-различна светлина. Тя вече не присъства като култово, ритуално, сакрално четиво. Стремежът на предисловията е да я представят на нейните читатели като строго индивидуално, лично осъзнато занимание, достъпно и полезно по своята същност. Докторът-типограф поставя акцента в своите съпътстващи текстове преди всичко върху нравствено-етичната същност на Светото писание и (типично по просвещенски) не засяга нейната религиозно-догматична страна. Паратекстовете презентират изданията на Скорина основно чрез нейните философски и етични идеи. Смисълът е в осмислянето на нейните фундаментални, общочовешки нравствени ценности и представянето им пред масовия читател по начин, който да предизвика интереса и желанието му да притежава и ползва тази книга. И в епохата на модерното мислене, когато на преден план е стремежът към познанието, към самоусъвършенстването, паратекстовете към *Библията* реализират успешно функцията си да привличат читателското внимание, като акцентират върху енциклопедичността от знания, която *Библията* предлага:

Понеже церкви стѣи естѹ сила книга velmi потребна, все бо в ней о церковной науце и о нравехъ добрыхъ пишеть. <...> и о иныхъ различныхъ многихъ добрыхъ обычаехъ и нравехъ якоже чт҃чи в ней знаидеши. И елико кратѹ в ней бѹдеши чести, по кажномъ чтении новаго нечто научиши сѹ <...> Протожѹ и ѿ дѹл похвалы божиен и дѹл посполитого доброго и розмножения мѹдрости: ѹмениѹ, ѡпатренности, разумѹ, и науки. Приложилѹ есмѹ працѹ выложити книгѹ сию на рѹскыи ѿзыкѹ.¹⁰

⁹ *Франциск Скорина и его время...*, с. 21.

¹⁰ *Франциск Скорина и его время...*, с. 46.

Всъщност чрез паратекстовете към изданията си д-р Франциск Скорина прави нова крачка в книгопечатането за източните славяни. Със своите съпътстващи текстове той прекъсва традицията на издаването на книги без конкретен адресат и читателска аудитория. Той създава белоруската печатна книга за белоруския народ, акцентира основно върху полезността, общодостъпността и енциклопедичната същност на Светото писание, презентира неговия текст по един новаторски и просветителски начин чрез коментарните си предисловия и послесловия и успява да го превърне в любопитен и полезен сегмент от модерното културното пространство.

PARATEXTUAL ASPECTS IN THE DR. FRANCYSK SKARYNA'S BOOKS

Dessislava Ivanova

This paper presents one of the interesting figures in the history of Slavonic book publishing, a contemporary of famous Renaissance persons such as Leonardo, Copernicus, Michelangelo – the Belarusian publisher Dr. Francysk Skaryna. His forwards and epilogues to each of his editions present modern Renaissance views, show a reformative view to the human and the world around. This article also stresses the idea that those paratexts represent in a new way the Holy Scripture and turn it into a desired and interesting source of knowledge and self-perfection.

НИКОЛАЙ ТРУБЕЦКОЙ ЗА ХЪРБЪРТ УЕЛС, БОЛШЕВИКИТЕ И РУСКИЯ ВЪПРОС

Дарина Григорова (София)

Европа – най-вече като културно понятие, винаги е била ориентир за националната идентификация на руската обществена мисъл – било то с положителен (западниците либерали), или с отрицателен знак (славянофилите, почвениците консерватори, западниците социалисти). Тази своеобразна интелектуална шизофрения на “руското” и “европейското” в националното самосъзнание е и резултат от триадата, или националната координатна система на Русия, включваща от XVIII век до днес трите си измерения: европейска култура, източна държавност и православна религия.

На “европейския комплекс” на руснаците обаче е огледален “руският комплекс” на европейците, за които Русия си остава огромна, загадъчна и най-вече непредсказуема.

През 1920 г. – три години след разпадането на Романова Русия и раждането на Съветска Русия, са публикувани две книги: английският поглед към нова Русия – “*Русия в мъглата*” на писателя-фантаст Хърбърт Уелс, и руският към стара Европа – “*Европа и човечеството*” на руския емигрант и основоположник на евразийската идеология княз Николай Трубецкой.

Тъй като, за съжаление, Хърбърт Уелс не е писал предговор към “Европа и човечеството”, публикувана за първи път в София, а и погледът на европейца към Русия не е за вътрешна рефлексия и национална идентификация, какъвто е руският към Европа, единственото текстово поле, където двете гледни точки се пресрещат, е предисловието на Николай Трубецкой към “Русия в мъглата”.

Интересът на Трубецкой към книгата е заради “*психологията на отношението на типичния англичанин към Русия, към руснаците и към руския въпрос*”. Интересът на Уелс към революционна Русия е заради съдбата на Европа. Уелс определя 1917 г. като “грандиозна катастрофа” на “прогнилата Руска империя”, призната от него обаче като “част от стария цивилизован свят”. Оттук и опасенията на писателя за бъдещето на останалата част от Стария свят – Европа: “*За западния читател най-важното – плашещо и тревожно – се състои в това, че рухна една социална и икономическа система, подобна на нашата и неразривно свързана с нея*”¹.

И Трубецкой, и Уелс отричат марксизма. Ако Уелс се отнася към Маркс по-скоро с леко иронична досада: “*...в Русия пасивното ми неприемане на Маркс премина в доста активна враждебност [...] Вездесъщото изображение на тази брада ме дразнеше все повече и повече. Неудържимо ми се прииска да*

¹ Уелс Г. Россия во мгле. – В: Собрание сочинений в 15-ти тома. Т. 15. Москва, 1964, 5–6.
<http://lib.ru/INOFAANT/UELS/russia.txt> (9.11.11).

обръсна Карл Маркс”², то Трубецкой е далеч по-сериозен: “Аз съм антимакист и антимакист, и аз никога няма да приема никакви идеологически компромиси с макизма и макизма”³.

Антимакизмът на Трубецкой има и религиозен характер. Руският княз възприема емигрантска Русия като “антиболшевишка” и “антисатанинска”, а основната ѝ роля – защита и популяризиране на православието, което по силата на консервативните си убеждения той определя като единствената “истинска религия”⁴.

Трубецкой не може да прости на “английския турист”, че “болшевиките по-скоро са му се харесали” като “мили хора и най-вече – честни”. Погледът на английския пътешественик обаче не е толкова наивен, Уелс описва недостатъците на болшевишкото правителство, за него то е “смело”, но “дилетантско”, “извънредно неопитно”, “понякога жестоко и упражняващо насилие”⁵, а Ленин вижда като “кремълски мечтател”, но отбелязва и съзидателната роля на болшевиките от гледна точка на държавността.

Трубецкой критикува необективността на английския поглед върху болшевиките на Уелс, но фантастът не остава прелъстен от съветската власт, както се случва по-късно с мнозина западни интелектуалци като Бърнард Шоу, Андре Жид, Ромен Ролан, Анри Барбюс, Лион Фойхтвангер и др. Трубецкой подценява общуването на Уелс с Максим Горки, при когото отсяда по време на престоя си в Русия.

В много отношения Уелс повтаря гледната точка на своя приятел Горки, към когото не скрива уважението си: “Горки заема в Русия съвършено специално, бих казал, изключително положение. Той е толкова голям комунист, колкото съм и аз”⁶. (В своите “Несвоевременни мисли” Горки остро критикува политиката на болшевиките срещу свободата на словото, но в същото време приема “искреността на желанието им за добро на народа”⁷).

Трубецкой не е против революцията, а против болшевишкия ѝ вариант, в неговите идеалистични представи истинската революция е тази на съзнанието и евразийството е призвано да я осъществи. “Революцията на съзнанието” на Трубецкой е евразийският отговор на пренебрежението на Европа към Русия. Оттук и най-острата реакция на руския емигрант на книгата, породена от английското отношение към Русия като към “географско понятие”.

Наистина подходът на Уелс към Русия е като към европейска колония, а страховете му от революционните сътресения след 1917 г. са свързани със следвоенното бъдеще на Западна Европа, зависима и от руските суровини: “Крахът на цивилизацията в Русия и замяната ѝ със селското

² Уелс Г. Россия во мгле..., с. 46–47.

³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. Москва, 2008, с. 281.

⁴ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому..., с. 43, 157.

⁵ Уелс Г. Россия во мгле..., с. 100.

⁶ Уелс Г. Россия во мгле..., с. 20.

⁷ Горький М. Несвоевременные мысли. 1990, с. 232. <http://ruslit.traumlibrary.net>

*варварство за дълги години ще отреже Европа от богатите недра на Русия, от нейните суровини, зърно, лен и т. н. Страните от Запада едва ли ще могат да минат без тези стоки. Липсата им неизбежно ще поведе към общото обедняване на Западна Европа*⁸.

Позицията на Уелс обаче е най-вече прагматична, докато Трубецкой я възприема емоционално като *“безгранично презрение към руската душа, а следователно и към Русия”*. Трубецкой е особено чувствителен към европейския поглед към Русия и поради собствения си опит като емигрант, сблъскал се с неласкавото отношение към чужденците дори в академичните среди – на западните слависти към славистите от Източна Европа: *“Дълбоко в душата си френските слависти презират всичко славянско, среднославянско и руско и го смятат за варварско. Славянските учени са добри като събирачи на материал, но когато започнат да разсъждават, се разкриват тяхната manque de culture⁹ и тяхната âme slave¹⁰: това са безпочвени фантазии, сектантско кръжочничество и т. н. Ето защо френският славист по никакъв начин няма да позволи руснак или славянин да го учи, във всеки случай – докато този руснак или славянин не се пофранцузи*¹¹. Самият Уелс не скрива презрението си към бялата емиграция в Англия, но то е продиктувано по-скоро от политическата ѝ позиция, а не от националната ѝ принадлежност, както болезнено го възприема Трубецкой: *“Политическият облик на руските емигранти в Англия предизвиква презрение. Те безкрайно твърдят за “зверствата на болшевиките”: селяните опожаряват именята, развилнелите се войници грабят и убиват в глухите улички, и всичко това е дело на болшевишкото правителство. [...] Те ви дотягат до гадене, възхвалявайки поредния свръхчовек, Деникин или Врангел, който ще въведе, накрая, пълен ред, макар само Господ Бог да знае как ще стане това*¹².

Ако критиката на Уелс към руснаците е от гледна точка на политическото и социалното им поведение, то тази на Трубецкой към англосаксонците е от гледна точка на расовата им принадлежност и никак не е ласкава: *“гадна и твърде вредна раса*¹³.

Вярно е, че характеристиката, която прави Уелс на православните свещеници и на руските селяни, е нелицеприятна, но писателят симпатизира на *“най-добрата част от руската интелигенция”*, която остава в Русия и която е поразена от *“трагичното съзнание за безполезността на голямото дарование*¹⁴.

Трубецкой е далеч по-краен и лично пристрастен, когато говори за руската интелигенция, интелектуалецът у него отстъпва пред аристократа. Когато Пьотър Бицили отказва да стане правоверен евразиец и се отдръпва от

⁸ Уелс Г. Россия во мгле..., с. 99.

⁹ manque de culture (фр.) – липса на култура.

¹⁰ âme slave (фр.) – славянска душа.

¹¹ Письма и заметки Н. С. Трубецкого. Москва, 2004, с. 301.

¹² Уелс Г. Россия во мгле..., с. 60.

¹³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому..., с. 72.

¹⁴ Уелс Г. Россия во мгле..., с. 29.

движението, Трубецкой го заклеява като *“типичен провинциален интеллигент от есерите, който изобщо не е преодолял своето интеллигентство (фактически, теоретически може би, го е преодолял)”*¹⁵.

Бицили се разграничава от религиозния подход на евразийците към европейската култура, дискредитирана от Трубецкой като *“несъвместима с православието”*. Трубецкой иска подчинение, той създава идеология на *“ортодоксалното евразийство”*¹⁶ и дълго не може да се примири с факта, че по култура руската интелигенция е европейска... докато Бицили не изпитва комплекса на непълноценност към Европа, характерен за консервативната част от руската обществена мисъл. Провинциализмът не е географско понятие, а е начин на мислене. По отношение на Европа Трубецкой, а не Бицили е провинциалист.

Колкото и да се опитва да се еманципира от Европа обаче, Трубецкой остава по руски двойствен и в това отношение последовател на Фьодор Достоевски. Трубецкой не стига до краен изолационизъм и отхвърляне на всичко европейско: *“Единствено на руснака [...] е дадена способността да става най-руски именно и само тогава, когато е най-европеец. Това именно е най-същественото ни национално различие от всички [...] Аз донесох тук моята руска тъга [...] За руснака Европа е също така безценна, както и Русия”*¹⁷.

Истинският европеец за Н. С. Трубецкой е руснакът, така както истинският *“всечовек”* за Ф. М. Достоевски е *“всеевропеецът”*, а предназначението на руснака е *“всеевропейско и всемирно”*.

Ако в публикуваните си текстове Трубецкой запазва евразийската антиевропейска стилистика, то в личната си кореспонденция руският емигрант не може да избяга от европейското в себе си и споделя своята умора от доктринерството: *“Евразийството за мен е тежък кръст, и при това абсолютно без всякакви компенсации. Разберете, че в дъното на душата си аз го мразя и не мога да не го мразя. То ме прекърши, не ми даде да стана това, което бих могъл и трябваше да стана. Да го захвърля, да изляза от него, да забравя за него – за мен би било най-голямото щастие”*¹⁸.

Евразийската историософия е европейска, част от философията на европейския идеализъм, отричащ прогреса, рационализма и позитивизма. Евразийската култура също е европейска, защото няма евразийска, има руска култура, която е европейска още с приемането на християнството.

Антиевропейската реторика на Трубецкой е по руски свръхемоционална – руският емигрант се чувства предаден от Европа, която не спасява стара Русия, нещо повече, опитва се да я разчлени с интервенцията, което засилва комплекса на победения при руските емигранти, загубили родината си не само физически, но и исторически и за които Русия също задълго остава в мъгла...

¹⁵ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому..., с. 24.

¹⁶ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому..., с. 64, 17.

¹⁷ Письма и заметки Н. С. Трубецкого..., с. V.

¹⁸ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому..., с. 269.

**NIKOLAI TRUBETZKOY ON HERBERT WELLS, THE BOLSHEVIKS
AND THE RUSSIAN ISSUE**

Darina Grigorova

This paper focuses on the reaction of Prince Nikolai S. Trubetzkoj, one of the founding figures of the Eurasian movement, towards the book of the famous English writer Herbert Wells, *Russia in the Shadows*, published in 1920. Although both were principle opponents of Marxism as an ideology, with Trubetzkoj there was a rejection of the West, which was rather typical for the religiously brought up Russian aristocracy.

Nevertheless, Russia remains in shadows for Trubetzkoj's anti-European rhetoric, and for the condescending pragmatism, and for the complexes of country deprived emigrants.

О ГАЛЛОМАНИИ АРЕФЬЕВСКОГО КРУГА

Станислав Савицкий (Санкт Петербург)

Художники Александр Арёфьев, Рихард Васми, Валентин Громов, Владимир Шагин, Шолом Шварц и поэт Роальд Мандельштам, которых впоследствии стали называть “арёфьевцы” по имени лидера круга, предпочитали другое название. “Болтайка” – это бесцельное “болтание” по задворкам центра (например, по Коломне), во время которого можно “поболтать” и увидеть что-нибудь запоминающееся¹. Фланеры послевоенного Ленинграда едва ли могли шеголять, как изысканные дэнди времен Браммела или знаменитый парижанин, прогуливавшийся по парижским пассажам рядом с черепахой в 1840-е гг. Но ничто не мешало ленинградским художникам пересказывать на свой лад литературные и художественные прогулки поздних романтиков и декадентов. “Арёфьевцы” подружились в юношестве, учась в СХШ. Почти всех выгнали за хулиганство, но компания не распалась, а наоборот разрослась. Эти художники последовательно культивировали в послевоенном Ленинграде Париж Второй империи и 1870-х. *Салон Отверженных*, импрессионизм, постимпрессионизм, проклятые поэты, декаденты были для них актуальным искусством. В зеркале парижской богемы времен Бодлера “арёфьевцы” видели текущую историю. Галломания была личным переживанием истории накануне “оттепели” и задавала образцы восприятия и изображения действительности – оптику фланера и историческую аллегорию как жанр наблюдений во время прогулки.

Несколько слов о любви “арёфьевцев” к Парижу 1850-х - 1870-х. Об импрессионизме увлеченно рассказывали их учителя. Валентин Громов вспоминает об изостудии при Дворце пионеров, где он учился вместе с Арёфьевым у Соломона Давыдовича Левина: “На стене в студии в качестве образцов висели Ренуар, Сезанн, Ван Гог, Сислеи”².

Преподаватель СХШ Глеб Иванович Орловский тоже был поклонником французских художников³. В 1945-м за западничество и формализм в рамках борьбы с космополитизмом пострадал Н. И. Пунин – друг “круговца” Георгия Николаевича Траугота, сыновья которого Александр и Валерий входили в арёфьевский круг. Его доклад “Импрессионизм и картина” (1945) и последовательная апология сезаннизма, приведшие к лагерному заключению⁴, не могли не повлиять на молодых художников.

¹ Другое название группы, забытое с конца 1950-х и активно употребляющееся последние годы на фоне капитализации и индустриализации искусства, - Орден Нищенствующих Живописцев. См., напр.: Арёфьевский круг: Александр Арёфьев, Рихард Васми, Валентин Громов, Владимир Шагин, Шолом Шварц. Санкт Петербург, 2002. “Болтайкой” называли и чайник, в котором на вечеринках взбалтывали гремучие алкогольные смеси.

² Арёфьевский круг..., с. 9.

³ Там же, с.11.

⁴ Пунин Н. Мир светел любовью: Дневники. Письма. Москва, 2000, с. 414-432.

После войны из Свердловска возвращаются в Эрмитаж эвакуированные во время блокады картины. Развеска ведется медленно, процесс очень трудоемкий: в спешке многие картины были вырезаны из рам и накручены на валы. В 1948 г. поступает вторая часть французской коллекции расформированного во время борьбы с космополитизмом московского Музея зарубежного искусства. Но импрессионисты и постимпрессионисты появятся в экспозиции третьего этажа выборочно и ближе к “оттепели”. Тогда начнется небывалый ажиотаж. Арефьевцы, конечно, знали французскую живопись второй половины XIX в. гораздо раньше, но в первую очередь по репродукциям. В Ленинграде альбомы и каталоги выставок парижского искусства этого времени можно было посмотреть в той же Эрмитажной библиотеке или попросить у преподавателей, причем в значительной части там были черно-белые изображения. Ленинградские художники видели в этих картинах последнее, наиболее современное искусство. 4-го этажа, где были бы представлены фовисты, кубисты, футуристы, дадаисты, сюрреалисты, конструктивисты и неоклассика, в Эрмитаже нет. Может быть, в силу всех этих обстоятельств “арефьевцы” не считали существенным и целесообразным различать предимпрессионизм и импрессионизм. Мане, Курбе в Ленинграде 1950-х гармонично уживались с Дега, Моне, Сезанном, Писарро и Ренуаром. Комнату в коммуналке на Покровке, где жил Мандельштам, друзья называли “салонотверженных”⁵, что не мешало поэту искать утешения от любовной размолвки в пейзаже эпохи *Салона Независимых*:

В подворотне моей булыжник,
Словно маки в полях Моне⁶.

Это стихотворение уже после смерти Мандельштама было переведено на французский одним из близких друзей группы художником и поэтом Родионом Гудзенко⁷. Какие бы ни искать общие объяснения любви к раннему французскому

⁵ Арефьевский круг..., с. 17.

⁶ Мандельштам, Роальд. Стихотворения. Томск, 1997, с. 87.

⁷ Неопубликованный автограф любезно предоставлен вдовой Р. Гудзенко Галиной Леонидовной Гудзенко (орфография и пунктуация соответствуют оригиналу):

Je me suis réveillé – d’où vient-il ça ?
Mon chagrin à toi est tout disparue
Comme au dessus du règne [?] des rues
Sont passe des nuages roses et glissants.

Mes pensées dégelent, tournent et mis au rôle
Sont bien transparents et sages
Comme l’ombre des balcons ramages
De la lune, qui des fenêtres ouvertes fait contrôle.

Je n’ai besoin de la vie plus belle
Je n’ai besoin du conte plus beau
Car un caillou nu dans ma ruelle
Est comme chez Monnet un champs des pavot.

модернизму (игнорирование авангардизма, скомпрометированного советской культурой, либо разрыв в традиции как последствие войны), в Ленинграде конца 1940-х и начала 1950-х искусство обращалось к ситуации Парижа 1850-х и 1870-х, вычеркивая непосредственно предшествовавшие 80-90 лет. До известной степени этому учили арефьевцев преподаватели СХШ, изостудии *Дворца пионеров*, *Академии художеств*, многие из которых имели отношение к художникам-“крутовцам” и искусству 1910-20 гг.

Стихи играли в узнавании современности далеко не последнюю роль. Р. Гудзенко переводил с французского Бодлера, Верлена, Рембо и Малларме. Между его версией “*La Sensation*” Рембо и стихами Мандельштама можно найти тематические и жанровые пересечения (прогулка-бегство из парадного городского центра, сублимированное переживание природы)⁸. Мандельштам читал в Публичной библиотеке декадентов и проклятых поэтов в оригинале, хотя переводил с испанского (Лорку и Мачадо). В 1959 г. он пишет из больницы находящегося в заключении Арефьеву: “*Полгода прошло в ожесточенной борьбе за Бодлера, Уайльда и де Квинси. Но безрезультатно. Хотя та и другая сторона проявили чудеса настойчивости и изобретательности. Они победили и торжествуют победу. А я лежу во прахе поражения и в гипсе до подмышки*”⁹.

Арефьев, отбывая срок, просил художника Леонарда Титова, входившего в этот круг, разыскать и прислать стихи Бодлера¹⁰. В конце 1970-х, когда встанет вопрос об эмиграции, он выберет именно Париж, где и скончается вскоре после переезда. В этой художественной компании были распространены эксперименты по смешению разных искусств. Художники и поэты, ориентированные на постромантическую традицию жизнотворчества, искали тотального искусства на границах литературы, живописи и театра. Позднее синкретизм берется на вооружение А. Хвостенко, переносившим техники абстрактного экспрессионизма в поэзию. Л. Богданов искал соответствий поп-арта во фрагментарной дневниковой прозе. Московский концептуализм во многом обязан тому, как удачно скульптор и художник Д.

⁸ Неопубликованные машинописные тексты любезно предоставлены вдовой Р. Гудзенко Галиной Леонидовной Гудзенко. Помимо “Ощущения” Рембо, Гудзенко перевел “Явление”, “Альбатроса” и “Разлад” Бодлера, “Осеннюю песню” Верлена, а также “Окна” и “Цветы” Малларме. Автографы не датированы. Скорее всего, переводы выполнены не раньше 1960-х гг.

⁹ Арефьевский круг..., с. 18. См. также свидетельства современников в передаче на радио “Свобода”: <http://www.svoboda.org/programs/OTB/1999/OB1.18.asp>

Борис Рогинский пишет, что Мандельштам знал в разной степени испанский, французский и немецкий: **Рогинский Б.** Роальд Мандельштам (1932-1961). - История ленинградской неподцензурной литературы. 1950-80-е годы: Сборник статей. Санкт Петербург, 2000, с. 39-48. Отца поэта, американского коммуниста, посадили еще до войны, а по ее окончании сослали в Среднюю Азию. Мандельштам действительно вряд ли мог выучить английский в детстве. Можно лишь предположить, что в зрелом возрасте он стал читать по-английски. Например, из произведений де Куинси к 1950-м гг. на русский была переведена только “Исповедь англичанина, употреблявшего опиум” (Санкт Петербург: Тип. Греча, 1834). Неизвестно, насколько доступно было русское издание в Публичке.

¹⁰ Арефьевский круг..., с. 17.

Пригов нашел литературный эквивалент изобразительному концептуализму, став в 1980-е русским писателем Дмитрием Александровичем Приговым.

“Арефьевцы” без ученической робости смешивали не только *Салон Отверженных* с *Салоном Независимых*, но и художников после Коммуны 1871 г. с поэтами 2-й Империи. В их произведениях воспроизводится поэтическое зрение, представленное на картинах импрессионистов и в стихах Бодлера, – оптика, соперничающая с непосредственностью фотографического свидетельства о реальности. Это наблюдение в поисках реальности, которое строится как детализация, выбирающая из полноты видимой картины значимый мало приметный эпизод (“случайно” увиденные сценки у Ренуара, Дега и др.), либо объект наблюдения приравнивается к промелькнувшему в суете городской повседневности мгновению (стихотворение Бодлера “*A une passante*”). В обоих случаях реальное – это само ускользание предмета/впечатления/воспоминания. Реально то, что изображено не видящим себя или потерявшим свою привычную целостность. Реально непосредственное мгновение, не взятое в повествовательные рамки. Между тем, в этом порядке рассуждений, ставших общим местом за последние годы, есть изъян: наблюдатель здесь не наблюдает реальность, а фиксирует ее ускользание, являясь функцией от этой неуловимости и “текучести” действительности, но не пытаясь занять внешнюю позицию по отношению к объекту наблюдения. По существу, этот наблюдатель и отождествляющие себя с ним наблюдают собственную растерянность и рассеянность.

Скольжение по деталям, выбранным из целостности картины, – способ наблюдения фланера. Зрение пассажей знакомо пережившему войну подростком Мандельштаму, совершающему праздничный променад по линиям *Гостиного Двора*:

Пусть смешные этрусские вазы
Чернокнижнику радуют взор.
Унитазы! Прощу: унитазы! –
Голубой, как невеста, фарфор.
Электрический котик! Мутоны!
Легче трели ночных соловьев,
Шелковисты, как руки Мадонны,
И прохладны, как бедра ее!
Абрикосы! – Рожденный из пены,
Как богиня, понятен и прост:
- Абрикос, золотой, как Микены!
- Розоватый, как зад, абрикос!¹¹

Мгновение, выхваченное из городской суеты и вновь поглощенное ею, – общее место в урбанистической лирике. Ускользающая красота (“*la fugitive*

¹¹ *Мандельштам Р.* Стихотворения. Санкт Петербург, 1997, с. 48. В томском издании эта прогулка совершается по Пассажу: *Мандельштам Р.* Стихотворения. Томск, 1997, с. 44-45. В тексте стихотворения есть существенные разночтения.

beauté”, отсюда название фильма Б. Бертолуччи) традиционно иллюстрируется стихотворением Бодлера “*A une passante*” в истолковании Беньямина¹². Мандельштам избежал банального повторения этой поэтической формулы, запечатленной в новелле По “*Человек толпы*” (среди прочих текстов американского романтика переведенной Бодлером), не умножив ряды посетителей кафе, следящих из-за стекла за мельтешением на улице или пускающихся в преследование загадочного незнакомца. Гораздо больше он почерпнул из зарисовок городских будней и жизни городского дна в “*Tableaux parisiens*” и “*Petits poèmes en prose*” - ср., например, его “*Сенную площадь*”, “*Тряпичника*”, “*Продавца масок*” или стихотворение о гастрольях Китайского цирка¹³. “Болтайки” по задворкам центра типа Коломны в традициях модернистского урбанизма не могли пренебречь оптикой посетителя пассажей и азартом охоты на ускользящее от наблюдения мгновение. Но намного более, чем рассеянность фланера или наблюдательность завсегдатая кафе, ленинградского поэта, увлеченного поэзией тонкого и влиятельного художественного критика, занимало зрение прогулки.

Здесь стоит сказать о прогулках на трамвае. Несмотря на привычное сопоставление стихов Р.Мандельштама и Гумилева, ленинградские поездки не похожи на зловещее путешествие в “бездну времен” (“*Заблудившийся трамвай*”). Трамвай послевоенного времени уютен и эротичен:

Здесь шутят удачней и больше,
Спасаясь сюда от дождей,
Все девушки кажутся тоньше,
Задумчивей и нежней¹⁴.

Вечерние поездки на трамвае превращаются в эпизоды из “лунной сказки”: кондукторы “на пороге веселых вагонов” продают билеты желающим уехать подальше от дневных забот¹⁵. Трамвай – не источник опасности, но прибежище для отчаявшихся:

За окном, закованным в железо
Где замок тугой, как самострел,
Бродит страх, безрадостный, как бездна,
Вечный страх разящих мимо стрел¹⁶.

¹² *Benjamin W.* Sur quelques thèmes baudelairiens. – In: *Benjamin W.* Oeuvres. Paris, 2000. Vol. III., p. 329-390.

¹³ *Мандельштам Р.* Стихотворения. Томск, 1997, с. 31, 44-45, 50.

¹⁴ Там же, с. 34. В томском и петербургском изданиях стихотворение называется “Алые трамваи”, тогда как первый изданный в России сборник поэта был озаглавлен по несколько измененному названию этого же текста - “Алый трамвай”: *Мандельштам Р.* Алый трамвай. Санкт Петербург, 1994.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 112. Ср. многочисленные изображения трамвая у арфьевцев и романтические воспоминания Василия Бетаки о звонких трамваях, будораживших тихую жизнь Коломны: www.livejournal.com/tarzanissimo.

В первую очередь “болтайки” рассказывают другую историю взгляда, подсматривающего реальность в ее непосредственности. В равной степени с разошедшимся на цитаты урбанизмом по Беньямину здесь неуместны сопоставления с вуайеризмом как отпечатком бессознательного в интерпретации Р. Краусс, прослеживающей традицию сюрреалистской фотографии от “Происхождения мира” Курбе через “Дано” Дюшана¹⁷. Авангардистская критика изобразительности осталась вне поля зрения “арэфьевцев”, как и психология бессознательного. Они предпочитали позднеромантические “видения”, и даже прогулки Блока, искавшего мистический визионерский опыт на окраинах Петербурга, совпадали с блужданиями арэфьевцев разве что территориально. Писатель Наль Подольский, составитель первого изданного в России сборника Мандельштама “Алый трамвай”, в своем романе, посвященном поэту и носящем то же название, что и его стихотворение, “Замерзшие корабли”, нарисовал нечто наподобие позднесоветской романтицистской фантазмагии. В заброшенном “петербургском” доме живет колдун-гипнотизер, поэт влюбляется в таинственную незнакомку, которая имеет отношение к гипнотизеру, и т. д.¹⁸. В реальности Мандельштам мог сильно отличаться от своего литературного двойника (например, работавшего, как и положено “семидесятнику”, в кочегарке). Тем не менее, то, что его фигура была воспринята активистами “Клуба-81” в духе псевдоромантической фантастической сказки, но без символистской визионерской мистики, подчеркивает специфику позднесоветской ленинградской ситуации.

В прогулках “арэфьевцев” по задворкам исторического центра – подсматриванием за жизнью Коломны или Выборгской стороны, – есть поиск мнемоники в историческом пейзаже, возможно, построенной по примеру стихов из “Цветов зла”. “Новую Голландию” Мандельштама¹⁹ можно пояснить 2 текстами Бодлера – “Соответствиями” и “Лебедем”.

“Соответствия” (“*Correspondances*”) задают синэстетический способ поэтического восприятия и изображения пейзажа:

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

¹⁷ Krauss R. The Optical Uncconscious. The MIT Press, 1996.

¹⁸ Подольский Н. Замерзшие корабли. - Круг: Литературно-художественный сборник. Ленинград, 1985, с. 172-200.

¹⁹ Один из автографов стихотворения посвящен Анри Волохонскому, он познакомился с Мандельштамом не позднее 1961. См.: Мандельштам Р. Собрание стихотворений. Санкт Петербург, 2006, с. 417.

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens²⁰.

Первые три строфы “Новой Голландии” рисуют пейзаж в смешении тех же 3 чувств – обоняния, зрения и слуха, причем память вводится с самого начала:

Запах камней и металла
Острый, как волчьи клыки,
- помнишь?

В изгибе канала
Призрак забытой руки,
- видишь?

Деревья на крыши
Позднее золото льют.
В Новой Голландии
- слышишь?²¹

В отличие от Бодлера Мандельштам не интересуется соотношением “Природы”, гармонии и поэтического. В беседе на прогулке – “болтайке” у Новой Голландии (возможно, вместе с Анри Волохонским) речь идет о значимом для истории Петербурга и петровской России месте. “Новая Голландия” – одно из первых городских портовых сооружений, задуманное Петром в начале XVIII в. и построенное при Елизавете и Екатерине II (Чевакинский, Валлен-Деламот). Впоследствии пришедшее в запустенье, оно стало недоступным островом, окруженным по краям мрачными массивными пакгаузами из красного кирпича. В советское время там размещались склады военно-морского ведомства, вход был исключительно по пропускам. Синэстезия 3 чувств из бодлеровских “*Соответствий*” – способ восприятия исторического пейзажа на прогулке в золотую осень. Намек на травму русской истории сделан, перед нами, казалось бы, разновидность исторической элегии. Возможно, маршрут прогулки у Новой Голландии был подсказан мирискусниками, любителями и знатоками Коломны (где жил Мандельштам и некоторые из арэфьевцев). Один из их наиболее известных непарадных видов города – шербатая неоклассицистская арка Валлен-Деламота в исполнении Остроумовой-Лебедевой. Впрочем, именно она в стихотворении не упоминается.

Далее поэтический променад Мандельштам преобразует пейзажную картинку в фантазм: “*карлики листья куют*”. Но и здесь напрашивающаяся ассоциация с русской культурой начала XX в. мало что объясняет в тексте. Карлики-гомункулусы из второго тома А. Блока, жившего, как и Мандельштам, неподалеку от Новой Голландии и описавшего свои прогулки по окрестностям в

²⁰ Baudelaire C. Les Fleurs du mal. Paris, 1961, p. 13.

²¹ Мандельштам Р. Стихотворения. Томск, 1997, с. 17.

цикле «Город», были не образами исторических обобщений. Блок и А. Белый описывали их как кошмарные видения и считали визионерскими откровениями²². Мандельштам не интересовался мистицизмом и эти, скорее всего, известные ему тексты мог воспринимать в связи с увлечением Бодлером (чья урбанистическая поэзия была одним из источников вдохновения Блока). «Новая Голландия» была построена как историческая аллегория из другого стиха парижского поэта.

“Лебедь” – поэтическая прогулка по самому центру Парижа, выносящая приговор власти 2-й Империи и погруженная в мифологию. Поэт наблюдает строительство новой Карузели на месте прежнего зверинца. Как и вся перестройка Лувра, приобретшего современный вид именно при Наполеоне III, это картина торжества циничного государства над революцией 1848 г. и Второй Республикой:

...je traversais le nouveau Carrousel.
Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas ! que le coeur d'un mortel);

Je ne vois qu'en esprit, tout ce camp de baraques,
Ces tas de chapiteaux ébauchés et de fûts,
Les herbes, les gros blocs verdis par l'eau des flaques,
Et, brillant aux carreaux, le bric-à-brac confus.

La s'étalait jadis une ménagerie...²³.

Стихотворение посвящено одному из главных литературных оппонентов власти – вынужденному эмигрировать в Англию Гюго. Перестраивающийся Париж напоминает поэту 3 аллегорических картины: историю Андромахи из Троянского мифа, увиденного как-то в зверинце лебеда, а также “галерею” изгнанников и отщепенцев.

Лебедь, сбежавший из клетки и барахтающийся в пыли у обезвоженного источника, – аллегория судьбы поэта в современности, с одной стороны критикующая знаменитый образ поэтического творчества у Горация (“Оды” II, 20), и в то же время, возможно, имелась в виду скульптура замерзающего во льду лебеда в одном из фонтанов Тюильри, которая впоследствии будет описана в стихах Готье и Малларме. Здесь же упоминается герой “Метаморфоз” Овидия (кн. 1):

...je vis, un matin, à l'heure où sous les cieux
Froids et clairs le travail s'éveille, où la voirie
Pousse un sombre ouragan dans l'air silencieux,

²² См., например, стихотворения А. Блока «Обман», «В кабаках, в переулках, в извивах», «Я миновал закат багряный»: **Блок А.** Полное собрание сочинений. Москва, 1997, Т. 2., с. 95-96, 102, 108-109, 732.

²³ **Baudelaire C.** Les Fleurs du mal., p. 95-96.

Un cygne qui s'était évadé de sa cage,
Et, de ses pieds palmés frottant le pavé sec,
Sur le sol raboteux traînait son blanc plumage.
Près d'un ruisseau sans eau la bête ouvrant le bec

Baignait nerveusement ses ailes dans la poudre,
Et disait, le coeur plein de son beau lac natal :
" Eau, quand donc pleuvras-tu ? quand tonneras-tu, foudre ? "
Je vois ce malheureux, mythe étrange et fatal,

Vers le ciel quelquefois, comme l'homme d'Ovide,
Vers le ciel ironique et cruellement bleu,
Sur son cou convulsif tendant sa tête avide,
Comme s'il adressait des reproches à Dieu !

Второе, что вспоминает поэт при виде перестраивающегося Парижа, - окраины, изгнанников, терпящих лишения и маргиналов разных мастей (в том числе "плавающих и путешествующих" из Исаака Сирианина, о которых будет петь девочка в хоре в стихе Блока) – среду социального самоопределения.

Je pense à mon grand cygne, avec ses gestes fous,
Comme les exilés, ridicule et sublime,
Et rongé d'un désir sans trêve ! (...)

... Je pense aux matelots oubliés dans une île,
Aux captifs, aux vaincus !

Третья аллегория, с которой начинается стихотворение, - история Андромахи из Троянского мифа (Вергилий "Энеида", ч. 3), разъясняющая политический подтекст стиха:

...et puis à vous,

Andromaque, des bras d'un grand époux tombée,
Vil bétail, sous la main du superbe Pyrrhus,
Après d'un tombeau vide en extase courbée;
Veuve d'Hector, hélas! et femme d'Hélénus !

Париж 1848-го пал, как Троя. Проигравшие подобны вдове защитника города, ставшей поочередно женой 2 победителей (у Расина только женой Пирра). Сена подобна Симонте – реке в Троаде, именем которой плененная Андромаха называла реку в стране врагов.

Мандельштам видит в городском пейзаже историю, но не обсуждает социальную роль поэта. Аллегорическое воспоминание, возникающее у него на прогулке, тем не менее, сопоставимо с бодлеровским. Память заявлена среди синэстетических соответствий в первой же строфе. Именно на памяти строится

подобное поэтическое пространство в интерпретации Жана Старобински, разбирающего фигуры меланхолии в “*Лебедь*” и других стихах Бодлера²⁴. Золотая осень у Новой Голландии неожиданно ассоциируется с историей свободных городов Ганзейского союза, в который теоретически мог бы войти петровский проект новой балтийской столицы – “*Новая Голландия*”, названная первоначально на голландский манер Санкт-Петербурх:

Карлики листья куют...
Карлы куют.
До рассвета
В сети осенних тенет
Мы находили букеты
Темных ганзейских монет.

Карлики придают этой картине галлюцинаторный эффект. Арефьевцы употребляли возбуждающие воображение наркотики и алкоголь – выше уже говорилось о чайнике-“болтайке”. Интерес Мандельштама к “*Искусственному раю*” Бодлера или “*Исповеди англичанина, употреблявшего опиум*” де Куинси был сопряжен с лечением от костного туберкулеза – регулярными дозами морфия (помогал и неразведенный спирт). Фантазм в тексте “*Новой Голландии*” обыгрывается в стиле экспрессионистского пейзажа, причем золотая осень также связывается с галлюцинаторикой в стихотворении “*Пассакалья*”: “*желтые листья галлюцинаций*”²⁵. Возможно, карлики в стихотворении Мандельштама – мотив из поэзии Александра Блока, в стихотворениях которого описываются похожие мифологические существа, возможно навеянные образами вагнеровской тетралогии «*Кольцо Нибелунгов*». Помимо галлюцинаторики как стилизации осеннего пейзажа, фантазм работал на историческое воображение. Похожее преобразование ночного Ленинграда в места, известные из европейской истории, находим в стихотворении, повторно иронизирующем над “западностью” Ленинграда (20.04.1956):

Утром ущелье – Свечной переулок,
Ночью – Дарьял, Ронсеваль.
[...]
Битой жене маскарадные гранды
Снятся.
Изящно хотят.

Гуси на Ладогу прут с Гельгоlanda.
Серые гуси летят²⁶.

²⁴ *Starobinski J.* La mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire. Paris, 1989. *Brombert V.* Le Cygne de Baudelaire : douleur, souvenir, travail. – In: Etudes Baudelairiennes, III, Neuchâtel, La Vaconnière, 1973, p. 254-261.

²⁵ *Мандельштам Р.* Стихотворения. Томск, 1997, с. 20.

²⁶ Там же, с. 48.

Что касается петровского проекта построить западную русскую империю, “Новую Голландию” на болотах у Балтики, само название стиха подчеркивает авторскую насмешку. Прогулка Мандельштама происходит именно у ленинградской новой голландии – у закрытых складов. Так же, как воспоминания в “*Лебедь*” свидетельствуют о современности, отталкиваясь от городского ландшафта, стих Мандельштама – элегическое сожаление о судьбе петровского проекта вестернизации в послевоенном Ленинграде. Это исторические аллегории умершего города: ни старого Парижа, ни петровского Петербурга нет. Оставшиеся напоминания о них – в лучшем случае постройки, свидетельствующие об исторической утрате. Только ночью человек с “богатым воображением” может принять палую листву за монеты, имевшие хождение в Ганзейском союзе. Бодлер говорит о современности на языке мифологии и личных воспоминаний, а Мандельштам – обращаясь к истории.

В эссе “*Художник современной жизни*” Бодлер настаивал на том, что рисовать необходимо по памяти – задним числом воспроизводя увиденное²⁷. В “*Творчестве и жизни Эжена Делакруа*” память художника уже не просто ремесленный навык, но мнемотехника, определяющая работу исторической аллегории²⁸. Образ картины или стиха, по Бодлеру, должен быть предельно лаконичен и мгновенно действовать на зрителя, провоцируя ассоциации исторической, мифологической и автобиографической памяти. Таковы знаменитые “*Свобода*” или “*Сарданапал*” Делакруа, таков “*Лебедь*” Бодлера²⁹.

Скорость и действенность поэтического променада Мандельштама так же, как у Делакруа в интерпретации Бодлера и в “*Лебедь*”, зависят не от темпа ходьбы или быстроты смены видов, но от динамики переживаний – ассоциаций памяти и синэстетических ощущений. Как и короткая прогулка от Сены к улочке рядом с Лувром, повлекшая за собой работу исторического воображения, Мандельштам самое большее проходит вдоль Новой Голландии по Мойке, которую он принимает за Адмиралтейский или Крюков канал (“в изгибе канала”, но оба канала в действительности прямые). Возможно, он наблюдает, как крыши пакгаузов покрываются листвой (“деревья на крыши позднее золото льют”), с угла Адмиралтейского и Мойки либо Крюкова и Мойки. Кстати говоря, золотая листва – тоже плод бодлерианского воображения “задним числом” (вокруг Новой Голландии растут тополя, их листья желтеют, но золотыми их назвать можно с долей условности).

Между тем, у “*Новой Голландии*” есть другая концовка (видимо, поэта смущала аллитерационная тавтология “сети осенних тенет”), в которой исторический экскурс заменен мифологическим сюжетом, что опять-таки

²⁷ *Baudelaire C. Oeuvres complètes...*, p. 1152-1192.

²⁸ *Ibid.*, p. 1114-1141.

²⁹ Из письма Бодлера Гюго (7.12.1859) по поводу “*Лебедя*”: “*Ce qui était important pour moi, c'était de dire vite tout ce qu'un accident, une image, peut contenir de suggestions, et comment la vue d'un animal souffrant pousse l'esprit vers tous les êtres que nous aimons, qui sont absents et qui souffrent...*” (*Baudelaire C. Correspondances. Dans 2 Vol. Paris, 1973. Vol.1., p. 622-623*).

говорит о сходстве с “Лебедем”. В этой версии после появления карликов, выковывающих золотую листву, все предстает иначе:

И, листопад принимая
В чаши своих площадей,
Город лежит, как Даная,
В золотоносном дожде.

Миф об оплодотворяющем золотом дожде Зевса гораздо оптимистичнее (ровно наоборот) рисует золотую осень в Ленинграде, восстанавливаемом после блокады. Скорее всего, Мандельштам вдохновился эрмитажной картиной Тициана (на картине Рембрандта дождя нет). Причем тот же мифологический сюжет связан с золотой осенью в другом стихотворении, где есть метафора “листья – монеты”:

Осень. Босая осень
В шкуре немейских львиц,
В перьях их медных сосен
(Стрелы Стимфальских птиц).
Ветер монеты сеет...
Осень. Даная. Миф.
Гривы садов лысеют.
Ржет полуночный лифт³⁰.

В этом случае мифологические ассоциации внесли путаницу. Неузвямая шкура немейских львиц по классической версии мифа – шкура льва, сосны подобны оперенным стрелам, которыми Геракл убил Стимфальских птиц, однако осень кажется слишком суровой и воинственной на фоне оптимистичной истории зачатия Персея. Путаницу снимает столкновение мифа с советской повседневностью в финале стихотворения (такой же конфликт – в концовке процитированного выше стиха о Свечном переулке).

Обе версии “*Новой Голландии*” полноправны, так как Мандельштам, не печатавшийся в официальной периодике, не опубликовал этот текст в окончательной редакции и не сообщил авторскую волю иным путем. Второй оптимистичный вариант отменяет бодлерианский элегизм, но синэстетический исторический пейзаж с той же динамичностью, которую Бодлер искал в поэтическом переживании, вдохновившись живописью Делакруа, связывается теперь уже с мифологической аллегорией. Это стихотворение-прогулка не предполагает однозначности, противоречащие друг другу концовки уничтожают возможность высказывания. Но все же очевидно, что ускользание реальности в мифологию предвещает светлое будущее, тогда как подсматривание за историей в современности приводит Мандельштама к фантазму и иронии.

³⁰ Мандельштам Р. Стихотворения. Санкт Петербург, 1997, с. 124.

ON THE GALLOPHILE OF THE ARETIEV'S CIRCLE

Stanislav Savitski

In this article, the Saint Petersburg theoretician of the postmodernism Stanislav Stavitski focuses on the Leningrad Cultural Circle, which gravitated around the artist Al. Aretiev. That circle has cultivated and reproduced Paris in postwar Leningrad during the 70s of the 19th century: *Exhibition of Rejects*, impressionism and postimpressionism, the damned poets. The pronounced gallophile of the artists from the Aretiev's circle is the outcome of the personal experience of history on the eve of the *Krushchev Thaw*. Their favorite genres are the historical allegory and various forms of poetry, bred by the slow walk through the *City*.

VI
ОТ СТАРА КЪМ НОВА
ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА

ЕЛ ГРЕКО КАТО ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКИ ПРОБЛЕМ

Спартак Паскалевски (София и Хайделберг)

Откриването на Ел Греко в края на XIX в. по чудотворен начин изважда от забрава един забележителен творец, който тръгва от Крит, работи в Италия и завършва земния си път в Испания. Роден в Кандия (Candia), днес Ираклион на о. Крит, получил образование и подготовка в местната иконописна школа, Доменикус Теотокопулос (Δομήνικος Θεοτοκόπουλος), популярен повече с името Ел Греко, изминава интересна и дълга творческа еволюция. Във Венеция критският художник навлиза в духа на италианската култура, работи в Рим и изпитва влиянието на маниеризма. В Испания забележителното му творчество достига своята зрялост.

Преоткрит след двустолетно мълчание, творчеството му се вписва в динамиката на естетическите и художествените търсения и проблемни аспекти в практиката на художниците на Модернизма, Експресионизма и художествения Авангард. Освен съвременника на Ел Греко, Francisco Pacheco (1564-1654), към първите изследователи на неговото творчество трябва да бъдат отнесени Antonio Palomino, Antonio Ponz и William Stirling-Maxwell с публикуваната от него първа книга през 40-те години на XIX в., в която е поместена живописна творба на Ел Греко. В полето на изкуствознанието свой принос внасят изследователи като Michail Chatzidakis, Nicos Hadjinicolaou, Nikolaos M. Panagiotakes, Harold E. Wethey, Ronnie Baer, Sarah Schroth, David Davies, John Huxtable Elliott, José Álvarez Lopera, Thames and Hudson, Wilfried Seipel и др. Пионерът в областта на испанското изкуствознание, Carl Justi, и особено критикът на изкуството Julius Meier-Graefe от началото на XX в. са инициатори за формиране на критичен поглед върху творчеството на Ел Греко. Подходът им се споделя от August Liebmann Mayer. В дискусията за диференциране на оригиналните творби на художника от копията, изработени в неговото ателие, участват Manuel Bartolomé Cossío, José Camón Aznar и Harold E. Wethey, който прилага по-строги критерии и стига до установяване на 285 сигурни творби. За повратен момент се счита откриването на иконата „Успение на св. Богородица”, подписана с пълното гръцко име на Ел Греко. Спорни са някои аспекти, свързани с преносимия „Олтар от Модена”, на които обръща внимание Jonathan Brown.

Интересът към Ел Греко в сравнителен и интердисциплинарен аспект се разгръща постепенно и настойчиво¹. В началото на XX в. започва истинското разкриване на стойностите в неговото изкуство. Първоначалните каталози на творбите му, издадени през 1850-те години от Галерия Прадо в Мадрид, съдържат редица фактически грешки и не са прецизни. Но оценката

¹ За изследователите на изкуството възкръсването му от забравата напомня за гениалното творческо дело на Йохан Себастиан Бах, открито за ценителите на музиката след 200 г. забвение, благодарение усилията на Феликс Менделсон Бартолди.

за неговото дело е безспорна. Той е сред гениалните представители от Златния век на испанската живопис. Мястото му в историята и развитието на живописата в Испания се обсъжда и оценява в контекста на творчеството на Франциско де Зурбаран (1598-1664), Джузепе де Рибера (1590-1652) и особено на Диего Веласкец (1599-1660). Още с първите анализи се очертават основните проблеми, които през отделни периоди насочват вниманието на изследователите към различни страни на неговото дело. Някои от тях биват до голяма степен изяснени, други продължават да са актуални в сферата на историята на изкуството и на художествения анализ. Можем да ги обособим в три проблемни групи:

1. Биографични, свързани с неговия житейски и творчески път.
2. Психологически. Поставят се въпроси, свързани с рецепцията и разбирането за мистичното и особената конструкция на неговата изобразителна живописна система.
3. Интерпретационно-стилови, посветени на творческото му формиране и въздействието на фактори от различен контекст върху него. Става въпрос за наблюдения върху процесите, свързани с преминаване от византийска и ранната поствизантийска стилистика към стиловите проблеми на венецианския художествен кръг.

Значение за творческата му еволюция има римският период сред интелектуалния елит на кардинал Фарнезе и специфичната атмосфера на Римската художествена школа. През този период Ел Греко създава множество творби в различен формат, които в голямата си част не са подписани. Пред изследователите от средата на ХХ в. стои трудната и дискусийна задача за идентифицирането им и за системното им каталогизиране.

Работата му в Мадрид, по време на изграждането на комплекса Ескориал, поръчката и създаването на две първи творби в Испания по покана на близкото обкръжение на Филип II, както и оценката на творческите му възможности остават до голяма степен все още неизяснени. Установяването му в Толедо по покана на видния църковен авторитет Луис де Кастиля (Luis de Castilla) и първите значими творчески реализации там го утвърждават в древния, неофициален духовен център на Испания. Признанието сред интелектуалния елит на Толедо от теолози, мистици и хуманисти открива път за осъществяване на идеите и инвенциите му в живописата.

Сред близките най-верни негови ценители е поетът Хосе Паравичино. В посветен на художника сонет той отбелязва, че Крит му е дал живот, но Толедо - палитрата и четките. Тази поетична метафора има свой научен аналог в дискусиата, свързана с неговата етническа и творческа идентичност - предмет на обсъждане предимно в гръцкото изкуствознание и гръцката култура. Отделни изследователи се вълнуват от въпроса, доколко Ел Греко е испанец, грък, византиец и т.н.

В края на ХХ в. изкуствознанието се занимава с проблеми на рецепцията и еволюцията на неговата образна система. Особено актуални са въпросите,

отнасящи се до интерпретацията на творбите му и нейните контекстуални измерения. Интересът към завещанието на художника и документирания корпус от книги в неговата библиотека, превръщат отделни заглавия от богатата сбирка на художника в предмет на анализ. Вниманието е насочено към изследване на текстовете и бележките по книгите, собственооръчно оставени от художника, които очертават многостранността на духовните му интереси. Разкриват се в дълбочина интелектуалните подтици, репертоарът от мотиви, иконографските формули и естетическите влияния, които формират неговия специфичен ментален и художествен свят. Ето защо става възможно диференцирането на различни фактори в интелектуалното и творческото израстване на Ел Греко, опредило неговото място в историята на изкуството.

Интересът и пристрастията на Ел Греко към естетиката и философията, наред с творческите прозрения на художника, са неделими компоненти от специфичния изследователски проблем, свързан с неговото дело. То включва следните четири фази:

1. Критски период, въпроси за произхода, образованието и първите стъпки на твореца в изкуството.

2. Италиански период във Венеция и Рим, опознаване и овладяване на ренесансовия художествен опит.

3. Испански период. Първи поръчки в Мадрид и Толедо, разкриване пълнотата на творческия му потенциал и утвърждаване на неговата роля и място в развитието на испанската художествена школа.

4. Интердисциплинарни проблеми. За разкриване на уникалния художествен свят на Ел Греко вниманието се насочва към формиращите го контекстуални и интегративни културни полета на византийското, ренесансовото и маниеристичното изкуство. Проследява се обвързаността им с процеса на преход, развитие и формиране от ренесансова към барокова стилистика при взаимодействието на различен тип художествени култури. Налага се разбиране за света на художника като уникално съсредоточие, като своеобразен мост и творчески топос в историята на изкуството. Ел Греко е феномен, наследил многопластова културна памет в изкуството и поривите към духовност, съхранени във взаимоотношенията между Изтока и Запада, между византийския и венецианския художествен опит. Този факт изисква последователно аналитично осветляване на проблеми, специфични за Крит, Италия и Испания като културни пространства и основни фази в развитието на художника. По неповторим начин те съдържат и отразяват движението и динамиката на неговото развитие, без да са изолирани в диалогичното взаимодействие и разбиране за смисъла на неговото изкуство.

Ранното формиране на иконописеца Доменикос Теотокопулос е свързано с **о. Крит**. Малко са известните и сигурни източници за твореца от този ранен етап. Откриването им е проблемно и е резултат от възможен достъп до архиви, останали за дълго време неизследвани. Благодарение на амбицията на редица учени от гръцка страна, както и на италиански

изследователи, са проучени архивите на Венеция и Кандия и са изяснени аспекти от културата и традициите на Крит и връзките му с Венеция.

Особен интерес за изследователите е разкриването на феномена Крит в прехода между византийската и венецианската култура. Динамичният облик на венецианския Крит съчетава културното многообразие на православие и католицизма, както и водещата роля на униатската традиция. В тази особена културна рамка е интересно да се проследи навлизането и утвърждаването на италианския Ренесанс, чийто идеи проникват тук и се развиват постепенно. С различна динамика върху тях се наслаждат по-късно отделни аспекти и търсения от естетиката и инвенциите на маниеризма. Утвърждаването на венецианското господство обаче не измества и не изключва традиционната роля на гръцката и византийска култура на о. Крит. Не бива да се забравя и фактът, че по време на Ренесанса е налице жив интерес към наследството и художествената практика на античната гръцка култура. Институционално ориентиран към Венеция, Крит изглежда изолиран от съдбата на Гърция. Духовните и културните контакти са по-активни с егейските острови, останали извън османското владичество, въпреки че се поддържат спорадични връзки и с континентална Гърция. Този проблем остава извън вниманието ни в настоящата публикация, тъй като би следвало да се разглежда в контекста на поствизантизма.

С постепенното превръщане и утвърждаване на венецианския характер на о. Крит след 1211 г., когато се установява управлението на Венецианската република, се обособява едно собствено културно пространство, продукт на взаимодействието на наследени и актуални традиции. В новата симбиоза културното влияние на Византия остава силно. Венецианцианската и латинската култура се напластява по един особен и специфичен за острова начин. Крит се превръща в място на уникално проникване и съжителстване на различни култури, в пристанище и спирка по пътя на поклонническите маршрути между Запада и Изтока.

В ранната фаза на османската експанзия, културата на Византия остава жизнено съхранена на о. Крит. В периода на драматичния преход отделни топоси със сакрално значение в континентална Гърция успяват да съхранят своите функции до степен да бъдат извън асимилационния обсег на последвалото владичество. Под различни форми търговският и културният обмен съществуват с ограничена (поради обстоятелствата) динамика. С оцеляването и последвалото бавно възстановяване и развитие става възможно полагането на нови традиции в иконописта, в развитието на които Крит има доминираща роля.

От XIII до XVI в. Крит е част от Венеция и функционира като своеобразна нейна периферия. Тъкмо поради постоянните връзки с Венеция, независимо от периферния си характер, и при наличието на мигрирала значителна гръцка диаспора, в Крит протичат културни и художествени процеси, които са аналогични и близки до тези на метрополията. Носителите на тези процеси работят както във Венеция, така и в Крит. Към тях се отнасят

известните критски зографи Михаил Дамаскинос, Георгиос Клонцас и редица други иконописци, които получават и изпълняват значими поръчки както на острова, така и в един от художествените центрове на Италия, каквато авторитетна роля изпълнява Венеция. Нека да отбележим, че това взаимодействие води началото си още от времето на Византия. Водеща роля играят както културните и художествените контакти, така и популярната и търсена продукция на художествения пазар, ангажиращ труда на много иконописци, намерили приют във Венеция и известни като „мадониери”.

Връзките между Византийската империя и Венеция са активни и открити. С оглед на търговските и хегемонистки претенции в Средновековието, както и по-късно, Венецианската република е активен фактор в контролирането на търговските пътища. Тя владее не само Адриатика, Егея, Беломорието и Мраморно море, италианските търговци кръстосват Балканите и достигат дори северните райони на Черно море. Благодарение на силното им икономическо и търговско присъствие в Константинопол, те се превръщат в значима част от византийската градска култура. В имперския град Константинопол венецианските търговци са представени от своя общност със собствено лобистско поведение - в периода на кризата и дълго преди падането на Византия. Венеция намира и отстоява своето място в заплетения възел от интереси в средиземноморския район. Тя има претенции и активна роля в сложния диалог от културен, управленчески и икономически характер на фона на постепенно настъпващата в този регион на Средиземноморието османска експанзия с имперски амбиции.

Многолетните опити на Константинопол да се опре на християнския Запад го поставя в сложна амалгама от преплитане на интереси. Историческата обвързаност на Византия и Венеция, особено по отношение на взаимния им културен и художествен диалог, определя особената многопластовост, която стимулира и характеризира венецианската култура и обяснява значителната роля на Венецианската художествена школа в развитието на италианския Ренесанс.

В конкретната историческа ситуация на XV в. консолидацията и мисията на християнските държави в подкрепа на опитите на Константинопол да се справи с надвисналата обща опасност е неизбежна. Усилията на византийските водещи кръгове и свързаните с тях аристокрация и интелектуален елит се обединяват в осъществяването на единни контакти. Връх на тези контакти е Флорентинско-Ферарският събор. Общата спасителна мисия обединява личности, които ще бъдат част от ренесансовата култура, обърната не само към античната гръцка литература и философия, но и активно разпространяваща античната класическа и византийска философия и естетика в развитието на ренесансова Италия. Времето изисква и формира личности като Висарион Никейски, Георги Гемист Плитон, които се инкорпорират и вплитат интелектуално и творчески в проблематиката на ренесансовата култура. Активното им присъствие в диалогичното поле на един тревожен, но значим исторически период, характеризира духовните и

ментални сплитания в културната тъкан на епохата като качествено нова продуктивна симбиоза.

Крит представя елемент от този процес, което намира израз в плуралистичната теологична култура и умереност в отношенията между православната и латинската църква. Всички изследователи на периода на венециански Крит отбелязват липсата на ексцесии, на експанзия на нетърпимост и прояви на разрушителна агресивност към православната Църква. Свидетелствата от това време показват взаимодействие и мирно съжителство на двете традиционни Църкви. Във взаимния им диалог тържествува идеята за единение, заложена на Ферарския събор.

За духовната атмосфера на Крит е важно да се отбележи, че изследователите, включително и гръцките Н. Хаджиниколау и Н. Панайотакис (Nicos Hadjinicolaou, Nikolaos M. Panagiotakes), изучавайки проблема за идентичността на Ел Греко, с голяма вероятност ще допуснат, че в теологичен смисъл художникът израства в униатска среда.

Връзката на критската култура с венецианската се изразява във формирането на институции, характерни за италианската ренесансова култура. Създадените на острова академии (по италиански образец) като общества и братства пренасят на местна почва ренесансовата традиция. В Крит се адаптира и развива практиката на известните венециански академии като Скуола Сан Роко (Scuola Grande di San Rocco) и една от шесте големи венециански школи. Италианският ренесансов дух присъства в сдружения, обединяващи интелектуални и артистични кръгове от художници, литератори и поети. Влияние оказват и други сдружения и братства с различен професионален характер. В стимулиращата атмосфера на Крит повишаващото се ниво на образованието постига универсалност на диалогична основа и включва както древноелинската и класическата гръцка култура, така и латинската и особено италианската. Интересът към образоваността се изразява в наличието на множество школи към различни манастири и църкви, както православни, така и латински.

В Крит особено активна е латинската архиепископия, свързана с дейността на Венецианската църква. Обичайна практика е католическият архиепископ на Кандия да ангажира критски иконописци за декоративната украса и иконите в храмовете. Училищата към православната и католическата църква привличат заинтересувани лица и дейността им за критската култура е значима. По цялата територия на острова подобни училища се разкриват към православните манастири и църкви и обикновено към тях се създават и иконописни школи. Крит е важен пункт в диалогичните и сакрални коридори, в мрежата от морски пътища на Средиземноморието, свързващи Близкия Изток, Крит и Родос. Той е част и важен пункт от пътя, свързващ Изтока с Венеция.

Благодарение на Панайотакис, който изследва запазените във Венеция архиви и архивите на Кандия (столицата на венециански Крит), става възможно да бъде изяснена значителна по обем литература, свързана с различни аспекти от живота на града. Така Панайотакис поставя въпрос,

който по нататък ще бъде ситуиран и от други изследователи и акцентиран от страстния призив на Н. Казандзакис за действителното, според него, име на художника Теотокопулос. Казандзакис настоява вместо латинизираното Доменикус (вероятно назован така по-късно, аналогично на други, популярни в Крит имена, като напр. Франциск), художникът да бъде наричан с кръщелното си име Кириакос. Панайотакис в своето изследване с множество примери от нотариални актове и архиви обръща внимание, че името през този период не е индентификационен признак за религиозна принадлежност. Панайотакис подчертава тази особеност и като следствие от множество бракове и роднински връзки между православни и католици в социалния живот на Крит. Неговото изследване показва, че много латински свещеници имат гръцки имена и обратно, православни свещеници имат латински имена.

Неизяснени за изследователите остават редица въпроси, свързани със семейството на Ел Греко. Усилията на Н. Панайотакис и други изследователи са ограничени от твърде малкото материали и източници за пълната реконструкция на произхода на бащата и майката. Все пак отделни извори дават основание на учените да твърдят, че Ел Греко има с десетина години по-голям брат Манусио, името на когото реконструират въз основа името на сина на Ел Греко, който се ражда в Толедо и се нарича Хорхе Манусио. Интерпретацията на Панайотакис, приета с консенсус, е, че Ел Греко е следвал традицията, внукът да се кръщава на името на дядото, поради което се счита, че бащата на Ел Греко са казва Георгиос Теотокопулос. Така след испанизираното Хорхе, в името на сина на художника следва като второ името на брат му Манусио. Това не е случайно и показва особената роля на брат му, който вероятно поради ранната смърт на бащата става настойник на Ел Греко. За съжаление нищо не е известно за майката на художника. Н. Хаджиниколау допуска възможността, тя да е италианка.

Критската иконописна школа се развива благодарение на голямото и постоянно търсене на иконна продукция, тъй като всяко семейство и домакинство има домашен олтар и сбирка от икони. Голяма част от критските художници задоволяват потребностите на местния пазар, но и изнасят продукцията си или работят известно време във Венеция (като мадонieri).

Освен венецианско влияние, Критската иконописна школа, развиваща собствена традиция, поддържа контакти с Атон. Редица изследвания от последните години дават основание да се твърди, че стимулиращите поствизантийски импулси в Атон идват първоначално от Крит. Зографите от Критската иконописна школа Теофан Критски, Г. Клонзас и иконописците от следващото поколение Емануил Цанес и Теодор Пулакис работят не само в Крит, но и в манастирите на Атон, като изпълняват отговорни иконописни поръчки в периода на поствизантинизма.

Не само иконописната продукция в търговския и селищен център Крит е част от ежедневието и сакрален живот на човека. В битността му на ренесансов и образован индивид, личността с творческа нагласа се ползва от културните и институционални придобивки и търси предизвикателства и

нови възможности в различни сфери на изкуството. За художниците близостта и конвергенцията с венецианския художествен пазар открива възможности за възприемане на нови идеи и инвенции и адаптирането им към практиката на Критската иконописна школа.

Значение има и вносът на художествени произведения. Редица изследователи обръщат внимание, че творби на Тинторето и други венециански художници красят интериора на заможни домове. Освен това в Крит се разпространяват най-често графични версии (гравюри и офорти) на известни творби. В метоха на Синайския манастир в Кандия се предлагат щампи, които изобразяват Синайския манастир и популяризират теми и иконографски мотиви. Тези факти са повод за размишление и интерпретации, отнасящи се за ранните творби на Ел Греко и неговия преносим „Олтар от Модена“. Така симбиозата на иконописен опит от Византия и Ренесанса генерира нови възможности и води до разширяване на традиционната византийска образна система в творчеството на Георгиос Клонцас, Михаил Дамаскинос и др.

Венеция е първото културно пространство, в което Ел Греко навлиза реално в динамичната атмосфера на късния Ренесанс. Тръгвайки за Венеция, Ел Греко е млад, но вече оформен и утвърден художник. Запазен документ от 1563 г. свидетелства за неговия висок статус и авторитет сред задругата на критските иконописци. Преди заминаването му за Венеция, архонтът на града дава на 26.12.1566 на „*maestro Domenego Theotocopulo depentor*“ разрешение да продаде една картина със златно дъно. Комисия, в която участва и Георгиос Клонцас, оценява иконното изображение на художника и определя високата цена от 70 дуката. Според изследователите, тази цена е сравнима с творби на венециански художници, сред които Тинторето, предложени на художествения пазар в Крит. Според рисунка на гръцкия картограф Георгио Сидерис (Giorgio Sideris, назован *Salapoda*) става ясно, че от лятото на 1567 г. Ел Греко се намира във Венеция. Неизяснени са мотивите, които налагат отиването му във Венеция. Вероятно той е воден както от желанието да разшири своя културен и художествен хоризонт, така и от естественото творческо предизвикателство за съизмерване с големите в изкуството.

По това време гръцката общност в града започва строеж на църквата „Сан Джорджо ли гречи“. За декоративната украса на храмовото пространство са поканени критските художници Г. Клонцас и М. Дамаскинос. Името на Ел Греко, за разлика от брат му Манусио, който е вписан през 1571 г. за член на Гръцкото братство във Венеция, не фигурира в архива на гръцката общност. Защо и дали Ел Греко страни от гръцката общност, най-голямата диаспора в града, известна със своето влияние и участие в културата и търговията на града, е въпрос, който занимава италианския изследовател Lionello Puppi.

Според Н. Панайотакис не всички съдружници са били вписани в списъците на гръцката общност, поради което не трябва да се прави извод, че Ел Греко е споделял друга конфесия или е имал друга верска насоченост.

Съществувало е правилото за ограничения брой членове и за *numerus clausus*, т.е. вписването на нов член ставало само при наличие на свободно или освободено за него място. През трите години на престоя си във Венеция Ел Греко не проявява интерес към членство в организирана общност.

Интересът на Ел Греко към Тициан, Тинторето и Басано се проявява недвусмислено от технологичния и стилев анализ на творбите му. Част от ранните му платна и маниерът на по-късните му зрели интерпретации показват, че художникът познава в детайли технологията и техниката от ателиетата на Тициан и особено на Тинторето. Но няма еднозначно свидетелство за контакти с Тициан и синовете му, които работят в ателието на баща си по това време. Единственото свидетелство, предмет на различни коментари, е писмото на художника Джулио Кловио, с което той го препоръчва за художник на Villa Farnese при кардинал Алесандро Фарнезе, отбелязвайки, че Ел Греко е учил при Тициан. Липсата на други данни от този период е странна, ако се има предвид бляскавата подготовка на Ел Греко, умението му да овладява бързо различни техники и технологии и непрестанния му стремеж към усъвършенстване. Тази празнина редица изследователи запълват с помощта на класификационен анализ, идентифициращ неподписани негови творби, изработени вероятно в ателиетата на Тициан, Тинторето и Басано.

По отношение на ранните му творби и влиянието на Венецианската художествена школа се поставя интересният проблем за възможните влияния в иконографската програма на преносимия „Олтар от Модена“. Мненията сред изследователите се разделят: едни са склонни да приемат, че „Олтарът от Модена“ е създаден във Венеция. Хаджиниколау дори допуска като възможност, олтарът да е сътворен в Крит, тъй като подобен тип олтари от Крит са били обект на търговия и интереси от страна на меценати извън острова.

Венеция е и важен книжовен център. Известна е издателската фирма „Дом на Алдо“ с основател Aldo Manuzio - хуманист, издател и типограф, известен както с изданията на Аристотел, Аристофан, Платон и др., така и със съчиненията на Еразъм Ротердамски. Сред сътрудниците на издателството са Максим Грек, Пиетро Бембо и един от най-големите гравьори по това време Франческо Грифо.

Началото на богатата колекция от книги на Венецианската библиотека „Св. Марко“ се полага с дарението на енциклопедиста, кардинал Висарион, който поставя условието, библиотеката да бъде достъпна за всички. В нея се съхранява и дарението от книги на Франческо Петрарка. За високото ниво на книжовната дейност във Венеция говори поканата на папа Пий IV през 1561 г. към издателя да пренесе своята дейност в Рим при осигурен годишен доход от 500 дуката. В периода непосредствено след Тридентския събор в по-голяма степен се оценява важната роля на книгата за пропагандиране и утвърждаване на контрареформацията, на нейните норми, идеи и ценности.

Пътуването до Рим през Падуа и престоят в Парма дават възможност на Ел Греко да се запознае с търсенията на маниеристите чрез творбите на Кореджо

и особено на Пармиджианино. Не само Ел Греко, но и художниците от неговото поколение възприемат Рим като конкурентен художествен център с огромен търговски потенциал. Свидетелство за началото на пребиваването му и включването му в художествения живот на Рим е писмото на Дж. Кловио до кардинал Ал. Фарнезе. Племенник на папа Павел III, кардинал Ал. Фарнезе се ползва с протекции и силни позиции сред клерикалния елит. Писмото е свидетелство за първите стъпки на критския художник в Рим. Към първите години на седемгодишния му престой тук се отнасят двете ранни картини на художника - „Христос, исцеляващ слепия” и „Момче със свещ”.

Благодарение на писмото на Кловио, пред младия художник се отварят вратите към меценатския, културния и интелектуалния кръг на Фарнезе. По произход хърватин, Кловио дължи своето израстване на кардинал Грамини. Младият Кловио трупа опит като личен секретар на кардинала и продължава своята дейност на значим и уважаван експерт при кардинал Фарнезе. Освен това той е признат майстор на миниатюрата и е известен с „Часослова”, посветен на Фарнези. Познанията му в изкуството на миниатюрата го правят авторитетна фигура в интелектуалния кръг от ценители на древни книги и ценности, налични в колекцията на Фарнезе. Към кръга от избраници спада и библиотекарят Фулвио Орсини (Fulvio Orsini), познавач на античната елинска литература и колекционер. При каталогизиране на колекцията през XX в. в сбирката на Орсини се откриват 7 ранни творби на Ел Греко.

След смъртта на Микеланджело и блестящото съзвездие от творци на късния Ренесанс в художествения живот на Рим навлиза цяла плеада художници, сред които е и художественият ръководител на Вила Фарнезе - Федерико Цукари (Federico Zuccari). В обстановката на силна конкуренция усилията на Ел Греко са насочени предимно към портретния жанр. Сред малкото подписани от него портрети е този на Кловио. Изпълнен с майсторство, той е програмно свързан като техника и стил с живописния опит на Тициан. Пейзажният фон и фрагментът с дърво на заден план насочват към характерния за Тициан репертоар. Посочват се и като аргументи композицията, положението на тялото, извивката на главата и моделировката на лицето. В цялост портретът подчертава връзката на младия живописец с венецианската школа.

Сред създадените и подписани в Рим портрети е и известният портрет на Анастасе. Няколко десетилетия преди началото на XX в. в обсега на изследователите попадат портрети, приписвани и на други автори. Обстоятелството, че не всички носят подписа на Ел Греко, поражда съмнения и прави трудно идентифицирането им. Предмет на подчертан интерес са създадените от Ел Греко живописни творби в камерен формат с теми, композиционни формули и варианти, заети от познати образни решения. Освен експериментаторската нагласа на автора, евангелската тема „Изгонването на търговците от храма” показва интереса на художника към сюжет с очевидно програмна ориентация. В духа на художествения и духовния елит

етичното послание на темата е близко до идеи, присъщи на мистичната общност от поети, писатели и религиозни деятели, наричащи себе си *spirituali*. Артистичният и спиритуален кръг около Микеланджело и Витория Колона, вдъхновяван от стремеж към духовно съвършенство, говори за реформаторската нагласа на интелектуалния и творчески елит в Рим. В творбата „Изгонването на търговците от храма” на преден план са представени портретни изображения на художниците Тициан, Кловио, Микеланджело и Рафаел. В трите работи с евангелска тема присъства опитът на Венецианската школа, а композицията определено се асоциира с късния Тинторето. Изборът на художниците, представени на преден план, свидетелства за респекта към тях от страна на Ел Греко и очертава неговите предпочитания. В колекцията на Ал. Фарнезе и на Ф. Орсини той изучава старателно рисунките на Рафаел и Микеланджело. Не само по време на престоя си във Вила Фарнезе, но и още във Венеция Ел Греко внимателно изучава тяхното творчество в етюди и рисунки от достъпни за ценителите венециански сбирки. Особено внимание проявява към рисунките на Микеланджело по отношение на фигурата и нейните деформации, като по този начин избистря своята позиция към инвенциите на Тинторето.

На известния лекар и колекционер Манчини (Mancini) дължим известния анекдот по повод фреската на Микеланджело „Страшния съд” и дискусията за евентуалните корекции на персонажи и фигури в нея. На Ел Греко се приписва изказването, че дори да се разруши фреската, той би могъл да я направи отново по-интересна и впечатляваща. От една страна това твърдение показва, че е подготвен не само за фресковата техника, но и за мащаба на подобно начинание. От друга страна прави впечатление самочувствието му, което е неуместно на фона на големия респект към наследството на Микеланджело. В сблъсъка между художествена традиция и реформация, изкуство и норми, дискусияният характер на ситуацията в голяма степен остава неизяснен. Това се отнася и за последвалия срыв и настъпилото отчуждение на кардинал Фарнезе към художника, довело до приключване на предоставеното му гостоприемство. Ел Греко напуска двореца Фарнезе, в който пристига с много надежди и амбиции в очакване на големи и значими художествени поръчки.

Последвалата молба за приемане в Академията „Св. Лука” дава основание за различни интерпретации. Запазеният документ с дата 18.09.1572 г. свидетелства за внесената от художника сума от 2 скуди - такса за приемане и влизане в гилдията на „Св. Лука” под името Доминико Греко (Dominico Greco) като *pitor di carta* (художник на миниатюри). Не е ясно защо Ел Греко, автор на портрети и композиции, решава да се запише като миниатюрист. Дали това е под влиянието на Кловио или от желание да се идентифицира като различен и особен сред братството на художниците, другите членове на Академията? Независимо от подкрепата на художника Латанцио Бонастри да Лучиняно (Lattanzio Bonastri da Lucignano) от Сиена, този факт вероятно свидетелства и за протекциите и нужния за случая

авторитет на Кловио. В очакване на бъдещи и значими поръчки не е изключено Ел Греко да е бил ангажиран с миниатюри и копия, експертната и професионалната му работа като иконописец от периода преди Венеция да е била необходима на колекционера Кловио.

Дори живописните му експерименти от това време бележат преход от яйчена темпера към маслена живописна техника. Показва го по изключителен начин изгледът от Синайския манастир, елемент от преносимия „Олтар в Модена“. Повторението на този сюжет, изпълнен виртуозно в комбинацията на яйчена темпера и масло, в момента се намира във Виенския музей. В множеството експериментални камерни творби съчетанието на двете художествени практики, критската и венецианската, са елемент от настойчивите търсения за постигане на собствен технически облик. Това показва и дълбокото познаване на тициановата техника, чиито корени водят към Джовани Белини и Джорджоне.

Контрареформацията променя облика на Рим като религиозен и художествен културен център. Присъствието на испански духовници в кръга около Фарнезе прави възможно запознанството на Ел Греко с Pedro Chacón и Luis de Castilla, сътрудничеството с които дава творчески импулси в по-нататъшната еволюция на художника. Липсват данни за живота му от септември 1572 г. до октомври 1576 г. Остава неизяснена и причината, поради която напуска Италия.

Заедно с други италиански художници, той е поканен в Мадрид, където пристига през октомври 1576 г., съпровождан от Francesco Prevoste. Появяването му в новата столица на Испания при Филип II по време на строящата се монументална резиденция Ескориал се дължи вероятно на сериозни протекции от страна както на Венеция, така и на Рим. Амбицията на Филип II е да превърне Мадрид в нов художествен и културен център не само за Испания, но и за цял свят. Творбата „Поклонение пред името Исусово“, създадена между 1577 и 1579 г., представя триумфа от победата при Лепанто. Изобразени са главните протагонисти и инициатори на Св. Лига за борба срещу османството Пий IV и Филип II.

След успехите си в Толедо Ел Греко получава поръчката „Мъчението на св. Лаврентий“, живописвана от 1580 до 1582 г. за църквата на Ескориал. В ситуация на конкурентно италианско присъствие и след смъртта на предпочитания от краля испански художник Juan Fernández de Navarrete Ел Греко променя стила си в стремеж към акцентирание на спиритуалното. Изборът на темата е свързана с победата, удържана от Филип II в деня на Св. Лаврентий, избран за патрон на главната църква в Ескориал. За изпълнение на тази творба Ел Греко използва опита си от Венеция и Крит в невиджана дотогава симбиоза на живописен и композиционен език.

В търсене на монументалност, художникът се надява на решителен успех по пътя на утвърждаването си. Проявеното към него внимание и получената за творбата висока цена от 800 гулдена е повече израз на уважение към твореца. Вместо на планираното за нея място на олтара, тя бива обаче закачена на друго,

не толкова представително място в църквата на Ескориал. Без нужната и решителна подкрепа на двора и неосъществената надежда да получи назначение в двореца, Ел Греко заминава за Толедо в търсене на нови меценати сред местното духовенство. Там намира своята истинска среда в кръга от познати, чието сътрудничеството поставя началото си още в Рим.

Чрез Diego de Castilla, декан на катедралата, Ел Греко получава поръчка за олтар в Monasterio de Santo Domingo de Silos (el Antiguo) в Толедо. Създаденото „Възнесение на св. Мария” с пластична украса на рамката е олтарно изображение (ретабло) за погребалната капела в храма, за който изготвя и проект за мощехранителница. Следващата творба на Ел Греко „Есполио” е предназначена за катедралата на Толедо. Изработването ѝ го стабилизира финансово. Ел Греко наема ателие и получава множество поръчки от катедрали, болници и манастири. Творбите му „Св. Троица”, „Есполио” и „Погребението на граф Оргаз” са шедьоври на зрялото му творчество. Те го утвърждават като безспорен майстор не само в областта на Толедо, но и в цяла Испания.

Толедо е вторият роден град на художника по думите на известния поет-мистик Hortensio Félix Paravicino. Кръгът от интелектуалци и теолози представлява особен духовен елит и значително явление в испанския Ренасанс. Свързан със схоластичната школа на доминиканците, основана от испанския мистик св. Доминик, испанската схоластика постига върхове в развитието си и има силни позиции не само в областта на университетската наука, но излъчва епископи, уважавани и значими съветници и експерти, близки до дворецовия кръг.

В Толедо Ел Греко и неговото ателие се ползват с изключителен авторитет. В града се ражда и синът му Хорхе Емануил, чиято майка Йеронима (Jerónima de la Cuevas) е спътница в живота на художника. Надживявал мнозина от своите ценители и поддръжници, Ел Греко има щастието да запази своята работоспособност до края на живота си и да се радва на малкия си внук Габриел. Синът му Хорхе Емануил израства като художник и се утвърждава като водещ архитект на града. В ателието на Ел Греко работят няколко надарени ученици. Освен сина му, тук творят Педро Оренте, Луис Тристан, Диего де Астор и др., които участват в изработването на множество копия от творбите на майстора, а Диего де Астор подготвя графични версии към живописните картини. Независимо от постигнатия професионализъм обаче, особенният мистичен блясък, присъщ на гения на Ел Греко, остава за тях недостижим. Учениците се развиват в руслото на настъпващата барокова ориентация, която заменя сакралния порив с битийна тематика. Новата естетика на барока определя живописния им език в чувствителното противопоставяне между материалното и нематериалното на духа.

Творческият процес у Ел Греко достига своята завършеност и най-високо развитие през периода 1590-1610 в Толедо, където и умира на 7 април 1614 г. Всички негови творби от Испания – от подписаните през 1567 г. насетне - са уникални шедьоври, останали неповторими както по време на

възникването си, така и при всички последвали по-късно техни интерпретации.

За творческия процес на художника можем да съдим по няколко източника.

Първият художник и изкуствовед, който се среща лично с него, е Франциско Пачеко, който посещава през 1611 г. Ел Греко в ателието му и оставя може би единствените непосредствени впечатления за художника. Отбелязва наличието на множество постоянни мотиви и варианти в ателието му. Сбирката от тиражирани мотиви характеризира творческия процес и е елемент от работата на неговите ученици в опита им да постигнат и овладеят майсторството на учителя си. Освен това Пачеко отбелязва, че Ел Греко е автор и на забележителни литературни и философски трудове. За съжаление съдбата им остава неизвестна. Откриването им в значителна степен би ни приближило към действителните стойности и сфери на духа, до които художникът се домогва артистично в изкуството си.

В последните години интересът към неговото завещание, двата описа на ателието, изготвени от сина му (с пълен инвентар на творбите от живопис, пластика, рисунки, както и на личната му библиотека от над 100 книги), съдържат списък на италиански, старогръцки и испански заглавия, впечатляващи с оглед на тогавашните мащаби и полиграфичния облик на книгите. Тяхната ръчна, манифактурна изработка ги превръща в скъпа вещ, свидетелстваща за имотното състояние на техния притежател. Книгите преминавали в други ръце като наследство и ценна вещ срещу съответно заплащане.

Хорхе Мануел Греко съставя инвентар на бащиното си наследство. Със семейството си той остава да живее в къщата на баща си до 1621 г., когато по случай втората си женитба съставя още един инвентар на наследството на Ел Греко. Описът на инвентара от ателието на художника включва 143 в по-голямата си част завършени живописни платна, между които и 3 варианта на „Лаокоон“, 15 гипсови и 30 глинени модела, 150 рисунки, 30 скици, 200 отпечатъка и над 100 броя книги. Наследството хвърля светлина върху отделни аспекти от творческия процес на Ел Греко. В множество публикации се обсъжда в различна степен ролята на Тициан, Тинторето и Якопо Басано за облика на твореца. Изследователите се спират по-специално върху влиянието на Тинторето при изработването на използваните от художника восъчни фигури. Ел Греко е познавал тази практика на Тинторето в процеса на композиране и ситуиране на сцената, в търсене на ракурса на конкретното изображение с оглед овладяване динамиката на пространството и свързаните с конкретния ефект неизбежни съкращения. Мнозина изследователи смятат, че в ранните творби и особено във вариациите към „Изгонването от храма“ е налице именно такъв подход на работа. В този смисъл се предприемат опити за идентифициране на оригинала и неговите варианти или копия.

Вторият проблем е психологически и е свързан с ярката уникалност на Ел Греко. И днес неговите живописни табла са в отлично състояние, което

се дължи на факта, че е познавал из основи византийския, венецианския и маниеристичния художествен опит и творчески ги е съчетавал както в обработването на рисунката, така и в подготовката на основата и начинът на моделиране. Технологическите анализи показват прилагане на проста, но ефективна техника. Ел Греко изготвя рисунката, след това нанася пастозно грунд в кремав цвят, използва и варираща примитура. Върху импримитурата е изваждал светлини. Именно по този начин се получава онзи неповторим негов седефен цвят на сиво и умбра, един наистина особен седефен цвят, върху който след това с решителни четки Ел Греко нанася цветни петна и ги оформя по начин, действащ ефективно, монументално и мощно.

Друг проблем, занимаващ изследователите, е използването на рисунката в проекта и реализацията ѝ в крайната живописна картина. Тук изпъква опитът на Ел Греко по отношение на фрагмента и неговото проектиране в пространството.

Библиотеката на Ел Греко с корпус от книги и текстове насочва изследователската мисъл към особения ментален свят на художника и към анализиране на корените и пътя на неговата еволюция. Като творчески топос проектирането му в историята на изкуството засяга както творческите фази и индивидуалността на художествения му език, така и неговото присъствие в диалогичната обвързаност на няколко художествени системи. Анализът на взаимодействието им ни изправя пред проблема да изследваме заложените в изкуството на Ел Греко проекции, чиито корени динамично присъстват и говорят чрез културните пластове на Средиземноморието. Наследството от елинизма присъства и в късната творба на Ел Греко „Лаокоон”. В оплитането на фигурите се съдържа фигуративен елемент от елинизма, имащ отношение както към естетиката, така и към проблема за екстаза. Проблемните аспекти и симбиозата им в творчеството на Ел Греко насочват към важни топоси на консолидиращата и интегрираща роля на византийската култура - наследник на художествената система на елинизма.

В историята на тези взаимодействия трябва да се отбележи ролята на Александрийската школа, както в сферата на теологията, така и в сферата на науката въобще. Идеите за космоса, пространството и времето, откритията ѝ за техните духовни измерения са важен ориентир в търсенията на художника, адаптиращи и трансформиращи наследството на древните култури от средиземноморския регион. В координатите на диалога тук по интересен начин се преплита наследството на неоплатонците и неопитагорейците. То се актуализира на различни нива в системата на християнския теологичен и познавателен космос.

В сложната стилова преплетеност от пространство и светлина, в едновременността на диалогичните координати и топоси на сакрално въздействие, постивизантийската и ренесансовата образност по особен начин се взаимопроникват и снемат в стиловите идеи на маниеризма. Като художествена система последният преодолява стиловите норми на ренесансовата образност и постига експресия, близка до постиженията на постивизантинизма. Цялата

сложност на взаимното им проникване е персонифицирана по уникален начин в изкуството на Ел Греко. В него могат да бъдат открити и анализирани елементи от Кореджо и Пармиджианино. Познавайки творчеството на двамата, техните търсения за Ел Греко са важен елемент не толкова за дистанцирането му от византийската система, колкото като импулсираща динамика отвътре навън. Подобно на поствизантийския художествен опит, който внася елементи и ги адаптира, вплитайки ги в своята тъкан, Ел Греко извършва ефективен и сложен синтез, който е персонифициран и доведен до уникалното състояние на една деканонизираща нова нормативност.

Широките му познания и културни интереси имат отключващ ефект за развитието, формирането и обособяването му в няколко културни пространства - на о. Крит, в Италия и Испания. Рецепцията на неговото изкуство е актуален проблем за изследванията и стиловите интерпретации на творческото му присъствие в изкуството на XX в. и има продължение в художествения опит на авангарда, както и в съвременните художествени търсения.

EL GRECO ALS FORSCHUNGSPROBLEM

Spartak Paskalevski

Nach einem Überblick über die wichtigsten Forschungsergebnisse zum Leben und Werk von El Greco wird auf die Notwendigkeit einer interdisziplinären Vorgehensweise hingewiesen, die zur Beleuchtung seiner künstlerischen Evolution und einmaligen Position in den Kulturen des Mittelmeerraumes beitragen könnte.

ПРЕДАНИЕТО КАТО ИСТОРИЯ ИЛИ РАЗИГРАВАНЕТО НА ИСТОРИЯТА КАТО ТЕКСТ (Опит върху знаците от историята)

Сава Сивриев (Шумен)

В „Записки по българските въстания“ Захари Стоянов, изброявайки „факторите“ на българските въстания, след „черковния въпрос“ споменава първо читалищата, които стават свято място за културата на Възраждането. След това – „неделната сказка на интелigentния учител“. В читалището разказващият в „Записки...“-те се превръща в апостол на националната революция. Тук той има просветлението, озарението от новата историческа вяра. Извисява се в близост до историческата святост и духовност. Постига високото и възвишеното, идеите и идеалния свят на времето.

Възможните светове на историята, които се съпреживяват, стават „същност“ на най-истинското и сакрално време на аз-а. Захари Стоянов пише, че песента „Г о р д и й Н и к и ф о р“, „която е ставала причина да се пукнат много глави между българи и гърци, е принесла много по-големи добрини, отколкото различните блудкави и осакатени преводи. Когато събравишите се младежи преминавали през гръцките махали и пеели тая песен с н а р о д н а т а г а й д а начело, то Сократовите горделиви потомци бълвали гуцери, а заспалото сърце на българина трептяло като есенен лист. Камите и ножовете били готови на пояса да се пуснат в действие при най-малкия повод от страна на обидените“ (с. 208)¹.

Заедно с това разказващият представя и другата, чуждата гледна точка. Погледът „отвън“, през очите на тези, които са неспособни да разберат ставането на историята. И не само това, а и че се гради едно ново време на етноса, време на духовни същности, в което време етносът наистина съществува. То е истинското психично време на *прозрелите*, на тези, които са имали очи и които са имали уши, които са зрящи. Истинското време – не само на просветление, но и на духовен градеж.

Тази чужда (не своя) гледна точка е показана и от Иван Вазов в „Немили-недраги“. Онези, които гледат кръчмата на Странджата отвън, виждат „българи беци“. Същата е външната гледна точка и в „Записки...“-те: „Оставете ги; тия са да ж и в е й л е р д е н (т. е. ония, които викат „да живеј“) – казвали бедните турци, без да подозряват, че тия да ж и в е й л е р д е н после няколко години ще побутнат и престола на халифовите наследници“ (с. 208).

В „Записки...“-те, при описването на някое важно събитие, е задължително представянето на „чуждата“ гледна точка. Явно, за да покаже разказвачът как изглежда душевното просветление на рода за реалния, невлязъл

¹ Всички цитати са по изданието: *Стоянов З.* Записки по българските въстания. София, 1962.

в тези светове, останал свят. Това, което е невъзможно в реалността, е възможно в световите на идеалния градеж на душевна реалност, във въображаемия свят. Там намерението и волевото му проявление е свободно. Там се строи желаното. И тази реалност може да е по-истинска от емпиричната.

Разиграването на историята като текст чрез театъра, възможността чрез театъра да се играе историята или театърът да бъде мястото, в което се осъществява реалността на „нереалния“, истинския свят на възможното, е откритието на Добри Войников и Васил Друмев. По свидетелство на Захари Стоянов: *„театралните представления из отечеството ни, които възникнаха, ако помним добре, в 1868 г., и най-напред се даде на сцената Многострадална Геновева. Бедната Геновева! Колко невинни сълзи е проляла тя, колко ноци е бивала наред след представлението предмет на домашни разговори. После Многострадална Геновева идат драмите на покойния Д. Войникова, на В. Друмева, Изгубена Станка на Блъскова и пр. Първите – такива и онакива, но ние смело можем да кажем, че те възпитаха бъдещите наши борци за свобода, те им вдъхнаха идеята за юначни подвизи. Ние познаваме лично мнозина, в числото на които влязва и перуценият герой Кочо Чистеменски, които станаха патриоти от сцената на представлението“* (с. 208-209).

За Кочо Чистеменски няма разлика между света на реалното и света на въображаемото. Преливането на едната реалност в другата за него е истинската реалност. И по правилото на възрожденското мислене – по-истинен за него е възможният свят на идеите, на свободата на намерения и на воля. Жизненото поведение на Кочо Чистеменски показва следване на образците на този възможен, митично-реален свят и прилагането му в „действителния“.

Ако дочетем абзаца от „Записки...“ -те за театъра като свят на разиграване на историята, ще видим, че „Изгубена Станка“ също е „народна драгоценност“ на заслуживший Блъсков: *„нейните герои Желю и Колю, с дългите ножове и колчаклиши потури, тяхната отчаяна битка не с въображаеми печенеги и гърци, но с голи татари и турци, живи угнетители на народа, тия живи и действителни типове от новия български живот, техните съвети и планове да спасят една млада християнска душа от зверски ръце са трогвали твърде дълбоко простата младеж; мнозина знаеха наизуст тая народна драма; който играеше ролята на Желя и Никола, така му оставаше името, той се сочеше с пръст от младо и старо“* (с. 209).

Същият ефект на разиграване на историята с „Изгубена Станка“ е описан в „Немили-недраги“. Разиграването на историята в театъра е продължение на разговорите за героика в кръчмата на Странджата. В „Христо Ботйов. Опит за биография“ Христо Ботев не остава вън от нормите на това поведение. Той участва в театралната труппа на Добри Войников – като войвода, цареубиец, с мечтата си да играе Карл Моор.

За Захари Стоянов българската литература също е предшестваша причина за въстанията. След театъра литературата е друг текст, чрез и в

който се разиграва историята. Литературата на Възраждането има неограничени възможности за внушения.

И още едно разиграване на историята е показано у Захари Стоянов и Иван Вазов – разиграването ѝ в устните текстове в „Немили-недраги“ и „Христо Ботйов. Опит за биография“. В Българското възраждане възпроизвеждането на историята в устни текстове трае повече от век. В устния текст своето се сблъсква с чуждото. В устния текст е жертвата за Отечеството и за идеите на Възраждането – в това възможно време на спомена и разказа, и това е истинското време.

Мястото, където се разказва и преживява истинското време – кръчмата, се осъзнава като особено място. То е осветено от разказите за възвишен живот. Там е било преживяно идеалното. И тук, на това място, е посвещението в историята. Така Христо Ботйов („Христо Ботйов. Опит за биография“) излиза въвн от кръчмата на Дочо Царски, за да плаче, при първата си среща с Хаджи Димитра и с хъшовете. Ботев плаче при съприкосновението с българската святост, за която е и жадувало сърцето му. Кръчмата се превръща в център, а всичко останало се превръща в периферия. Бръчков е посветен в историята също в кръчмата на Странджата.

Това място е храмово. Стенописите също участват в разиграването на историята, и те са достоверност за светостта на затвореното пространство на това място. Как изглежда тази стенопис? „Наоколо стените, пише Захари Стоянов в „Христо Ботйов. Опит за биография“, работа на един габровчанин иконопис, представляват Стара планина с всичките нейни прелести: зелени буки, долини, рътлини и реки. От един бук България във вид на жена, вързана с тежки синджири от ръцете за шията и краката. До нея турчин с голяма гъжва, с чибук и натъпкан с пищови прави кеф. По-нататък, под най-гъстите букове, хъшове с лъвове и пера на главите се бият с турците и замечателно, че един от тях не паднал мъртъв, когато от турците се натъркаляли половината. Ония от тях, които се крепят още на крака, очите им избодени с ножове от разни разпалени посетители на заведението“².

В „Немили-недраги“: „На срещната стена бяха налепени няколко литографически картини, които представляваха боевете на Хаджи Димитровата чета при Върбовка, при Караисен и клетвата, която прави същата чета на дунавския бряг... Достояйна за любопитство беше още една картина, изписана грубо с ръка, залепена под горните три. На лявата ѝ страна беше изобразено нещо като село. Из това село излязяха няколко селяни. Пред тях селяни вървеше един стар турчин с огромна гъжва, с едно блюдо в ръцете, в което като да стоеше пита хляб. Срецу тая буколическа група задаваше се друга една група, състояща от въоръжени человети, с бели хъшовски дрехи, с цървули и с калпаци, на които личеха малки левчета. В средата се издигаше един великан, който държеше висок червен байрак

² Стоянов З. Христо Ботйов. Опит за биография. София, 1976, с. 77.

със словата: свобода или смърт! Отдолу с едри неправилни букви се разказваше съдържанието на картината...³.

Ритуалът е речевото проявление на преданието. Ако преданието е езикът, ритуалът е речта, преданието в действие. В много отношения Априлското въстание, така както то е представено в „Записки...“-те, от зараждането до края си, не е друго, а възрожденското предание в действие.

За въстанията Захари Стоянов пише: „...ако ги разгледа човек със строго критическо око, ще ги намери повечето театрални, непрактически и необмислени сериозно...“ (с. 53).

А Иван Вазов отбелязва: „...историята рядко ни дава пример за такава самонадеяност, която приближава до лудост. Българският национален дух никога не се е дигал до такава висота и надали ще се дигне друг път... Ние особено натъртяме на тая прелюдия на борбата, защото само тя е поразителна и мерило за силата на една велика идея, възприета от благоприятна почва. Самата борба, която последва, не заслужава името си“⁴.

Това е поезия на духовно прозрели и извисили се люде. Чудото на извисяването, в което се побеждава не с прагматика, а с игра. И Георги Бенковски, двигателят на въстанието, тази смесица между Левски и Раковски, по думите на Иван Вазов, също не по-малко от всеки друг преживява света чрез възможните светове или чрез тези така познати описания за пригответното въстание, четейки редове като: „Вие, байновци, следвате да броите още вашите работници със с т о т и н и – пишеха от I окръг в едно писмо, – а ние отдавна време ги имаме готови с хиляди. Само кавалерията ни, която е определена да обикаля по търновските полета (?! – бел. авт. – С. С.), надминува числото хиляда, ако не и повече...“ (с. 276). След четенето им е обяснима и реакцията му: „– Всичко Волов сбърка, със своята граматика – викаше Бенковски във от себе си след получаването на някое писмо, изпълнено с поезия (подч. – С. С.)“ (с. 276). Апостолският комитет в Гюргево забранява преувеличение в работите, поне между апостолите, „но малцина, както пише Захари Стоянов, съблюдаваха това важно обстоятелство“ (с. 276).

Учудващо е откритието на Възраждането – вярата, която, по думите на Иван Вазов, е: „такава самонадеяност, която приближава до лудост“. И Бенковски вярва, че „Турция ќе падне“ в 1876. В полето на вярата влизат все повече и повече българи. Вярата е създала и създава идеалните обекти на историческото предание.

Следването на ритуала (или театралността, според Захари Стоянов) е логиката на възрожденското предание в действие. Затова всичко е добро – до този ден, до който никой не пречи на въстаналите да изпълнят ритуала. След него следва огромното и абсолютно несъвпадение на езиците (разбирано в най-широк семиотичен план), на които се говори. В „Записки...“-те то е показано чрез

³ Вазов И. Събрани съчинения. Повести. Т. VI. София, 1976, с. 113.

⁴ Вазов И. Събрани съчинения. Т. XIII. Под игото. (Пиянството на един народ). София, 1977, с. 289.

тази ситуация: „Турците мислели само с вик да уплашат нашите въстаници, но като видели, че на тия последните не им мига окото и че само с вик нищо не ще може да се свърши, пречупили си линията и взели друго направление, към бърдото *С в е т а Т р о и ц а*, гдето забили и знамето си (турско знаме, забито на бърдото Света Троица – бел. авт. – С. С.), като взели позицията измежду дърветата. Две враждебни народности, **едните жадни за свобода, а другите за плячка и обир** (подч. – С. С.), стояли вече една срещу друга, псували се отдалеч, готвили си пушките, скърцали със зъби, готвили се да разкъсат един другото, като зверове, които сега за пръв път се срещат. И тия две народности можали да преживеят в една страна, под едно управление цели петстотин години!“ (с. 683). Или: „Брадата турци, позеленели и наежени, но отстрана, се спираха на пътя. Те като че се чудеха в моето лице (това на описващия себе си Захари Стоянов – бел. авт. – С. С.) на дързостта на комитите, които си въобразили да се борят с империята.

– Не ви е срам, кучета, ханзъри, пезевенци и дуимани, да хапите тая ръка, която ви е давала хляб, да замервате с камъци своя баща (Султана! – бел. авт. – С. С.) – казваха мнозина и заминаваха сърдито, а други плюеха в лицето ми“ (с. 556).

Ритуалът е дискурсът на преданието. Чрез вярата преданието се „овеществява“. В текстовете, повествуващи за времето от 1876 г., историята е представена като низ от духовни събития, като общо, родово преживяване на вярата и на колективната жертва. Чрез собствената кръв се умива позорът. Създава се време, история. Възстановява се нарушеното равновесие и космосът се съгражда отново, и то в същите тези светове на духовността и на тази друга, втора действителност, която е непреходна и съвършена същност на духовността, различна от преходността на повседневното.

Началото на сакралното време е белязано с кръв: „– Въстанието е дигнато – отговори Бобеков с развълнуван глас. / – Кой е видял това?... Казвайте, братя, ако сте истински българи! – викнаха апостолите. / – Писмо носим от Каблешкова, подписано с **кръв** (подч. – С. С.) – отговориха няколко души от комисарите. / Едри сълзи като дъжд потекоха от очите на всинца ни: всички в един глас извикахме: „Бунт! На оръжие!“ После Бенковски се хвърли върху П. Бобекова, който произнесе най-напред думата *в ъ с т а н и е*, целуна го по устата и без да каже дума, което беше невъзможно, обърна се да прегърне своите другари, които така също се заливаха със сълзи...“ (с. 324).

Подписването на някакво известие с кръв, кървавото писмо от Тодор Каблешков, от прагматична гледна точка не изглежда да е необходимост, от знакова обаче е. Подписването с кръв е необходимост на вярата. То е началото. Въздействената сила на подписаното с кръв писмо прехвърля отвъд пределите на разума и е акт на мистичното, ирационалното познание.

След кървавото писмо следва ритуалната жертва. В „Записки...“ – те тя е описана така: „Когато приближихме около мегдана при моста, цялото

Панагюрище гръмна вече от песни и от „да живеи!“⁶. Двама юнаци, събрани на едно място, щом излязваха от къщите си на улицата, почваха да пеят и да викат „да живеи!“⁶. На мегдана сварихме така също едно множество въоръжени юнаци. Тук бяха и панагюрските комисари, тук бяха и Волов, и Бенковски. Възхищението и радостта нямаха граници. На земята се търкаляха 5-6 турски трупове, избити по разни махали из селото. Те бяха накълцани и обезобразени като фурнаджийски четеля, защото кой как пристигнеш, за да си накръвави ножа, забиваше го немилостиво в отдавна изстиналия вече труп. Имаше мнозина, които си увираха пръстта в кръвта и го облизваха, като казваха, че това ще да им служи за комка. П.Х.С. не се задоволи само с близане. Той се наведе над един труп, грабна кръв с кривача си от раната, която изпи като шербет! (подч. – С. С.)... Той не правеше това само за кеф, но че му беше изгоряла душата. Той изливаше оная ненавист и омраза, която е тежала на многострадалния български народ цели петстотин години и за която не той е виновен, но позорното робско състояние, вековете и теглилата“⁶ (с. 330-331).

По-нататък: *„Брациговският депутат В. Петлеиков, който така също не беше се върнал още, натовари се да събере прокламациите от двора на бае Ивана и да ги подпише с кръв. После малко на мегдана около турските трупове стояха вече няколко писари, които си топяха указателния пръст в изтеклата вече кръв и правеха на бялата картина червени кръстове. Празното място, което бяхме оставили за датата, така си и остана недопълнено; така също не се и подписа никой на прокламацията; червеният кръст беше достатъчна гаранция за всичко (подч. – С. С.)“⁶ (с. 332).*

Тези редове от „Записки...“-те добре показват превръщането на преданието в история и в ставащо време. В този смисъл цялата книга на Захари Стоянов е повествуване за раждане на новото българско битие. За възкръсването. За чудото на повторното раждане. И, което е особено удивително, то е непонятно, неподдаващо се на рационално обяснение. И има за първопричина вярата.

Ставащото в Панагюрище се повтаря и в Мечка, и в Поибрене. По същия начин кървавото писмо е знак за начало, от което се ражда историята.

След писмото следва задължителното жертвоприношение. То по еднакъв начин е описано и се повтаря и на двете места.

По заповед на Бенковски жертви стават пъдарите. „– А, той искаше даже и да се кръсти билия, но кой го слуша?... Когато приехме известие, че въстанието е станало вече в Панагюрище и че той трябва да се заколи, събрахме се няколко души и отидохме при него... Ние се спогледахме и тръгнахме подир наежения пъдарин. Ножовете ни бяха под абите отдолу. Изминахме доволно място от селото навън, а никой се от нас не решава да каже истината, да дигне ръка. Не е лесно нещо да се пролива кръв! А пъдарът псува ли псува и вяр, и кръст. Не можеше вече да се търпи. Спря

се той да ни учи как трябва да стоим, когато наближи Ахмедаа. В това време аз излязох напреде му, извадих своя скрит нож и му казах: „Вашето царство се свърши вече; ти трябва да умреш, ага, затова ставай теслим!...“ Неустрашимият ага, който до това време бълваше псувни и всякакви проклетии, отведнъж потрепера, отпусна ръце от любимото си оръжие и посегна да ме прегръща, за да го простя. Беше вече късно. Бравата на едного от другарите ми, които стояха отзаде му, сложи се върху черепа на главата му“ (с. 337-338).

„В Поибрене ние се запряхме за малко време, да си починем и нахраним малко конете, които навързахме в дюгена на Даскала. И в това село така също бяха заклали вече пъдарина си, помак... Когато се приело в Поибрене кървавото писмо, то въстаниците от селото преди всичко отишли да посетят Рамчо.

– Рамчо, ага, дойде вече време за клане, хайде изваждай ножа! Ние ти дойдохме на крака – казали българите и турили ръка на ножовете си.

Дълго време страшният Рамчо гледал като заклан, без да може да обади нещо. Той не можал да си въобрази що значело това, как подобно нещо е можело да се върши в неговите дни, без неговото отеческо знание! Наместо да грабне ножа, той махнал с ръката си да се прекръсти; но късно било вече...“ (с. 339).

И още: „Муховчани едвам-що бяха въстанали преди няколко минути, защото късно получили кървавото писмо.

– Ние отдавна цяхме да го премахнем, но се боехме да не ни намерите махна – говореха селяните, които видяха, че желанието им се удовлетвори от наша страна (Бенковски и апостолите – бел. авт. – С. С.).

– Отваряй вратата бе, шопар! – викаха нашите въстаници, които бяха отишли да хвацат Хасана циганина.

– Махайте се оттука бе, пезевенклер! – крещеше отвътре осъдената вече жертва, като се сърдеше, че му нарушили съня. – Хората не са си пили още утринното кафе, а вие сте подрали...

Клетникът! Той мислеше, че някои мющери са дошли да го викат, за да им прави едно друго. Вратата пригърмя от ритването на няколко крака. „Баксън, тичайте на помощ, съсед!“ – последва глас от бордея на Хасана после строшаването на вратата... Никакъв други шум. Хасан бе доведен при нас с вързани отзад ръце. Твърд циганин излезе той; устата си не отвори да каже дума, да поиска прошка, а това въоръжаваше още повече бунтовниците. Може би той да съзнаваше своите погрешки за лошото си минало, та затова не смееше да отвори дума за пощада. Така или инак, но неговото хладнокръвие беше убийствено. Когато го поведоха над високия бряг на р. Тополница, за да го колят, от бордея му, който беше там наблизко, изпицяха голите му циганчета заедно с майка си. Хасан се стресна, като че го прободоха, и поиска да се обърне, но един въстанически нож се заби в сухите му плещи. Тежко и възмутително!...“ (с. 340-341).

Навсякъде се повтаря едно и също. Важното е да проработи преданието, идеалната структура или идеалната онтология. Битието на другите светове да се въведе в действие. „Най-после да си кажем правото, пише Захари Стоянов, ние нямахме определен план за действия. За протокола от 17 априли, който знаят вече читателите, едва ли помисляше някой. **Всичко се вършеше театрално**“ (подч. – С. С.) (с. 345).

В плана на тази театралност влиза и ритуалът „посрещане на четата“. В книгата четата е на Бенковски. Посрещането на четата е срещането на новата истина, на новия договор, на новата обвързаност. Повтаря се това, което е описано и в „На прощаване“ от Христо Ботев, и в „храмовото“ пространство на кръчмата в „Немили-недраги“ от Иван Вазов. Ситуацията от идеалните обекти (възможните светове, от световите на намеренията), представена в текст, се осъществява в реалния граждански свят чрез различни варианти.

Приказността на всичко и съзнанието, че тези, които участват в ритуала, са участници и сътворяват един реално-нереален свят, са добре показани в „Записки...“-те. „Четата, пише разказващият, която възлизаше близо до 200 души, вървеше по следващия ред: най-напред идеше авангардата, състояща от осем души, която вървеше на стотина, сто и петдесет крачки разстояние пред четата. Подир тях следваше кръстоносецът на четата поп Неделя с голям позлатен кръст в ръката, който дигаше наспред главата си; той яздеше на кон. После него идеше байрактарят Крайчо и няколко души песнопойци, които пееха юнашки песни, а Бенковски, с гола сабя в ръката, вървеше отстрана. Той стъпваша на пара. С подсухани мустаци, с кривнат калпак и с ат, който от него повече се гордееше и чупеше, той изглеждаше нито да е много радостен, нито пък замислен, с една реч – човек, достоен да заповядва и управлява. Момчетата бяха наредени двама по двама“ (с. 346-347).

Следващият ритуален акт е осветяването на знамето, на който в „Записки...“-те е отделена специална глава във втория том на книгата. Значението на знамето, в създаването на цялостния исторически текст-представа, е зададено още от Георги С. Раковски. Разказът за „Осветяването на Панагюрското знаме“, така както е представен, е продължение на цитираното по-горе посрещане на новата вяра. Това е и спасение, избавление на свързаните отвика в това „чрево адово“ души. Откритието на преп. Паисий – пресичането на историческите и сакрални класове, тук се повтаря, като след това пресичане се получава новото слово, новата метафора, новата действителност. При „Осветяване на Панагюрското знаме“ пресичането на историческия и сакрален клас създава граждански, исторически текст. Създава историята.

На 22 април, след като рано сутринта камбаните и клепалата на черквите забили, наченало невероятното, първоначално в плана на устната словесност, а после и текстово, правене на история. „Въстаниците, пише Захари Стоянов, кой на кон, кой по крака, въоръжени, както се следва,

излязваха и влязваха в главната квартира, макар и без работа повечето. Всеки искаше да блесне в очите на омаяното население; всички бързаха и запоядваха направо и наляво, никой не казваше: „Не зная“ – на многобройните въпроси, които тълпата задаваше за това и онова...

...
Името Бенковски вървеше от уста в уста. Той имаше вече авторитет на цар; нямаше човек, който да не си изкриви врата да го погледне. Къщата на хаджи Лукова представляваше същинска главна квартира. На големите порти вътре в двора при стълбите и горе в салона пазеха силни караули. Но да не помислите, че тия караули бяха неми и безгласни истукани, както военните? Не. Те си се разговаряха свободно, като че стояха на своя дюген, запитваха всекиго, който минаваше покрай тях, за новини, викаха с всичките заедно „да живеј“, даваха си мнението по текущи въпроси, спореха и така нататък.

А населението се натискаше около зданието на „главната квартира“ и изказваше желание да се започне по-скоро осветяването на знамето. Нетърпеливият поп Грую Бански, с патрахил през врата и със спусната сабля на бедрото, сновеше надолу-нагоре“ (с. 348).

След като е осветено, знамето е предадено, по настояване на Бенковски, на Райна Попова, вместо на плачещия и обиден от тази явна несправедливост Крайчо байрактар. Това, както изглежда, е не заради друго, а заради вписването на ставащото в представата за чистота и невинност. Цялата процесия изпълнява един сакрален ход. „Дигна се по едно време тежката процесия към т. пазарджишкия път. Тя беше наредена така: най-напред стража (авангарда) от десетина души конници; после тях кръстоносецът на четата, поп Неделю, така също възседнал на кон; подир него вървеше духовенството, облечено с черковната си одежда, с кръстове и евангелия в ръцете, начело с архиерея поп Грую, който чупеше своя луд кон като кеседжия. След духовенството идеше Райна Попова с байрака, около която вървяха десетина души пазители на знамето с голи ножове в ръка. Близко до нея следваха певците, които присиняваха да пеят бунтовен мари, сетне щабът, въстаниците, наредени двама по двама, и тогава множеството. Бенковски вървеше отстрана, възседнал на хранен ат, който се изправяше на задните си крака. Всичко добро, но проклети турци побъркаха!... (с. 350).

Затворените в подземията на конака османлии, които наблюдават през решетките, разказват след това на властта за станалото. С реакцията на властта към случилото се святостта на ритуала и преданието е обругана.

В „Записки...“-те ходът на разказваното се движи по идеалната структура и последователност на създаденото през Възраждането предание. По тази логика трябва да се стигне и до смъртта на културния герой.

В тази роля е представен Бенковски, а също и част от останалите участници в описаните събития. Деянията на културния герой начеват в Панагюрище и завършват на свещеното място – Стара планина. В Стара

планина разказващият в „Записки...“-те показва и преобразението на Бенковски след погрома на въстанието. А и няма как да бъде по другому, защото тук, в Стара планина, Бенковски е лишен от текста си на културен герой. Затова е друг – обикновен като всички страдалец за Отечеството си.

Следвайки логиката на възрожденското предание, Бенковски и всички, които остават с него до края на въстанието, тръгват за Стара планина. В отлика от всички останали, знаменосецът на четата, изхождайки от прагматични цели, се укрива в Средна гора и е здрав и читав до Освободителната война.

Средна гора обаче, подобно на Рила, Пирин, не се осъзнава като свято място. „Но кое беше онова широко сърце, което да се успокои с дребнавата Средна гора? „Стара планина, Стара планина! Тя ще ни умие нас“ – говорехме ние“ (с. 414). И въстаниците тръгват за това място, където, пак по думите на Захари Стоянов: „Кой ти е ходил друг път из планината, за да знае подробно всички условия.“

Известно е какво става оттук насетне по сакралното за българското възрожденско предание място. Как тук се разиграва историята – до мъченическата смърт на Бенковски и на другарите му. Бенковски и другите умират предадени на това свято място. То е пренаселено в онова време и от въстаници, и от предатели. То е средишно място и нов център от епилога на възрожденското предание. Онова, което разказвачът в „Записки...“-те описва, е и преповтаряне на възрожденското предание за Стара планина, и заедно с това – и десакрализирането му. Реалното е едно, възможното – друго. И то, възможното, оттук насетне ще съществува само в селенията на културата. Създавайки за последен път преданието за сакралния топос с реални, а не с легендарни измерения, разказвачът лишава бъдещите възможни приложения на преданието в историята. Деструкцията на преданието означава, че се сменя начинът на мислене. Че са нужни нови ценности, с които ще се назовава светът.

Културният герой също завинаги ще остане в миналото на културната памет, като образец от идеален, а не действителен порядък. След залавянето на разказвача (Захари Стоянов) следват нови и нови деструктиращи възрожденското предание разкази. Описаните случки са точно обратните. Симетрия на градежа, за разлика от историята в „звездния час“ на въстанието. Ето как се посреща влизането в града на културния герой – въстаника:

„– Хайде на добър час, алар! Машалла, хванали сте комитата.

– Видиш ли, пезевенк? Ако ти отърва, и ти стани комита – отговаряха агите на разтреперания рая.

Вижда се работата, че агите се възхитиха и окуражиха от благоговението на троянските жители, които срещяхме почти на всяка стъпка. По тая причина те ме накараха да запая песен комитаджийска, от най-баша. Аз се покорих след ничтожно съпротивление. Когато викнах да запая, два пищова от страна на агите изгърмяха на въздуха и едно г е л к е ф и м г е л се изтръгна от косматите гърди на Пехливана. Находящите се из лозята и така уплашени троянчани вирнаха глави. Те не можяха да си обяснят турска свадба ли

върви из лозята, или комита се кара.

– Язък! Защо не взехме от селото някой гайдарджия или тъпанарин – каза Мустан чауш, който така също тържествуваше.

По собственото желание на агите аз трябваше да туря на главата си една китка от всякакви горски цветя, които те набраха покрай пътя. Пробиха ми бунтовническия калпак с нож и там втикнаха китката, която стърчеше на главата ми като метла.

– Това го правим, за да те харесат троянските хубави моми – говореха те.

С тая китка аз влязох в Троян и отидох чак до конака. Троянчани и до днес говорят, като се заприказват за комитаджийските времена, за оня комита, който влязъл в селото им с китка цвете на главата в ония тежки времена, когато съдбата на тяхното село висеше на конец, и когото те наричат *к и т к а т а*“ (с. 518-519).

Поне във времето на писането на книгата разказвачът не мисли с възрожденски категории. Иначе той не би бил страничен наблюдател, както се представя чрез автопортрета си, а участник в ставашото. Това впрочем е един от последните автопортрети на разказвача, в който автопортрет той се рисува като културен герой. Героизира се, дегероизирайки героичното. Създава „предание“ за себе си, като руши преданието.

С деструкцията Захари Стоянов оставя завинаги в миналото и в световите на културата и културната памет героиката на Възраждането.

LEGEND AS HISTORY, OR ENACTING HISTORY AS A TEXT (An attempt on the sings of History)

Sava Sivriev

This article reflects certain parts in Zakhari Stoyanov's book „Notes on the Bulgarian Uprisings“ (1884 – 1892). The book is a narrative for the Bulgarian way to make *history* in the 70s of the 19th c. History is made by martyrdom in the name of one's Fatherland rather than by civil, political or military action, for which Bulgarians of that time have neither power, nor experience. It is a kind of playing. With regard to this, *history* is a spiritual construction. It is created first as a National-revival legend, in the chance worlds of myth – as new values (loving your Fatherland and sacrifice to it) and a new cultural hero, both – different from the Middle-Ages ones. This legend-and-myth is acted out during the 70s in the real life. The chance world of the national-revival narrative turns into reality. Enacted are signs of an uprising. Because of a discrepancy of cultural languages, there is no way that the administration and non-Christian population in the Ottoman Empire, within which the Bulgarian community lives, would understand it. This publication reveals the semiotics of the Bulgarian uprising in 1876, the April Rising – as it has been described by a participant in it: Zakhari Stoyanov.

ПОЕЗИЯТА НА АНТИХРИСТА – „ОТ ВСЕВИЖДАЩИТЕ ОЧИ НА ДЕТСКАТА ДУША” ДО „СКВЕРНАТА МЪДРОСТ”

Венелин Грудков (Велико Търново)

Предварителната концепция на Ем. Станев за Антихриста дава възможност да очертаем профила му в исторически и духовен аспект. Еньо-Теофил е мислен като „интересен средновековен човек, *поет* /к. м. - В. Г./, *интелектуалец, мислещ тип*”¹, „представител на духовно най-издигнатите българи от времето на цар Иван Александър”², „минал през търсенията и увлеченията на исихастите и еретиците”³, „преживял падането на Търновското царство в душевни лутаници”⁴. Ако се опитаме да сведем реконструираната работна „дефиниция” за героя до два основни и „ключови етикета”, които са в пряка връзка с началната ни цел, то те са: средновековен човек – душевни лутаници. Прочетени през медиевистичен дискурс, те се очертават като взаимно изключващи се понятия.

Духовният свят на типичния средновековен човек, моделиран въз основа на базови християнски постулати за създаването на света и човека и перспективите пред тях, по правило е чужд на „душевни лутаници” или те са само миг от земното му съществуване, а не негово перманентно състояние. В този план средновековният писател призовава: „*В мислите си се издигни нагоре и с помощта на вечните сили на твоя разум тръгни по пътя на собствената си разумна душа ... и се радвай с небесните воинства, съзерцавайки мислено Бога*”⁵. Оригинално старобългарско слово очертава път само в една посока /нагоре към трансцендентното пространство, т. е. към Твореца/ и с една цел /постигането на безсмъртието на душата/. Емилиянстаневият Антихрист и като предварително зададен мисловен свят, и като крайна романова реализация, е обречен да не открие Спасителния път. Основната причина е, че средновековната доктрина не го удовлетворява, тя е по-скоро тясна за него, а ренесансовите идеи като цялостна система, а не като отделни мисловни ерупции, са далечна перспектива. Ситуацията придава на героя подчертана рефлексивност, разбирана в духа на херменевтичната философия на П. Рикъор – като преминава през различните културно-исторически плоскости (Православие, исихазъм, еретичество, събитията, свързани с турските завоевания на Балканите в края на XIV в.), героят на практика върви към себе си. Самоанализът на граничния във времето човек извежда на преден план стотици въпроси, но липсват даващите духовна

¹ Станева Н. Дневник с продължение. София, 1981, с. 244.

² Пак там, с. 267.

³ Станев Е. Събрани съчинения в седем тома. Т. 6, София, 1982, с. 375.

⁴ Пак там, с. 363.

⁵ Йоан Екзарх. Шестоднев. Превод от старобългарски, послеслов и коментар Николай Цв. Кочев. София, 1981, с. 251.

защитеност отговори. Невъзможността да бъдат намерени нагнетява до краен предел мисловния свят на героя.

Разбира се, пред изследователя на романа като предизвикателство стои и задачата да очертае генезиса на драматичната пренапрегнатост на героя, резултат от странстванията на душата, осланена от студения блясък на Таворската светлина, и безумията на ума, който не може да разпознае правилните фиксации. Според нас в случая от съществено значение са две обстоятелства. На първо място в мисловния свят на Еньо-Теофил са концентрирани всички умствени брожения на граничното време – разколебано Средновековие - отложен с векове Ренесанс поради исторически наложили се събития. За читателя се оказва по-лесно да реконструира в съзнанието си физическия образ на героя, отколкото да очертае духовния му профил⁶.

И на второ място, когато анализираме духовната структура на Еньо-Теофил, трябва да се имат предвид нееднократните признания на автора, че романът „Антихрист” е най-автобиографичният му текст⁷. Драматичните въпроси, трасиращи пътя на героя, са „*проклетите въпроси*”, с които Ем. Станев се бори до края на живота си⁸. Авторът проектира собствения си начин на мислене, собствените си съмнения и интуиция върху героя си. На този фон не е изненадващо, че в литературната критика по проблема може да се открие и номинация „*Емилиан-Теофил*”⁹.

Могат да се приведат и допълнителни доказателства. Когато започва да пише своя „*Дневник с продължение*”, документирал в дълбоки, но все пак субективни подробности творческия живот на писателя, Н. Станева изпитва колебание, стигащо до боязън, дали ще успее да обхване и изрази истинската същност на духовния му портрет. Тя го представя като виден от „*постоянно горене ... вечно търсец, неспокоен ум ... с хиляди демони и светлини в душата си*”¹⁰. Такъв е и Еньо-Теофил.

За сложността на образа, придаваща му надвременно битие, допринася и фактът, че един от елементите от предварителната концепция на Ем. Станев е „интелектуалец”. Въпреки че понятието се налага сравнително късно, въведено е в обръщение през втората половина на XIX в. от П. Д. Боборикин, а формално погледнато героят е поставен в четиринадесетото столетие, не трябва да се пренебрегва и отношението на писателя към българската интелигенция, изразено по повод на честването на стогодишнината от рождението на Яворов. Ем. Станев определя поета като най-типичния пример за скитничеството на българската интелигенция по различни идеи и идеали¹¹. И като се съобразим с авторското разбиране за

⁶ **Натев А.** Залежи в познатото. София. 1977, с. 14.

⁷ **Сарандев И.** Емилиан Станев. Литературна анкета. София. 1977, с. 63.

⁸ **Станева Н.** Ден след ден ... Книга втора от „Дневник с продължение”. София, 1983, с. 127.

⁹ **Ничев Б.** Съвременният български роман. София. 1981, с. 231

¹⁰ **Станева Н.** Дневник с продължение..., с. 44.

¹¹ **Станев Е.** Дневници от различни години. София, 2003, с. 131.

съвременността като сложен културно-исторически комплекс, имплицитно съдържащ в себе си основните духовни проблеми¹², Еньо-Теофил се очертава като типичен представител на българското номадство.

Доколкото Еньо-Теофил е създаван и през етикета „поет“, разбираемо като дар божи да съчинителства, целта на настоящата статия е да направи опит да подреди хаотичния свят на Антихриста или поне да проникне в него чрез анализ на стихотворните му текстове.

Целта се наложи и от разбирането, че в „Антихрист“ корелацията „обективност – субективност“ не присъства в типичните за класическата историческа проза пропорции, което в максимална степен разколебава поставянето на романа в полето на историческата летопис. Аз-формата на текста, характерна за автобиографичния роман, позволява акцентът да се постави върху субективното начало.

Наред с горната констатация в целия роман е явен стремежът на Ем. Станев да борави с образите на реални исторически фигури – владетели, църковни дейци, книжовници (цар Иван Александър, Теодосий Търновски, Евтимий Търновски, Дионисий Дивний и др.). Чрез тях се създава културно-историческата рамка, в която е заключен героят и която той постоянно преодолява като всяка трансгресия отеква болезнено в душата му.

За монаха Лаврентий авторът споменава, че често идва в дома на Еньо да се съветва с баща му, царския зограф Тодор Самоход, „*по украси на книги*“, защото е изкушен от калиграфията и художественото оформяне на писмените паметници. Въпреки че в мемоаристиката и дневниковите бележки на Ем. Станев (там той записва имена на средновековни дейци, дати и събития, които създават историческия контекст на сюжетите му) не откриваме еднозначни факти, в случая, водени от общия модел, сме убедени, че авторът визира малкопознатия книжовник от първата половина на XIV в. Лаврентий, създател на т. нар. „*Иван-Александров сборник*“ от 1347-1348 г.¹³.

Пред Лаврентий, воден от отчаяние, идващо от човешката невъзможност да стигне до световната загадка, а и от гордост от прозрението за силата на злото в света, Еньо изрича последната си стихотворна молитва:

*Просвети ме, всевишни, да не смесвам твоята милост
с жестокостта ти. Ръце издигам, зова те!
Дорде е време, спаси ме от дяволски козни,
че горда злоба душата помрачава
и ума неустово лукавият мъчи ...*

Както тази молитва, така и другите поетични фрагменти от романа стоят в силовото поле, очертано от текстовете на средновековната небогослужебна поезия. В случая е важен въпросът доколко съвременният

¹² Станева Н. Дневник с продължение..., с. 268.

¹³ Кувев К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.

автор се ръководи от класическите старобългарски образци и доколко, следвайки модела, по който Антихриста възприема света, ги нарушава.

Ем. Станев поставя героя си в типичната молитвена поза с ръце издигнати към Небето, просещ Божествената милост, чрез която да се спаси от проклетата двойственост. Срв. Константин Преславски, „Азбучна молитва” – „Издигам ръцете си винаги нагоре, за да получа сила и мъдрост”¹⁴; Евтимий Търновски, „Житие на св. Петка Търновска” – „В една нощ, когато, както винаги, се бе отдала на молитва и бе протегнала умилено ръце към небето ...”¹⁵.

Стихотворната молитва на Еньо е натоварена с универсална цел – дареното свише духовно просветление. Срв. Димитър Кантакузин, „Молитва към Богородица” – „Сподоби ме с просветление вместо с немилост”¹⁶. Просветление, което да му дари духовни сетива, чрез които да може да различава Божествената милост от „божествената жестокост”.

Идеята за божествената милост/милосърдие заема централно място в Светото писание и оттам в глобалната християнска култура. В рамките на настоящия текст не е възможно да обхванем всички нейни аспекти и затова ще се ограничим с основните - тези, чрез които религиозното съзнание я възприема: създаване на света и човека, поставянето на човека като господар над тварния космос и дарената му в резултат от подвига на Спасителя възможност да постигне вечен живот, т. е. да реализира безсмъртието на вдъхнатата му от Бога душа, където вероятно се крие тайната на съобразността ни с Твореца.

Библията и светоотеческото предание изключват жестокостта като атрибут или проява на Бог. Нещо повече, в рамките на всяко християнско общение по силата на апофатиката Бог не може да се свърже с каквато и да е форма на жестокост, т. е. Бог не е жестокост, както не може да се свърже с тъмнината, греха и т. н. Очевидно е, че идеята за „божествената жестокост”, в теологичен план е оксиморон, е продукт от индивидуалното богомислие на героя. За да успеем да навлезем в него и открием вътрешните му механизми, чрез които да дешифрираме поетическия свят на граничния във времето човек, трябва да привлечем стиховете, съчинени в Кефаларската лавра, които изплуват в съзнанието на героя в нощта преди да бъде поруган.

*Сред черната вселена бог създаде нежната земя,
но в нежността и дяволът вля жестокост във всяка сила,
мрак във светлината, смърт във вечността.
И окото на милосърдието божие – само дотук стигна ...*

От пустата и неустроена бездна, обгърната от тъмнина /Битие 1:2/, Бог създава хармонична материя, обречена на вечност. Но същевременно, за да се

¹⁴ *Кувев К.* Азбучна молитва в славянските литератури. София. 1974, с. 5 и сл.

¹⁵ Стара българска литература. Т. 4. София, 1986, с. 195.

¹⁶ *Данчев Г.* Димитър Кантакузин. София. 1979. Тук и подробен анализ на поетическия текст.

изпита човешката воля, за да се отсеят праведниците от грешниците, по Божие допущение на земята се появява злото, дяволът, който разколебава представата за абсолютната мощ на Бога и оттам представата за светлината и безсмъртието. Дори да приемем, че появата на злото в света е част от Божественото милосърдие, в мисленето на Еньо-Геофил то спира реализацията си в тази точка, което ражда и раздвоение. Както конкретните стихове, така и романовият сюжет сочи, че от индивидуалното осмисляне на Божията милост се изключва акта на Възкресението, който според ортодоксалното мислене обновява падналата човешка природа. Еньо не открива в кеносиса и основно в кръстните мъки на Исус Христос спасение на душата си, не ги асоциира с акт на милосърдие, а ги възприема като „божествена лъжа”, с която човек „се лагоди” в тежкото си земно съществуване. И оттук можем да очертаем съдържанието на конкретната идея за „божествената жестокост”, основен пункт от рационалния атеизъм на Ем. Станев. Еньо-Геофил се чувства сам, изоставен, буквално разпънат между трансцендентния Бог, който следи и съди всеки негов акт, и Сатана, видим в многото си превъплъщения в емпиричния свят. В този план стиховете на героя, ненамерил дом за душата си, са вик за помощ на изтерзания до краен предел човек, чийто ум, разумната сила на душата му, не се вписва в религиозните модели. Еньо-Геофил разбира, че времето му за спасение от „дяволските козни” изтича, гордата злоба, т. е. грехът, го погубва, но умът му се стреми все повече към Дявола, дори се ражда индивидуалното прозрение, че не може да съществува без него.

Типичните за духовния живот на героя екстремални състояния не водят до средновековен тип поведение и говорене. В *„Житието на смешника, грешника и душегубителя Геофил”* не може да се открие гласът на късния средновековен поет Димитър Кантакузин, който смазан от чувството си за греховност (*„Цял смраден и в грехове съм... Изцяло и винаги на греха служих до днес”*) и угнетен от мисълта за страданията в ада (*„Помисли за страха и болката адова”*), стига до трагичната идея за смърт преди смъртта (*„Преди смъртта наистина мъртъв съм аз”*).

На въпрос от анкета защо не експлоатира модерната за 70-те години тема за „крайната точка”, за да постави героите си (вкл. и Еньо-Геофил) в състояние за размисъл за преходността, Ем. Станев отговаря, че в живота на човек присъства не една, а много крайни точки, които го провокират към размисъл. За него в темата за единствената крайна точка липсва литературна перспектива и той се ръководи от собствената си максима *„...колкото по-неразрешимо, толкова по-жизнеутвърждаващо – иначе става хленчене по човешката участ”*¹⁷. Според тази творческа логика се гради образа на Антихриста. Героят не усеща в себе си бремето на греха, умът му не е зает с мисълта за трансцендентното. Неговият живот е тук, и сега, и в тези параметри той дири отговори на въпросите си и спасение от двойствеността

¹⁷ *Натев А.* Цит. съч. с. 24-25.

си, идваща от страстното желание да вярваш и невъзможността да го постигнеш. Душата търпи метаморфози, умът, проникнат от идеята за смисъл, върши безумия и желаното оцелостяване винаги се оказва перспектива, а не настояще.

Ем. Станев започва да пише „*Антихрист*”, воден от творческата надежда, че Еньо-Теофил е продължение на образа на Сибин и, ако Преславският княз не успява да постигне цялост чрез духа и потъва в бездната, за да оживее в легендата, то новият герой ще успее¹⁸. Еньо-Теофил, в народопсихологическите обобщения на автора българинът по принцип, не достига до духовна монолитност чрез идеята за Бога и в заника на творческия си път Ем. Станев ще тръгне да спасява надеждите си в човека чрез образа на Назарий, изграден в смисловото поле, очертано от религиозния подвиг на св. Иван Рилски. Бележките от дневниците на Ем. Станев, според които българинът по правило не може да вярва в какъвто и да е бог¹⁹, т. е. не може да осъществи социална и историческа реализация чрез духа, се оказват пророчески и първоначалната идея за образа на Назарий не се реализира, героят не стига до „планината”, пространството на духа и „светът” го убива.

THE POETRY OF THE ANTICHRIST – „FROM THE ALL-SEEING EYES OF THE CHILD’S SOUL” TO „THE VEILED PRUDENCE”

Venelin Grudkov

The article examines the poetical trials of Emilian Stanev’s *Antichrist*. The author uses classical Old-Bulgarian sources for their creation. The text aims at analyzing the poetry in the novel through the lenses of the Christian culture.

¹⁸ Станева Н. Дневник с продължение..., с. 239-240.

¹⁹ Станев Е. Дневници от различни години..., с. 33.

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА

- АМВР** – Архив на Министерството на вътрешните работи
БАН – Библиотека Российской академии наук. Санкт Петербург
БАН – Българска Академия на Науките. София
ВЧМ – Великие Четьи Минеи митрополита Макария
ГАм – Георгий Амартол
ГИБИ - Гръцки извори за българската история
ГИМ – Государственный исторический музей. Москва
ИИМШ – Известия на Историческия музей в Шумен
КМЕ – Кирилометодиевска енциклопедия. Т. I – IV. София, 1985-2003
ЛИБИ – Латински извори за българската история
МГАМИД – Московский государственный архив Министерства иностранных дел
МДА – Московская духовная академия
НА – Национален архив БАН. София
НБКМ – Народна библиотека св. св. Кирил и Методий. София
НМ – Новгородские минеи 1095-1097 г.
ОРЯС – Отделение русского языка и словесности. Санкт Петербург - Ленинград
ОЛДП – Общество любителей древней письменности. Санкт Петербург
ПВЛ – Повесть временных лет
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси I–XII. Ленинград - Санкт Петербург
РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Москва (преди - ЦГАДА)
РГБ – Российская государственная библиотека. Москва
РИС – Редакционно-издателски съвет при БАН. София
РНБ – Российская национальная библиотека. Санкт Петербург
СЗБ – Слово о законе и благодати митрополита Илариона
СКК – Словарь книжников и книжности Древней Руси
СЛЕП – Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Състав. Д. Петканова.
II-ро допълнено изд. Велико Търново, 2003
СХШ – Средня художественная школа. Открита през 1934 г. в Ленинград, през
1992 г. е преобразувана в Художествено – академически лицей.
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград - Санкт Петербург.
ТСЛ – Троицко-Сергиевая лавра
ХГА – Хроника Георгия Амартола
ЦГАДА – Центральный государственный архив древних актов. Москва (днес - РГАДА)
ЦДА – Централен държавен архив. София
ЦИАИ – Църковно-археологически и архивен институт. София
РР – Patrologia cursus greca
РЮ – Pontificio Instituto Orientale. Папски източен източен институт. Рим

IN HONOREM

1

ТРИАНТАФΥΛΛΟ

Юбилеен сборник

*в чест на 60 годишнината
на проф. д.ф.н. Христо Трендафилов*

Рецензенти: *проф. д-р Ангел Кръстев,
доц. д-р Павел Георгиев*

Редакционна колегия: *проф. д-р Веселин Панайотов (отговорен редактор),
доц. д-р Цветанка Янакиева,
гл. ас. д-р Грета Стоянова,
гл. ас. д-р Десислава Иванова*

Комп. дизайн и техн. редактор: *гл. ас. д-р Грета Стоянова*

Българска
Първо издание
Формат 70/100/16
Печатни коли 37,88
Тираж 150

ISBN

ПЕЧАТ

FABER - В. Търново (062) 35 256, e-mail: faber@trafficbg.com