ЧЕТИВОТО ЗА МИРЯНИ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ РЕПЕРТОАР XIV–XVIII в.

Институт за литература, Българска академия на науките



ЧЕТИВОТО ЗА МИРЯНИ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ РЕПЕРТОАР XIV–XVIII В.

Международна научна конференция
София, 16–18 ноември 2023 г.

B U L G A R I A N A C A D E M Y O F S C I E N C E S
INSTITUTE FOR LITERATURE

Readings for laymen public in South Slavic repertoire in the 14th–18th centuries

International conference,
Sofia, 16–18 November 2023

Compiler Nina Gagova

Editors
Nina Gagova, Mariya Yovcheva, Ana Stoykova

“Boyan Penev” Publishing Center
Sofia 2025

Б Ъ Л Г А Р С К А А К А Д Е М И Я Н А Н А У К И Т Е
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Четивото за миряни в южнославянския репертоар XIV–XVIII в.

Сборник от Международната научна конференция
София, 16–18 ноември 2023. София, 2025

Съставител Нина Гагова

Научна редакция
Нина Гагова, Мария Йовчева, Ана Стойкова

Издателски център „Боян Пенев“
София 2025

Изданието е осъществено в рамките на научния проект „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН, дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020

Рецензенти:
проф. д.н. Марияна Цибранска-Костова
проф. д-р Маргарет Димитрова

© Нина Гагова – съставителство и предговор, 2025
© Милена Вълнарова – дизайн на корицата, 2025
© Издателски център „Боян Пенев“ –
Институт за литература – БАН, 2025

ISBN 978-619-7372-92-2

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

Н и н а Г а г о в а (София) – Предговор 11

А д е л и н а А н г у ш е в а - Т и х а н о в а (Манчестър) – Какво означава предмодерно четене: роли, характеристики, функции (Йосиф Брадати, св. Феврония и други читатели) 15

А н а С т о й к о в а (София) – От храма към дома: Пътят на житията от календарните състави към сборниците с четива за миряни 42

И р и н а К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а (София) – Медицинско знание и медицинско четиво през южнославянското Късно средновековие.... 60

М а я П е т р о в а - Т а н е в а (София) – Цикъл поучителни четива за милосърдието като основна християнска добродетел 82

И р е н а П л а о в и ћ (Београд) – Ефекат словенске епидеиктике: Похвала као поука 112

А л е к с а н д р а И в а н о в и ћ (Београд) – Химнографија као лирска апострофа: *Служба светом кнезу Лазару* 124

А н е т а Д и м и т р о в а (София) – Четене с разбиране: За философите с брада, тояга и вехта наметка в Златоустовите беседи *За статуите* (*Андрианти*) 136

Н и н а Г а г о в а (София) – Кога ще дойде краят на света: Представи и текстове в южнославянския репертоар XIV–XV в. 150

Р а д о с л а в а С т а н к о в а (София) – Средновековните сръбски родослови и ръкописите, в които се поместват 174

Д е н и ц а П е т р о в а (София) – Българските кратки хроники като четиво за миряни 188

Д и л я н а Р а д о с л а в о в а (София) – Дамаскините – новите чети-сборници. Макрожанрово разнообразие и трансформации 203

Я н С т р а д о м с к и (Краков) – Текстове за миряни от Берлинския дамаскин (Slav. Fol. 36): Един литературен прозорец към балканския мироглед от края на XVIII век 232

Е л и с а в е т а Н е н ч е в а (София) – Един сборник с четива за миряни от края на XVIII – началото на XIX в.: Ръкопис № 120 (230) от Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив 245

CONTENTS

Nina Gagova (Sofia) – Foreword 11

Adelina Angusheva-Tihanov (Manchester) – What Does It Mean 'Pre-Modern' Reading? Roles, Characteristics, Functions (Joseph the Barbed, St Febronia of Nibisis and Other Readers) 15

Ana Stoykova (Sofia) – From Temple to Home: The Path of Saint's Lives From Liturgical Collections to Books of Readings for the Laity 42

Irina Kuzidova-Karadzhinova (Sofia) – Medical Knowledge and Medical Reading in the South Slavic Late Middle Ages 60

Maya Petrova-Taneva (Sofia) – A Cycle of Beneficial Tales on Compassion as One of the Highest Christian Virtues 82

Irena Plaović (Belgrade) – The Effect of Slavic Epideictics: Praise as Instruction 112

Aleksandra Ivanović (Belgrade) – Hymnography as Lyric Apostrophe: *Service for Saint Prince Lazar* 124

Aneta Dimitrova (Sofia) – Comprehensive Reading: Philosophers with Beards, Staffs, and Threadbare Cloaks in John Chrysostom's *Homilies on the Statues* 136

Nina Gagova (Sofia) – When the End of the World Will Come: Notions and Texts in the South Slavic Repertoire of the 14th–15th Centuries 150

Radoslava Stankova (Sofia) – Medieval Serbian Genealogies and the Manuscripts in Which They Are Placed 174

Denitsa Petrova (Sofia) – Bulgarian Short Chronicles as Reading for Laypeople 188

Dilyana Radoslavova (Sofia) – *Damaskini* – the New Type of Miscellanies of the Late 16th – Mid-19th Centuries: Macro-Genre Diversity and Transformations 203

Jan Stradomski (Krakow) – Texts for Laypeople from the Berlin Damaskin (Slav. Fol. 36): A Literary Window into the Balkan Worldview of the Late 18th Century 232

Elisaveta Nencheva (Sofia) – A Miscellany of Readings for Laypeople from the Late 18th – Early 19th Century: Ms 120 (230) from the Ivan Vazov National Library in Plovdiv 245

СЪКРАТЕНИ НАЗВАНИЯ НА ИНСТИТУЦИИ, БИБЛИОТЕКИ И АРХИВИ

БПЦ	Българска православна църква
БРА	Библиотека на Румънска академия, Букурещ
БРАН	Библиотека на Руската академия на науките, Санкт Петербург
ГИМ	Държавен исторически музей, Москва
МСПЦ	Музей на Сръбската православна църква, Белград
НА-БАН	Научен архив на Българската академия на науките
НБИВ	Народна библиотека „Иван Вазов“, Пловдив
НБКМ	Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София
НБС	Народна библиотека на Сърбия, Белград
НМРМ	Национален музей „Рилски манастир“
ОННБ	Одеска национална научна библиотека
ПБС	Библиотека на Сръбската патриаршия, Белград
РГАДА	Руски държавен архив на древните актове, Москва
РГБ	Руска държавна библиотека, Москва
РНБ	Руска национална библиотека, Санкт Петербург
САНУ	Сръбска академия на науките и изкуствата, Белград
ЦДА	Централен държавен архив, София
ЦИАИ	Църковно-исторически и архивен институт, София
ЦИАМ	Църковен историко-археологически музей при Св. Синод, София
ЦСВП	Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“, София
УБ	Университетска библиотека
HAZU	Хърватска академия на науките и изкуствата, Загреб
ÖNB	Австрийска национална библиотека, Виена

СЪКРАЩЕНИЯ НА ПОРЕДИЦИ И ПЕРИОДИЧНИ ИЗДАНИЯ

ВМЧ	Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Санкт-Петербург, 1868–1916.
ГСУ	Годишник на Софийския университет. София, 1905–
ИИБЕ	Известия на Института за български език. София, 1952–1984. 2014–
ИИЛ	Известия на Института за литература. София, 1952–1972.
ИзвОРЯС	Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Санкт-Петербург / Петроград / Ленинград. 1896–1927.
КМЕ 1–3	Кирило-Методиевска енциклопедия. София. Т. 1. А–З. 1985; Т. 2. И–О. 1995; Т. 3. П–С. 2003; Т. 4. Т–Я. Допълнение. 2003.
СбОРЯС	Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Санкт-Петербург / Петроград / Ленинград. 1872–1928.
СБЛ 1–5	Стара българска литература. София. Т. 1. Апокрифи. Съст. и ред. Донка Петканова.1981; Т. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Лиляна Грашева. 1982; Т. 3. Историография. Съст. и ред. Иван Божилов. 1983; Т. 4. Житиеписни творби. Съст. и ред. Климентина Иванова. 1986; Т. 5. Естествознание. Съст. и ред. Анисава Милтенова. 1992.
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград / Санкт-Петербург. 1934–
ЧОИДР	Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Москва. 1845/1846–1916.
AASS	Acta Sanctorum. 1–68. Antwerp–Brussels, 1643–1940)
AHG	Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. I. Schiro consilio et ductu edita. 1–12. Roma, 1966–1983.
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3 ed. 1–3. Ed. F. H a l k i n. Bruxelles, 1957 (Subsidia Hagiographica, 8a) (reprinted 1986).
BHG Auct	Bibliotheca hagiographica graeca. Auctarium. Ed. F. H a l k i n. Brussels, 1969 (Subsidia Hagiographica, 47).
BHG NovAuct	Bibliotheca hagiographica graeca. Novum Auctarium. Ed. F. H a l k i n. Bruxelles, 1984 (Subsidia Hagiographica, 65).
BHBS	И в а н о в а, Кл. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.

BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Ed. Société des Bollandistes. 1. A–I. Bruxelles, 1898; 2. K–Z. Bruxelles, 1901 (Société des Bollandistes, Subsidia Hagiographica, 6).
BHL Suppl	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Supplementi editio altera auctior. Ed. Société des Bollandistes. Bruxelles, 1911 (Subsidia Hagiographica, 12).
BHL NovSuppl	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum. Ed. H. Fros. Bruxelles, 1986 (Subsidia Hagiographica, 70).
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis. Ed. P. Peeters. Bruxelles, 1910 (Subsidia Hagiographica, 10) (reprinted 1954, 1970).
CPG 1–6	G e e r a r d, M. Clavis patrum graecorum: qua optimae quaeque scriptorum patrum graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Turnhout, 1974–2003: 1. Patres antenicaeni, schedulis usi quibus rem paravit. F. Winkelmann. 1983 (No 1000-1925). 2. Ab Athanasio ad Chrysostomum, 1974 (No 2000-5197). 3. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, 1979 (No 5200-8240). 3 A. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum: addenda volumini 3. A Jacques Noret Parata. 2003. 4. Concilia: catenae. 1980. 5. Indices, initia, concordantiae. Cura et studio M. Geerard et F. Glorie. 1987. 6. Supplementum. Cura et studio M. Geerard et J. Noret. 1998.
PG	J. P. M i g n e. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Paris.
PL	J. P. M i g n e. Patrologiae cursus completus. Series latina. Paris.

СЪКРАЩЕНИЯ НА РЕЧНИЦИ

БЕР	Български етимологичен речник. Т. 1–. София, 1971–.
СДРЯ	Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1–. Москва, 1988–.
Срезневский 1–3	Материалы для словаря древнерусского языка. Труд И. И. С р е з н е в с к о г о. Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1912 (2 изд. 1958; онлайн: http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=sreznevskij).
СРЯ	Словарь русского языка XI–XVII вв. 1–. Москва, 1975–.
СС	Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994.

СтбР 1–2	Старобългарски речник. Т. 1–2. София, 1999–2009.
Lampe	Lampe, G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
LSJ	L i d d e l l, H. G., R. S c o t t, H. S. J o n e s. A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Oxford. Clarendon Press, 1996 (online: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search).
Miklosich	M i k l o s i c h, F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865.
SJS 1–4	Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae. Hl. red. J. Kurz, Z. Hauptova. 1–4. Praha, 1958–1997 (online: http://gorazd.org/gulliver/).

ПРЕДГОВОР

Темата за *четенето* е почти неизследвана в палеославистиката (като изключим разработките върху манастирското четене), въпреки нейната актуалност във византинистиката и хуманитаристиката изобщо. Тази тема е важна от различни гледни точки и за различни типове проучвания, тъй като четивата във всички епохи информират, възпитават, утвърждават модели на социално поведение, изграждат идентичности и пренасят културна памет.

Настоящият сборник съдържа статии, изготвени въз основа на част от докладите от международната научна конференция „Четивото за миряни в южнославянския репертоар XIV–XVIII в.“, организирана в рамките на едноименния проект[1] през ноември 2023 г. Не всички текстове в сборника принадлежат на участници в проекта, но всички те са посветени по един или друг начин на проблемите, които се отнасят до разбирането и изследването на четивото за миряни в рамките на този проект.

Споделяме схващането, че основна цел и функция на четенето и четивата от периода на християнизация на южните славяни до края на XVIII в. е формирането и поддържането на *християнския мироглед* като сравнително единна и кохерентна (вътрешно непротиворечива) система от представи и нагласи, която трябва да осигури на читателя душеспасително поведение. Тази тяхна изключителна роля е ясно подчертана от обстоятелството, че още в първите десетилетия след приемането на християнството в България в най-ранните сборници за миряни като предговор се включват нарочни *слова за ползата от четенето*, приписвани на различни църковни авторитети; в тях се обяснява колко „добро и полезно за всеки християнин е четенето на книги“, тъй като „ не може да се скрепи кораб без гвоздеи, нито праведник (да стане някой) без четенето на книги“. През следващите векове тези текстове са многократно преработвани и от тях са създавани различни компилации, някои от които се запазват в репертоара чак до края на XVIII в.

Душеполезната цел на четенето и четивата се осъществява чрез творби от различни жанрове, които *информират* за основите на вярата, *убеж-*

[1] „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от ФНИ, договор № КП-06-Н50/7.

дават в нейната истинност и сила (способност за въздействие върху действителността и съдбата на индивида) и *внушават* поведенчески модели. Съответстващите основни теми в християнския репертоар от четива могат да бъдат формулирани като: 1) християнският наратив (християнският разказ за Бога, света и човека), 2) християнската нравствена парадигма и 3) християнските практики. Трябва да се подчертае, че репертоарът на четивото за миряни е изключително разнообразен и в никакъв случай не бива да се ограничава до така наречената „светско четиво" – на практика той обема почти цялата книжовна продукция, с изключение на част от тясно богослужебната литература и някои богословски и монашески съчинения. Всяка от основните теми обхваща конкретни подтеми, „покривани" със съответен набор от текстове, който варира в различните периоди. Променя се също самото присъствие в репертоара на отделните теми и подтеми, както и техният диапазон, като в същото време по-голямата част от текстовете са полифункционални и, съответно, политематични. Така запознаването с християнския наратив става посредством библейски и парабиблейски текстове, космографско-географски и историографски съчинения, агиография, пророчества за Края на света и т.н., но те винаги имат катехетичен, екзегетичен и морален аспект и предлагат модели на поведение. Дори чисто прагматични на пръв поглед съчинения като медицинските или гадателните книги, които при това имат корен в предхристиянските традиции, могат да се окажат свързани с християнския наратив и/или с християнската нравствена парадигма по някакъв начин. От своя страна, нравоучителните съчинения и екзегетичните фрагменти проявяват тенденция да „обрастват" с илюстративни извлечения от християнския наратив и да се свързват с конкретни житейски практики.

Около трите основни теми и принадлежащите им подтеми се изграждат книгите (най-често сборници) за четене и отделните тематичните блокове в тях, като върху подбора на текстовете могат да влияят също личните предпочитания на съставителя, връзката с определен книжовен център, предвижданата аудитория и други подобни фактори. В зависимост от средата на произход и предназначение в тях са представени различни набори от теми, покривани с различни по обем и сложност произведения, които се отнасят по различен начин към църковния канон. В периода XIV–XVIII в. в репертоара на книгите за четене ясно се забелязва тенденцията за постепенно изчезване на книгите с единични обемисти текстове, представящи основните теми и подтеми (библейски и парабиблейски чети-книги, вселенски хроники, компендиуми от типа на *Пандектите*, цели патерични сбирки, някои жития, космографски, тълковни и нравоучителни съчинения и много други), и за цялостна доминация на сборниците с разнообразно съдържание, състоящи се от множество по-кратки текстове, ексцерпти и компилации, чак до събирането на едва ли не целия чети-репертоар в една книга, предназначена за „читателски общности" с по един грамотен,

най-често съставител и копист на книгата. Това, разбира се, се дължи на значителните промени в историческите обстоятелства, пряко влияещи върху самото съществуване и състава на социалните групи от потенциални читатели (и съставители на книги), както и върху равнището на грамотност.

В горепосочения проект и в настоящия сборник се предлага нов подход към подреждането и изучаването на репертоара, който прехвърля тежестта от жанра към съдържанието на текста. Той дава възможност да се проследи динамиката на християнския мироглед в анализирания период посредством промените на темите и подтемите и тяхното „покриване“ с конкретни текстове, създаващи определени представи и нагласи. По този начин можем да „видим“ образа на / разбирането за *истинския християнин* в различните периоди и социални общности в огледалото на сборниците за четене – да го проследим като картина с постоянни и променящи се елементи и различна степен на кохерентност, в която *евергрийн*-текстовете съжителстват с характерни за епохата съчинения и истински *раритети*.

Включените в сборника изследвания демонстрират различни перспективи за проучване на средновековните текстове и книги от гледна точка на тяхното съдържание като четива, като се отчита спецификата на жанра/жанровете и е представено тяхното място в репертоара като източник на представи и нагласи.

В уводния текст на Аделина Ангушева-Тиханова са дискутирани основните специфики на предмодерното четене като средство за духовно усъвършенстване и спечелване на „място в Рая“. Статията на Ана Стойкова е посветена на характера и функцията на агиографските текстове, съдържащи се в сборниците за четене (X–XIX в.), а проучването на Ирина Кузидова-Караджинова – на медицинските текстове и медицинското знание в Късното средновековие. Изследването на Мая Петрова представя цикъл от поучителни слова и илюстративни наративи към тях, посветени на милосърдието и характерни за начина, по който посредством чети-репертоара се осъществява нравственото възпитание на читателя (X–XIV в.). В сборника са представени и проучвания (на Ирена Плаович и Александра Иванович), фокусирани върху конкретни текстове, представящи *епидейктическия дискурс* и предназначени за публично „огласяване“ в църковния ритуал; те са анализирани от гледната точка на прилагането на различни риторични техники в интерес на създаването на определени представи, ценности и нагласи. „Четенето с разбиране“ от страна на преводача е един от важните проблеми при превода и адаптирането на гръцките патристични текстове, които често съдържат непознати антични реалии – на този проблем е посветено проучването на Анета Димитрова. Изследването на източниците на очакването на Края на света с изтичането на „седмия век“, засвидетелствано в календарни текстове от XV–XVI в., е предмет на статията на Нина Гагова. Две от проучванията в сборника (на Радослава Станкова и Деница Петрова) се занимават с историческите представи на южнославянското

Късно средновековие, когато традиционните за предишния период (XIV–XV в.) обемисти преводни хроники изчезват от южнославянския репертоар заедно със социалната група на своите читатели и биват заменени от кратки историографски жанрове, разпространявани в сборниците с разнообразно съдържание, които поемат функцията на хранилища на историческа памет и народностна идентичност. Няколко статии са посветени на късните сборници за четене от XVII–XVIII в.: Диляна Радославова изследва българската рецепция на сборника *Съкровище* на Дамаскин Студит през XVII в., а други два текста – на Ян Страдомски и Елисавета Ненчева, представят съдържанието на конкретни ръкописи от края на XVIII в. и анализират тяхната тематична концепция и предполагаема среда на битуване.

Нина Гагова
Ръководител на проекта
„Четивото за миряни в южнославянската традиция:
социо-културна динамика на репертоара XIV–XVIII век“
(https://chetivoto.eu)

КАКВО ОЗНАЧАВА ПРЕДМОДЕРНО ЧЕТЕНЕ: РОЛИ, ХАРАКТЕРИСТИКИ, ФУНКЦИИ (ЙОСИФ БРАДАТИ, СВ. ФЕВРОНИЯ И ДРУГИ ЧИТАТЕЛИ)*

АДЕЛИНА АНГУШЕВА-ТИХАНОВА

Манчестърски университет, Манчестър
adelina.angusheva-tihanov@manchester.ac.uk

WHAT DOES 'PRE-MODERN' READING MEAN? ROLES, CHARACTERISTICS, FUNCTIONS (JOSEPH THE BEARDED, ST. FEBRONIA OF NIBISIS, AND OTHER READERS)

Adelina Angusheva-Tihanov (The University of Manchester)

Abstract: Taking as a starting point the mid eighteenth-century collections of sermons against witches and superstitions compiled by Joseph the Bearded, a monk from the Rila monastery, and the vita of the early Christian saint Febronia of Nisibis (known in Syriac, Greek, but also in Old Bulgarian/OCS), this article discusses some of the specificities of pre-modern reading. Pre-modern writers often regarded reading as a pathway to spiritual virtue and a means of attaining a place in Paradise. The vita of St. Febronia of Nisibis is particularly telling in this respect: it highlights three distinct modes of reading -- individual; within a close group; and in public (addressing both nuns and laity). The first part of the vita depicts the saint as a metaphor for life immersed in reading, detached and isolated from reality. This text, alongside Joseph's sermons, underscores the significant role of orality in medieval reading practices. The interrelationship between orality and reading has been successfully examined in recent decades. This article further explores orality as a complex phenomenon which operates on different levels and ritualizes reading practices. Thus, paradoxically, in pre-modern

* Изказвам благодарност на ръководителката на проекта „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“ Нина Гагова както за включването ми в него, така и за поканата ѝ да участвам в конференцията „Четивото за миряни в южнославянския репертоар XIV–XVIII в.“ (София, 16–18 ноември 2023) и в този сборник.

times, written text existed primarily to serve orality and oral communication, and not *vice versa*.

The term 'reading' (*чьтениє*) denotes specific activities, but it also defines a type of text – the one read during the liturgy, but also a narrative or a prose excerpt. Therefore, one could describe pre-modern reading as a performative category which simultaneously prescribes the type of text and the way of its realization.

Medieval reading practices should also be extended to the actual text production, as medieval writers habitually compiled their texts through quotes, reuses, and retellings -- acting more as diligent readers than original authors. The collection by Joseph the Bearded exemplifies this: it exists in two distinct versions -- one lengthy, focused on witches and superstitions, and another shorter, dealing primarily with women's vanity and ill nature. These variations highlight medieval miscellanies as an essential source for studying readers' choices, expectations, and tastes.

Finally, pre-modern reading was not necessarily a human act: A specific group of amulets and magic seals, containing signs and combinations of letters, was not intended to be read by human beings. Instead, these objects were produced to evoke divine intervention and ward off supernatural evil.

Keywords: pre-modern reading; Joseph the Bearded/Josif Bradati; reading practices; orality; performativity; tabooed reading

Повод за този текст даде една приписка от средата на XVIII в., отнасяща се до сбирката от слова на Йосиф Брадати срещу магиите, народните суеверия и женската суета, по-позната като *Женски сборник*[1]. Приписката е известна в две копия: едното е оставено от неизвестен книжовник в сборник от Одеската национална научна библиотека (ОННБ) 1/154 (л. 334б), но пази първоличната форма на Йосифовия автограф, а другото е колофонът на Роман, преписвачът на Сборник със слова и поучения № 85 (22) от библиотеката на Сръбската академия на науките и изкуствата (САНУ)[2]. Приписката съобщава, че Йосиф Брадати е превел творбите от гръцки на славянски заради женски и бабини дяволски работи и заради самовили и бродници, за четене за полза на жените[3].

---

[1] За сборника вж. М о ч у л ь с к и й 1903; А н г е л о в 1963: 30; П е т к а н о в а 1990: 392; А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2003: 81–99; Д и м и т р о в а - М а р и н о в а 2005: 380–393; А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2013: 120–134; С т о я н о в а 2023: 372–392; Б р а г а 2023: 79–96.

[2] И двете приписки пазят датировка 1756 година. Публикувани са факсимилно у А н г е л о в 1964: 80–83; издание и превод у Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 392 и № 393, 79–80, 175, 267). За приписката от ръкописа от ОННБ вж. и Б р а г а 2004: 240–248.

[3] Тук по изданието Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: 79–80.

Одески сборник 1/154 (л. 334б)	САНУ 85(22) (л. 244б)
Знанw да буди како азь Иwсифь Брадатїи постникь, изведохь w҃ грьчьскии ѧзикь на словенскии. Сие писмо ради женски и бабини враговщини ради самовили, и броднїцы на прочитанїе на ползу женамь.	Знано буди како Иwсифь Брадатїи w҃ Рилъскаго монастира, превель и исписалъ w҃ греческаго ѧзика на словенъски. И азь Романъ иеромонахъ преписахь w҃ негово писанїе сїа книжица ради женъски и бабини враговьщини заради самовили и, бродници да се четѫ҃ на полъзу женамъ.

Парадоксът в приписката не би убягнал на нито един медивист: при все че в предмодерната епоха съществуват грамотни жени, че дори и писателки (за някои от които – реални или фикционални, ще стане дума по-долу), те все пак са една незначителна част от и без това малцината грамотни. Как тогава жените биха „прочели“ тази „книжица“, че да имат и полза от нейното послание? Ясно е, че Йосиф няма предвид жените като читатели, а по-скоро като слушатели на тези слова, и в този смисъл „прочитанїе“ и „да се чете“ има същото значение като латинските *legenda* (предназначено за четене) и *lectio* (лекция; нещо, което се чете).

От казаното дотук се вижда, че предмодерното четене има различно значение и специфики и фукционира по различен начин в сравнение с четенето в модерния и постмодерния период. Какви са те? Като използвам *Женския сборник* на Йосиф и ред други средновековни и предмодерни текстове, ще се опитам да очертая някои от основните проблеми, свързани с ролите на четящия, характера и функциите на предмодерното четете.

Роли на четящия и функции на четенето

Тъй като става дума за сборник, предназначен да напътства жените, без непременно да изисква от тях да могат да четат, за да не бъда обвинена, че забравям средновековните четящи жени, искам да започна с един в много отношения уникален средновековен агиографски текст, който разказва за читателка / жена четец[4] – св. Феврония, и който, ако вярваме на заявеното в творбата авторство, е дело на жена, преподобната Томаида, участница в много от събитията. *Житието* на раннохристиянската месопотамска мъченица Феврония е известно в сирийска, арменска и гръцка версия, а в славянската традиция то е преведено от гръцки (както личи и по предаването на личните имена)[5]. Климентина Иванова дава подробни

[4] Забележително е, че думата „четец“ няма женски род в българския език.

[5] Тук използвам гръцкия текст от Acta Sanctorum 1709 (https://www.proquest.com/actasanctorum/docview/). Поради моето невежество в сирийския, за сирийската версия се осланям на превода на Брок (B r o c k, A s h b r o o k 1988: 152–176), което ми позволява да сравнявам епизоди и наративни линии, но не и конкретни изрази и тропи. *Краткото житие на Феврония* във Василиевия менологий лако-

данни за вариантите му и ги свързва с гръцките образци BHG 659 и BHG 659c[6]. В много отношения текстът напомня на късноантичен роман, с паралелни и преплитащи се сюжетни линии. Ред събития са включени, за да се постигне по-голяма спойка между двете му основни части (монашеският живот и мъченичеството на светицата), но независимо от ясната логика на разказа, личи, че в него са се насложили различни пластове и нагласи. Изследователите на сирийската версия отбелязват известни анахронизми, като например съществуването на богат женски манастир в епохата на Диоклециан[7]. Мъченията, на които е подложена светицата, са разказани с извънредно натуралистични, потресаващи детайли, а диалогът на Феврония с измъчващия я Селен е разгърнат и ожесточен, като в много отношения излиза извън типичните за жанра клишета. Ако приемем, че Томаида наистина е авторка на житието, то това е женска литература в пълния смисъл на думата – в него и обектът, и субектът на писането са жени. Къде обаче тук стои четенето?

Според житието надарената с извънмерна красота Феврония е дадена едва двегодишна в манастир. От нощни дяволски видения тя се спасява с молитви и четене на Свещеното Писание. Поразена от знанията ѝ, игуменката възлага на Феврония всеки петък, когато монахините се събират, да им чете [*да ги просвещава в* (ἀναγινώσκειν)] Божието слово, а когато присъстват и набожни светски жени, да прави това скрита зад завеса[8]. От казаното дотук става ясно, че „четенето“ се схваща като специализирана, дори професионализирана дейност (срв. *четец*). Когато непокръстената Хиерия пожелава Феврония да я учи, игуменката се съгласява, но само ако Хиерия се преоблече в дрехи на монахиня, защото Феврония, която вече 18 години е в манастира, никога не го е напускала, не е виждала досега мъжко лице, нито мирски жени, нито светски одежди[9]. Четящата, образована Феврония не познава друг свят освен този на Писанието. За нея четенето подменя действителността, затваря я и създава друга реалност, като се превръща не само в праведническа практика, а изцяло в начин на живот[10].

нично обобщава историята от житието: Феврония е постигнала съвършенство в аскетичния живот, превъзхождала е всички с благочестие. Изреждат се мъченията, на които е била подложена (PG 117: 509–510).

[6] BHBS: 558–559.

[7] Brock, Ashbrook 1988: 151.

[8] Acta Sanctorum 1709: Col0019B: Ἐν τῇ ἡμέρᾳ οὖν τῆς παρασκευῆς πασῶν συνερχομένων τῶν ἀδελφῶν ἐν τῷ εὐκτηρίῳ, τὴν Φεβρονίαν ἐκέλευσεν ἡ Βρυένη τὰ θεῖα λόγια ταῖς Ἀδελφαῖς ἀναγινώσκειν·

[9] Acta Sanctorum 1709: Col0020D: καὶ οὔτε ἀνδρὸς χαρακτῆρα, οὔτε γυναικὸς κοσμικῆς ἑώρακεν, οὔτε δὲ κοσμικὸν σχῆμα τεθέαται μέχρι τοῦ νῦν·

[10] В своя кардинален труд *Последиците от четенето* (1983) Б. Сток споменава, че едва от XI–XII в. определени общности започват да „живеят текста“ (Stock 1983: 4). Независимо от различните значения на тази фраза, трябва да

Бихме казали, че св. Феврония е една достойна метафора на средновековното четене – не обикновен акт на просвещаване, а акт на създаване и спечелване на небесна реалност, на живеенето *във* и *чрез* текста на Писанието. В контекста на предмодерната епоха четенето не се възприема като бягство от действителността, както понякога на него се гледа в съвременността. Границата, която житието прокарва между двата свята, мирския и този на Божието слово, е показателна за ролята на четенето през Средновековието – не само знание, а и спасение[11]. Такава роля му отреждат християнските книжовници по принцип. *Словото за четенето на книгите* в Изборника от 1076 г. сочи, че както няма кораб без гвоздеи, така не може да има и праведник без четене (л. 2а)[12]. Нечетенето, от друга страна, предупреждават и българските средновековни писатели, е майка на всички беди. В *Беседа против богомилите* Презвитер Козма твърди, че злините идват от нечетене и рисува апокалиптична картина на потъналите в греховност, неправди и вероломство[13]. Йосиф Хилендарец, съвременник и съименник на Йосиф Брадати, също заплашва със Страшния съд нечетящите жеравненски ленивци[14].

Житието на Феврония е интересно и с това, че то представя три устойчиви „ситуации“ на четене, в които и героинята влиза в различни роли, а четенето променя функциите си. На първо място, откриваме светицата в

посочим, че подобно живеене характеризира и ранните християнски общности, без те непременно да са грамотни, стига текст / група текстове да се приемат не просто като предписание и правило, а като абсолютна реалност, конструираща битието на индивида. Феврония е само едно от проявленията на този феномен.

[11] Тук можем да си припомним и две от иконографските сцени на Благовещение. От една страна – четящата Богородица (приела в четенето Божието слово), изображение, по-характерно за западното изкуство – например сцената на Благовещение у Леонардо да Винчи от 1472 г., у Ханс Мемлинг от 1482 г., у Карло Кривели от 1486 г. и др. От друга страна – Св. Богородица, предяща червена нишка за изтъкаването на завесата в синагогата, но и намек за дадената плът (например, мозайките от църквата в Никея,VIII в., от Киевската катедрала ок. 1040 г., известната Устюжка Благовещенска икона от първата половина на XII в.). В по-късното украинско и руско изкуство се откриват и смесени варианти с Богородица, предяща и четяща едновременно, както в иконата от Иван Максимов от 1670 г. и в Ярославска икона от XVIII в., на която при това е изобразена и срещата на архангел Гавриил и св. Богородица при кладенеца по *Протоевангелието на Яков* – вж. B e n t c h e v 1999: 136–139.

[12] Изборник 1076 г.: 153.

[13] Б е г у н о в 1973: 386: Почитаите часто с(вѧ)тые книгы да погоубите грѣхы своѥ.

[14] Г р а ш е в а 1982: 300. *Словото за ползата от четенето* на Йосиф Хилендарец се отнася към края на XVIII в. Вж. Г р а ш е в а 1983: 372 и П е т к а н о в а 1962. Текстът е писан в Жеравна, авторът му съветва всички, които са го харесали, да си го препишат.

ситуацията на индивидуално четене (тя е сама в своята килия), което ѝ носи душевно успокоение и просветление, отпъжда злото и има подчертан психологически ефект. От друга страна – това са моментите на публично четене за затворена, избрана общност (в случая, останалите монахини), което има едновременно социализиращ и просвещаващ смисъл, а на трето място – отново публично четене, пред разнородно общество, което трябва не само да бъде просветено в Божието послание, но и на живо да „види“ едно въплъщение на християнските ценности[15]. В тези три ситуации, според грамотността и занятието на четящия, са възможни множество вариации – например рецитирането наизуст на прочетен и запомнен текст, най-често молитва, индивидуално или пубично[16], или диктуването на написан текст, който трябва преписвачите да възпроизведат в царския или манастирския скрипторий, и др.

Става ясно, че предмодерното четене се отнася както до индивидуалното възприемане на писмен текст, така и на възпроизвеждането му пред някаква група, при което четящият влиза в различни роли според ситуацията и функцията на четенето, което може да служи за духовното просветление и за възвръщането на личния психически комфорт или за образованието на определена общност, като я организира и споява през мирогледа, внушаван от текста. След като уточнихме основните роли и ситуациите на четенето в средновековната християнска култура, нека се опитаме да очертаем някои от неговите особености.

Метаперспективи I: технология и социология на четенето, четене и устност, „общност на текста“

Технология и социология на четенето

От средата на миналия век до днес са направени ценни проучвания върху четенето в средновековна Европа (Източна и Западна), които можем условно да разделим на две основни, макар и доста разнородни групи, като и в двете изследователски сфери специално място заема отношението между писано и устно слово. Към първата група можем да причислим изследванията по **технологията** на четенето (как се чете), и като следствие – книжовната грамотност и начините на разпространение на знания чрез писмен текст; а към втората – проучванията по **социологията** на четенето (кой и какво чете и как се осмисля прочетеното), т.е. взаимодействието между

---

[15] Фактът, че Феврония чете зад завеса, подчертава нейния отказ от земното и готовността ѝ строго да съблюдава аскетическите правила, т.е. да превръща в реалност християнските ценности.

[16] Много от повтарящите се молитви по време на служба са били запомняни и възпроизвеждани по памет от неграмотното паство.

културна среда, текст и социална група, и като следствие – социо-културните и формативните функции на текста.

Сред първата група особен интерес представя основополагащото и подробно изследване на Грийн, което проследява динамиката на устно и писмено в средата на диалог на текстове на латински и на старовисоконемски, като обглежда почти всички известни средновековни жанрове[17]. Продуктивно е и предложеното от Пол Сейънджър разделение между фонетична грамотност (т.е. възможността сричка по сричка или буква по буква устно да се дешифрира писмен текст) и когнитивна грамотност (comprehensive literacy – способността да се дешифрира текст наум)[18]. Важни са и изследванията на славистите върху импликациите при записването на диктуван текст, преведен от друг език (четене на глас и директно превеждане от гръцки на славянски), засвидетелствано в грешките, допуснати при този процес. Анализите на Ф. Томсон, Т. Славова, Я. Милтенов, Ю. Фуксбауер[19] върху различни паметници не само показват *modus operandi* на книжовниците при осъществяването на преводите, но подсказват и практическата функция на четенето в този процес. Друг тип грешки, като неправилното атрибутиране на цитати, от своя страна насочват към начините, по които се възпроизвежда чужд текст (най-често библейски) в средновековната творба – обикновено по памет, без директно да се чете и преписва източникът. Така например *Словото срещу самовили* на Йосиф Брадати неправилно атрибутира Кол. 3: 5, представяйки го за цитат от послание на Павел до коринтяните. Грешките в преводите, породени от неправилно чута дума, и неточното цитиране на изворите демонстрират важната роля на мнемонизацията и устното възпроизвеждане, на които ще се спрем и по-сетне.

В средновековните литератури на православното славянство метаперспективи към четенето не се откриват особено често, но славянските средновековни и късносредновековни книжовници са ни оставили някои ключови свидетелства за „технологията“ на четенето. В *Словото за четенето* от Изборника от 1076 г. анонимният калугер съветва книгите да не се четат бързо, а съдържанието им да се осмисля задълбочено, като три пъти се препрочита една и съща глава (л. 1б – и трищьды обращаѭ сѧ о ѥдинои главизнѣ)[20]. Той противопоставя библейския образ на скътаното в сърцето слово на онова, което е изречено само с думи (л. 1б – не рече оусты тьчию изгла҃ха҃хъ)[21], за да покаже, че истинското четене не е само в механичното произнасяне на прочетеното, а в удържането на смисъла. В своето *Слово за*

[17] G r e e n 1994.

[18] S a e n g e r 1989.

[19] T h o m s o n 1988; С л а в о в а 2001; M i l t e n o v 2005–2006; F u c h s b a u e r 2012, а също и библиографията там.

[20] Изборник 1076 г.: 152.

[21] Пак там.

ползата от четенето Йосиф Хилендарец насърчава читателя да прочете няколко пъти някой кратък текст, молитва, стихира или „панакида“, като избере текст, който досега не е бил четен, а при затруднения в четенето да се помоли на Бога, преди да започне[22]. Според него трябва първом да се чете, а после да се яде[23]. Йосиф Хилендарец подбужда жеравненци да усърдстват в четенето като кокошките, които дори заситили глада си, неуморно продължават да ровят и да търсят храна[24].

Втората група изследвания, които условно нарекохме „социология“ на четенето, са фокусирани върху прагматичната и ритуалната страна на четенето, върху четящите (включително върху социално-половото (gender) разделение на читателите) и формите на компетентност (как се осмисля прочетеното). В това отношение както подходите, така и аспектите на изследване могат да бъдат много различни – от анализа на предпочитанията към определени текстове и автори и специфичните форми на рефлексия спрямо тях, през тълкования и преработки; от особеностите на разпространението, разбирането и интерпретирането на текста в различни читателско-слушателски среди, през сложните социални връзки между поръчител, създател на книгата и читател до читателски навици и практики и прочие. Списъкът с изследвания също е много дълъг, съществено обогатен през последните десетилетия – от Зюмтор (1984), Грийн (1994), Сток (1983; 1990), Кларк Бартлет (1995), Колман (1996a; 1996b), Гагова (2010), Руди (2016), Теуен и ван Ренсууд (2017), през сравнително скорошния том за четенето във Византийската империя, съставен от Шоукрос и Тот (2018)[25], та чак до популяризиращи електронни проекти като *Изкуството да се чете през Средновековието*[26]. Авторите на тези изследвания недвусмислено показват, че характерът на средновековното четене не просто се отличава от този във времената на масово образование и многообразни, конкуриращи се форми на разпространяване на информация, а и самите практики на средновековното четене се структурират по друг начин в социалното пространство и

---

[22] Г р а ш е в а 1982: 299. В предмодерната епоха *стихира* не означава непременно поетичен текст. Тодор Пирдопски редовно разделя текстовете, преписани от него, на неголеми смислови цялости, което може да съответства на смисъла на думата *стихира* в *Словото* на Йосиф Хилендарец (т.е. кратък пасаж). Не е ясно обаче дали под *панакида* книжовникът настина има предвид цялата поменална служба (*панахида*), част от нея, или нещо друго.

[23] Г р а ш е в а 1982: 299.

[24] Г р а ш е в а 1982: 299.

[25] Z u m t h o r 1984; G r e e n 1994; S t o c k 1983; 1990; C l a r k B a r t l e t t 1995; C o l e m a n 1996a; 1996b; Г а г о в а 2010; R u d y 2016; T e e u w e n, v a n R e n s w o u d 2017; S h a w c r o s s, T h o t 2018.

[26] The Art of Reading in the Middle Ages <https://europeana.eu/en/exhibitions/the-art-of-reading-in-the-middle-ages> (посетен на 30 септ. 2024).

придават специфичен статус на четящия. Отвъд баналното „просвещаване“ четенето съществува в различна конфигурация спрямо други структури, които имат функцията да разпространяват знание в средновековното общество[27]. Самите средновековни автори експлицитно или имплицитно конструират своята аудитория. За кого пише средновековният автор, кого провижда той като възприемател на текста, не е трудно да се реконструира в много от творбите. Добре известен пример в това отношение е втората част на *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма, в която авторът има отделно послание за различните социални групи (клирици, монаси, боляри и дори простолюдието) – потенциални читатели или реални слушатели[28]. Приписката, спомената в началото, е също показателна в това отношение, доколкото очертава строго определена аудитория. Сборникът на Йосиф има за цел да накара жените да се откажат от суеверията и суетата, при все че в историите, които книжовникът преразказва, героите са най-вече мъже магьосници (Кинопс, Симон Маг). Единствено в разказа за бабите Петка и Друса, измислен от него, магьосничките са жени. В допълнение Йосиф Брадати, както и св. Никодим Светогорец, използват един и същ източник, в който в историята от 4Цар: 1 е намесена и магьосница, без това да съответства на каноничния библейски текст. За Йосиф е ясно, че словата ще стигнат до прекия си адресат най-вече чрез свещениците – четящите посредници в този процес. Без директно да ги критикува за това, че оставят пасомите да се отклоняват от християнските правила, книжовникът припомня на духовниците, че са отговорни за спасението на вярващите, като преразказва текстовете на Йоан Златоуст и като съчинява историята за подмамените от баячките попове. Така самите средновековни творби позволяват да се (ре)конструират сложните взаимоотношения между текста, четящия и неговата аудитория.

Тъй като става дума за предмодерната епоха, статистическите методи, характерни за социологическите изследвания, не могат винаги да се използват, макар и в това отношение да е възможно известно приложение. Например количеството на запазените библейски ръкописи в средновековна Европа (на Изток и на Запад) значително превъзхожда броя на другите видове кодекси и това съответства на културната значимост и употребата на Свещеното Писание в тази епоха. Както показват и изследванията на учените, споменати по-горе, социо-културният анализ на предмодерното четене предполага и специфични подходи, за които ще стане дума и по-нататък.

---

[27] В предмодерната епоха определени видове знание (напр. военно, кулинарно) често може да се придобие почти изцяло по устен и практически път, без писмен посредник.

[28] ИБСЛ 2009: 158–159, 284–285.

Четене и устност

В своя трактат *De anima* Тертулиан (ок. 160–230) между другото споменава отделните жанрове и формата на тяхното изпълнение: *Iamuero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur...*[29] (*Било като се чете Писанието, или като се пеят псалмите, или като се произнасят речите, или като се отправят прошенията...*). Интересното в този пасаж е, че посочените текстове почти без изключения предполагат някъв вид произнасяне, устна реализация на основата на писмен запис: едни се четат – най-вероятно на глас, други разчитат на устното представяне, трети се пеят. Когато Йосиф определя своя *Женски сборник* като „четиво“ / книга „за четене“, той също има предвид тъкмо специфичната функция на писания текст да се реализира чрез „огласяване“, „устно произнасяне“ от страна на проповедника или изобщо на четящия на глас човек[30]. Ако сравним мястото на устното и писменото слово, на пръв поглед изглежда, че написаният текст се привилегирова за сметка на устното слово (както в латинската поговорка „Verba volant, scripta manent“), а на написаното се гледа като на легитимираща практика, осигуряваща трайността на текста. В действителност обаче за античната и за средновековната култура негласно важи точно обратното – писменото слово съществува изключително и преди всичко, за да обслужва устното, *устността*.

Казаното дотук ни позволява отчасти да се съгласим с Брайън Сток, че през Средновековието „устно и писмено се оказват по-взаимозависими от когато и да е било преди това“[31]. Подобна мисъл изказва и Ида Тот: „Византийската литература бива устна и писмена и освен това, като всички средновековни литератури, тя има устно измерение, дори и когато е писмена“[32]. Можем да отидем и по-далече, като кажем, че средновековната култура, издигнала в култ книгата, Свещеното писание, писания текст въобще, в действителност парадоксално му отрежда помощна функция в обществената мрежа на разпространяване на знание и духовно просветление (отвъд социалния престиж и важната роля на писмения текст като начин да се съхрани информация). Отчасти тази устност е наложена от външни, практически фактори – малко на брой грамотни и книги. В тази устност можем да прочетем и наследството на практиките в най-ранните християнски общности, в които проповедта предшества „писането“ – практика, която се изоставя с формирането на църковната институция, но никога не се забравя напълно.

---

[29] T e r t u l l i a n u s 2003, Liber *De anima.* IX. De effigie.

[30] За технологиите на предмодерното четене вж. още у G r e e n 1994.

[31] S t o c k 1990: 20.

[32] T o t h 2018: 37.

Налага се обаче и едно уточнение относно тази „устност“. Тя присъства и се реализира на различни равнища. Тук не става дума само за навлизането на елементи на народния език в предмодерното произведение – процес, за който езикът на сборниците на Йосиф Брадати е показателен[33]. На чисто прагматично равнище тази „устност“ се реализира в четенето или изпълнението на написан текст на глас, в „огласяването“ му. Тя обаче е въведена в написания текст и като етикет в общуването, тя е „отиграната“ „представената“ чрез творбата, „ритуализираната“ устност. В *Женския сборник* на Йосиф Брадати тя е обусловена от жанровата природа на поучително-полемичните слова, за които са характерни обръщенията към пасомите, свързващите маркери (например И дрѕго да рєчємє), дискурсивното включване на „чуждите“ гласове на „въобразаемите“ магьосници и баячки, конструирани в словата от позицията на авторитета на Църквата, но в никакъв случай не и изопачени. В *Словото срещу самовилите* проповедникът „цитира“ думите на магьосницата, следвайки по-ранни византийски извори; в *Словото за празници бабини* „вписва“ техни думи като реплика оправдание към неговата критика. По този начин Йосиф стилизира и консервира определени форми на пряко общуване. Тази специфична (отиграна) устност се пази по различен начин в отделните средновековни жанрове.

„Общностите на текста“

Допълнителна трудност в разбирането на връзките между написаното слово и неговата устна реализация в процеса на четенето поражда и фактът, че разполагаме единствено с писмените текстове на предмодерната епоха, за да осмислим тази взаимосвързаност. Анализирайки литературата на народен език, Бергер-Майстер справедливо отбелязва, че „външнотекстовите, исторически или етнографски изследвания не ни позволяват да разделим текстовете на устни, слушани [aural] и писмени“[34]. В това отношение тезата на Брайън Сток за съществуването на „общност на текста“ (*textual community*), в която е достатъчно да има само един грамотен, за да се осъществи неговото „четене“, е удобна при всичките си недостатъци. По определението на автора „общностите на текста“ са „микрообщества, организирани около **общото разбиране** на написаното (script)“[35]. Четивото е сърцевината на тази общност, но посланието на текста се разпространява не само чрез четене, а и чрез преразказване, чрез устно представяне и усвояване. „Общностите на текста“ лесно се открояват, когато се говори за

---

[33] Вж детайлните изследвания на М. Димитрова у А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2024: 238–261; Д и м и т р о в а, А н г у ш е в а 2024: 207–233.

[34] B e r g e r - M e i s t e r 2011: 28.

[35] S t o c k 1990: 23.

определена религиозна секта (както прави Сток), или когато става дума за дефинирана социална група (напр. монашеско братство). В *Житието на Феврония* различаваме две почти припокриващи се текстови общности – тази на монахините и същата общност, допълнена от светски жени, които идват по своя воля да се просветят. По подобен начин и Презвитер Козма конструира богомилите като общност на един специфичен еретически „текст“, от който отсъстват книгите на Стария Завет, светците и Богородица (и наративите за тях).

Трудностите в идентифицирането на „общностите на текста“ настъпват тогава, когато става дума за твърде разнородна група, която не възприема и не удържа смисъла на текста по приблизително един и същ начин. *Женските сборници* на Йосиф Брадати предлагат такава, по-сложна ситуация. Тяхната „общност на текста“ е ясно различима в ограничената рамка на техните преписвачи. Имената на някои от тях са известни (например Тодор Врачански, йеромонах Роман, Пено Йованович, кюмюрджията Стоян Вакарелец, даскал Тодор Пирдопски), а поради това и техният социален профил, включващ както монаси и проповедници, така и светски лица. Преди да станат негови преписвачи, копистите също са били и слушатели, и читатели на *Женския сборник*. В тази „общност на текста“ може да има вариации при отделните преписи според предпочитанията на техните създатели – те пропускат по-големи или по-малки цялости от текста, променят фрази, добавят изрази, но в рамките на общия смисъл и насоченост на посланието, без да предлагат значително различаващо се разбиране. Дали общността на „читателките“ / слушателките принадлежи към същата „общност на текста“?

Един по-широк кръг хора обичайно присъства на мястото, в което текстът се чете или произнася (преразказва), но това все още не ги прави пълноценни участници в „общността на текста“, дори и когато книжовникът ги провижда като една обща група (миряни, жени и прочие). Разбира се, някои от присъстващите на това четене, мъже или жени, могат да възприемат посланието и по свой начин да продължат да го разпространяват или поддържат – било като го следват в начина си на живот, било като повтарят идеите, заложени в него, и така да станат част от общността на текста. Други обаче могат открито или негласно да го отхвърлят[36]. Какво е мястото на жените слушателки в тази картина[37]? За съвременния човек изглежда парадоксално, че всички, които бихме могли да назовем във веригата пре-

[36] Интересен художествен опит в това отношение предлага романът на Христова 2013. За отношението на миряните към баячки и бродници, от една страна, и от друга – към попове, незачитащи народните празници, вж. Димитрова, Ангушева 2024: 196, 232.

[37] Сърдечно благодаря на Н. Гагова за интересния въпрос дали и по какъв начин жените слушателки участват в текстовата общност.

писвачи и читатели, са мъже, докато цитираните приписки недвусмислено говорят за жени, а от словата става ясно, че това са светски жени на различни възрасти, някои от които заети с магьосничество. Те са обект на текста, но би било неубедително да се предложи конкретна хипотеза за участието им като субекти в процеса на осмисляне на словата. Това, че текстовете са предназначени за тях, ги прави само потенциални, но не и реални участници в текстовата общност. В крайна сметка, острите слова на проповедника не са станали причина баячките да изчезнат напълно или някои от народните празници, споменати от него, да престанат да се честват. Забележително е, че Йосиф Брадати сам представя жените като друга „текстова“ общност – те почитат празници (Русалии, Четвъртъци, Петъци и прочие), „отсъстващи“ в християнския календар, т.е. в легитимния „текст“, и предлагат обяснения за това, неосъответстващи на приетата догма. Поради това е важно да приемем, че проектираната в творбата текстова общност не винаги и не непременно отговаря на реално съществуващата. Сборникът със слова ни помага в две отношения – дава възможност да видим как текстовете функционират като културен феномен и легитимиращ етически практики инструмент, а също и как те самите представят и дефинират различни текстови общности. Каква обаче е била реакцията на присъствалите на проповедта жени, можем само да гадаем, но със сигурност тя не е била нито единна, нито еднозначна[38].

Субективната идентификация с една или друга текстова общност също размива нейните граници, прави обособяването ѝ трудно. *Женският сборник* настоява на непринадлежността на магьосниците към истинската християнска общност, но, както ги преставя и *Словото срещу самовилите*, те биха се защитили, казвайки, че също споменават Бог и светците в заклинанията си, т.е. биха настоявали на своята правоверност. В този смисъл разбирането за принадлежност към една текстова общност е субективно – както баячките възприемат себе си тъкмо като част от общността на един условно наречен „християнски текст“. Ето защо конструктът „общност на текста“ е трудно приложим към по-широка и разнородна група, която не се характеризира нито с приблизително единно отношение към определен текст, нито приема различните практики с този текст за еднакво легитимни. Следователно, ако дефинираме понятието в широки рамки, които включват както сходни, така и напълно изключващи се тълкувания на определен текст, ще го обезсмислим. То е удобно само когато искаме да видим „четенето“ на *Женския сборник*, например функционирането му в симбиозата на неговите разпространители и [възприемчиви] слушатели, независимо от пола им.

---

[38] Свещеници и миряни лесно ще разберат дали жените са престанали да се китят с украшения и дали са започнали да работят в петък, както се настоява в словата, но едва ли ще научат за посещенията им при баячката и местната билкарка.

Според определението на Сток текстовата общност включва не само написаното или писмено разпространеното – чулите словата също могат да предават поуките им в най-различни устни форми. Същото може да важи и за предаването на посланието през невербални механизми. Иконографската сцена „Посещение при вещицата“, позната от украсата на храмове в Югозападна и Централна България от края на XVIII и началото на XIX в., както и от щампата, изработена в Рилския манастир в същия период, показва подобен пренос на една и съща информация чрез различни носители, чрез интермедиалните връзки между писаното слово и неговата специфична „визуализация“, целяща още по-пряко въздействие върху паството[39]. Усвояването на текста неизбежно означава трансформация, но единствено радикалната промяна на смисъла му е моментът, в който се обособява и формира нова текстова общност.

Общността на текста, така характерна за практиките на възприемане на текста в средновековната епоха, има своите аналози и в съвременния свят – от групите на почитателите на определена книга до последователите на един медиен влиятел (influencer), но при променена диспозиция на писменото и устното в този процес. Както тогава, така и сега понятието помага да се очертае, макар и условно, един социо-културен феномен, свързан с читателското възприемане на текста. Нещо повече – като всяка въобразена общност, и тогава, и сега границите ѝ са винаги неустойчиви, оспорвани (и дори подлъгващи).

Метаперспективи II: „жанрът“ чьтєниє, четене на глас или говорене, вариативност на четивото, писателят като читател

„Жанрът“ чьтєниє

Практиката да се четат определени пасажи от Писанието на глас, наследена от юдаизма, се отбелязва в гръцките ръкописи като ἀνάγνωσμα и λόγος, преведени в славянските паметници като чьтєниє (вж. например в Савината книга, Клоцовия сборник, Белградския паримейник, Хилендарските листове)[40]. В тази си употреба значението на ἀνάγνωσμα – чьтєниє е изключително тясно – става дума за фрагменти от свещените текстове, чието съдържание е нелегитимно да се променя. Още от ранната християнска епоха обаче не само библейските, но и душеспасителни агиографски текстове, включени в богослужението, започват да се наричат *legenda* (предназначеното за четене).

---

[39] За изображенията вж. А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2013: 128–130 и цитираната литература.

[40] Ц е й т л и н 1994: 787.

Legenda обаче, както и чьтениѥ, лесно навлиза в практики, не непременно свързани с църковния ритуал. *Legenda sanctorum,* по-известна като *Legenda Aurea* на епископа на Генуа Якуб (de Voragine), е един типичен календарен сборник с жития на светци, организиран според празниците на църковната година. Този сборник много бързо се превежда и разпространява на народен каталански и на френски език, а през XV в. даже на английски и чешки, и далеч не се чете само в църквата или в манастирските покои, а става в пълния смисъл на думата четиво за миряни. Без да е много честа, в средновековните славянски паметници се открива подобна употреба на чьтениѥ. В небезизвестния Драголов сборник като чьтениѥ се определя както откъсът от историята на Варух, така и едно апокрифно чудо на св. Георги[41]. В тази си употреба чьтениѥ е напълно изравнено по смисъл със съвременното „четиво“, но четиво, което предполага и не-индивидуално прочитане на глас. В това отношение великолепният колофон на Висарион от Кръчкия (Висарионов) патерик от 1346 г. също представлява интерес, доколкото копистът разграничава чьтениѥ от главизна (глава) – за него очевидно четенето / четивото е специфичен текстови отрязък: да аще съгрѣшѵ̆ вь коемь либо чт҃ни, или главизнѣ, или съ дрѵгы г҃лѧ, или въ помыслѣ̆ всеоуѵодно бж҃ди твоемѵ чл҃колюбию г҃и[42].

Оттук откриваме и известно изравняване между текста (четивото) и основната практика, свързана с него (четенето), което ни изкушава да наречем чьтениѥ **перформативен жанр**, т.е. формат, който едновременно предписва и характера на текста, и неговата реализация. Следователно, ако в специализираната си употреба чьтениѥ насочва към конкретен тип текстови откъслеци, библейски или агиографски, то в по-широк смисъл, в който го употребява и Йосиф, *чтение / четиво* означава писмен текст, предназначен за устно възпроизвеждане: самият *Женски сборник* съдържа слова, произнасяни в църквата, но подходящи да се четат и извън нея. Тази употреба на *чтение / четиво* изравнява жанрове – библейски, агиографски, епидейктически, исторически и прочие, доколкото всички те са устно възпроизводими в акта на четенето писмени текстове.

Четене на глас или говорене

Един анонимен трактат от 1788 г., почти съвременик на Йосифовите слова с типично за епохата заглавие: *Четене, а не проповядане, или модният начин на изнасяне на проповеди, в противоположност на Писанието, практиката на ранната църква, рационалността и здравия разум на чо-*

---

[41] Опис 1986: 359 (л. 168, чьтениѥ стаго Вароха [sic]).

[42] Издание, превод и бележки у Христова, Караджова, Узунова 2003: 44–45, 102–103, 159–160. Тук цитирам само съответния пасаж от този дълъг колофон.

вечеството, в едно писмо до англикански свещеник (Reading no preaching, or the fashionable mode of delivering sermons considered as opposite to Scripture, the practice of the primitive church, reason, and the common sense of the mankind in a letter to a clergyman of the Church of England)[43] настоява върху проповядането като изцяло устна практика, в която дори и предварително подготвеният текст трябва да се запамети и възпроизведе без четене. Авторът се позовава на примери от Стария и Новия Завет и осъжда четенето на проповедта в църквата, като твърди, че тази вредна модна практика е дошла от университетите. Този кратък трактат ни напомня важността на живото слово за юдейскатата и християнската традиция. У Йосиф подобна опозиция между четене и проповядане обаче не съществува, доколкото за него е важно текстовете да стигнат в една или друга форма до своя адресат.

В самата процедура на живото възпроизвеждане на текста също има особености, които поставят четенето и устното произнасяне в още по-сложна връзка. Нека припомним тук интересното наблюдение, което прави Пол Сейънджър[44] по повод на една специфично западна макрожанрова форма – сбирката от канонични молитви на латински и на народни езици, използвана главно от светски лица, особено жени, известна под името *Horae / Livre d'heures / Book of Hours / Часослов*[45]. Според изследователя в голяма група часослови, произведени във Франция, молитвите на латински са рубрикирани с dicere (да се каже), а тези на френски с legere (да се чете). Сейънджър смята че dicere е свързано с устно произнасяне (възможно, дори с рецитиране на научен наизуст текст), а legere с четене наум[46]. Подобно оразличаване на устното произнасяне и евентуалното четене наум характеризира западноевропейската култура на двуезичие, особено след широкото навлизане на народностните езици от XII в., но то има и своите аналози и в монолингвална християнска среда, по време на литургия, когато директното четене се редува с произнасянето на предварително запомнен текст.

Вариативност на четивото

Взаимозаменяемостта на четене и устно възпроизвеждане на наизустен текст, както и превръщането на този устен текст в запис до голяма степен насочват към една важна особеност на предмодерния текст, свързана с четенето: писмената му форма показва вариативност, присъща за устната, или иначе казано, писменият текст се държи като устен. Съществените текстологични разлики в преписите на словата от *Женския сборник* говорят за индивидуални подходи към творбата с оглед на аудиторията и техно-

[43] Reading no preaching 1788.
[44] S a e n g e r 1989.
[45] Съдържанието не съвпада с това на православните часослови.
[46] S a e n g e r 1989: 144–173.

логията на неговото възпроизводство – независимо дали това е подход на Йосиф или на неговите следовници преписвачи. Разглеждани през призмата на текстологията и лингвистиката, те могат да говорят за особености в езика на преписвача (както например разлики в използването на формата *горешници* (НБКМ 324) и *горешлаци* (ОННБ 1/154) в едно от словата, но от гледна точка на социологията на четенето разликите свидетелстват за целенасочен опит да се въздейства върху аудиторията, да се направи посланието по-близко до нея. Отдавна е отбелязвано, че съдържанието на словата в *Женския сборник* позволява да се разграничат две основни групи ръкописи, в които те са поместени: Одеският сборник (1/154) и НБКМ 324, от една страна, и НБКМ 325 и Самоковският сборник (Sam.Mu.Hist. Slavo13), от друга, както и един трети вариант, засвидетелстван в НБКМ 761, съставен от Тодор Пирдопски[47]. Тази класификация ни поставя и пред неразрешими въпроси: един или повече Йосифови „автографи“ са съществували; преписвачите или Йосиф са правили промените и дали Йосиф не е възстановявал по памет части от текстовете, след като вече е оставил на друго място готовия ръкопис? Особено показателни са например разликите в заглавието на едно от словата – *Слово против самовилите*: в Одеския сборник (1/154) и НБКМ 324 то се състои само от Слово ради самовили (л. 296б / л. 222б:). Заглавието в НБКМ 325 е по-пространно: Сло́во ра́ди самови́ли, и҆ бро́дницы҆, и҆ маге(с)ницы҆, и҆ ѡ҆бава́ницы҆ (л. 45а) и на практика повтаря изреждането на видовете магьоснички в текста. Може само да се предположи, че по-пространното изброяне е давало по-ясна представа за съдържанието на словото за разлика от краткото „самовили“, при все че Йосиф използва думата като синоним на магьосници, а не на митически същества. Във всеки случай, по-пространното заглавие показва в някакъв смисъл „четенето“ на текста – то не просто обобщава съдържанието му, а го цитира, преповтаря го. Вариативността е доказателство за осмислянето, за специфичния прочит на текста. С оглед на изборите и предпочитанията на книжовниците тази вариативност се реализира както на равнището на текста, така и на макроравнище – в наличието (или пропускането) на някои от словата в различните ръкописи. Като цяло, независимо от разликите в текстовете, в тези пет ръкописа броят и подредбата на словата са приблизително едни и същи, като *Слово за празници бабини* е известно само по кодекса ОННБ 1/154 и ръкопис НБКМ 324, а другите слова следват следния ред: *Слово против самовили*, *Слово за магьосниците, събрано от много книги*, *Второ (друго) слово за магьосниците и бродници*, *Похвала за добрите жени* и *Поучение за жените и момите*, като в някои от сборниците се среща и едно Псевдо-Златоустово *Слово против злите жени*, а в НБКМ 761 е преписана и историята за слугата на св. Василий. В подробното си

[47] Ангушева, Димитрова 2003: 82–90; Ангушева, Димитрова 2013: 125–132; Ангушева, Димитрова 2024: 125–132.

изследване върху Йосифото творчество Б. Ст. Ангелов включва в списъка на *Женските сборници* ОННБ 1/154, двата ръкописа от НБКМ 324 и 325 и още два сборника от тази библиотека, много близки помежду си, а именно НБКМ 691 и НБКМ 343[48]. Според изписания с красив почерк колофон Никифор Рилски е завършил преписването на НБКМ 343 на 1 декември 1768 г. в Рилския манастир от извод на духовника Йосиф Рилски по времето на еклесиарха Василий и наместника Пахомий Монах[49]. Двата ръкописа обаче съдържат една по-кратка сбирка от слова с напътствия към жените, по-различна от тази в горепосочените пет: в НБКМ 343 след *Словото за любовта* следва Псевдо-Златоустовото *Слово против злите жени* (л. 107а), *Слово похвално за добрите жени* (л. 110а) и *Поучението за жените и момите* (л. 114б)[50]. Как е възникнал този конвой? Като предшественик на „същинския“ *Женски сборник* или е просто извадка от вече съществуващото цяло, като имаме предвид, че цитираната в началото приписка от САНУ 85 (22) посочва 1756 като година на евентуалното съставяне на сборника? Прави впечатление, че уводната част на *Словото против злите жени*, която е очевидно допълнена в процеса на компилация на текста, наподобява съдържанието на цитираната по-горе приписка от Одеския сборник и от САНУ 85 (22): Слово ѕ҃і ра́ди злы жены. Помислыхъ да се́днѹ и да начнѹ да пишѹ же́нскы враговци́ны, кои́то твора́ть[51] магый и̓ воспоменахъ премѹдраго Соломо́на... (НБКМ 343, л. 107а). Встъплението показва съзнателен опит текстът да се преработи така, че да отговаря на замисъла на една сбирка, насочена против магиите и моралните пороци. В такъв случай, за един или за два типа *Женски сборник* трябва да говорим? Най-вероятно – второто, но като вземем предвид, че типът, представен от НБКМ 691 и НБКМ 343, е съкратена версия на по-обемния тип. Лесно можем да отговорим на въпроса защо съществуват тези варианти – от XVII в. насетне дидактическата проблематика е основна за компилираните и разпространявани текстове. Но отговорът на въпроса как те са се появили, може да бъде единствено и само хипотетичен. Кратката версия се отнася до по-общи етически и по-

[48] А н г е л о в 1963: 30. Що се отнася до НБКМ 761, или съдържанието му не е било известно на автора по това време, или сборникът е бил изключен от изследването поради късната си дата. Самоковският сборник Sam.Mu.Hist. Slavo 13 става известен в науката много по-късно. За него вж. Д ж у р о в а, В е л и н о в а 2002: 41–43.

[49] Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: 88, 181, 273, публикация, превод и бележки. Наблюденията върху НБКМ 343 и 691 тук са направени de visu.

[50] Д и м и т р о в а - М а р и н о в а 2005: 380–93, която изследва и издава това слово, посочва, че то единствено от целия *Женски сборник* има календарна дата за четене – 26 юли.

[51] В НБКМ 691 началото на словото е същото, но с разночетене на твора́ть – чинѧть.

веденчески слабости на жените, докато разширеният тип е с ясен фокус върху магьосничеството и народните суеверия и най-вероятно е провокиран от реално съществуващата религиозна ситуация сред миряните. Тези два състава ни напомнят, че в крайна сметка съдържанието на един сборник с неустойчив състав, освен че е свидетелство за разпространението на определени „конвои“, е преди всичко огледало на читателя (и реален, и конструиран от компилатора), отражение на вкусове, нагласи и интереси.

Писателят като читател

В свои по-ранни статии, съвместно написани с М. Димитрова, сме отбелязвали, че всяко от словата в *Женския сборник* е компилация от старозаветни, новозаветни и агиографски наративи, обрамчени с полемични и назидателни риторически пасажи. Дори и в тези обединяващи части Йосиф не е докрай оригинален – византийската традиция, особено текстовете на Йоан Златоуст, ясно прозира в тях. Тук забележителен е процесът на изграждане на словата, при който едно и също Псевдо-Златоустово *Слово за отсичането на главата на св Йоан Кръстител*[52] е използвано при създаването и на *Словото за злите жени*, и на *Похвалното слово за добрите жени* в сбирките на Йосиф Брадати. По-рано (XIV–XV в.) уводът на същото слово е използван от Григорий Цамблак във встъплението към собственото му слово за празника. Цамблак талантливо е променил текста, но подложката ясно личи:

Григорий Цамблак. *Слово за отсичането на главата на св Йоан Кръстител* (Сол. 1050[53], л. 384а)	*S. Joannis Chrysostomi In Decolationem Praecursoris et Baptistae Joannis* (PG 59: 485)
[Паки Іюдеа жадаѣть пр҃рческыѧ крове. Пакы пр҃ркоꙋбїиствѡ̀ дыше҃.]	Πάλιν Ἡρωδιὰς μαίνεται, πάλιν ταράττεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπιζητεῖ την κεφαλήν Ιωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ [...]
Пакы Ꙗзавель, Илїю ищеть на смрть· Паки на колесници гонить· и҆ о҆на оубо гонѧ, не постиже праведнаго·	Πάλιν Ἰεζάβελ .... τὸν ἅγιον Ἠλίαν καταδιῶσαι ἐπὶ τὰ ὄρη ...

Известно е, че всеки средновековен автор е повече или по-малко един прилежен „читател“, който заема, цитира, прекроява други по-ранни текстове. Не само средновековните български книжовници от Климент Охридски до Евтимий и Цамблак, но и византийските, и латинските автори активно практикуват това превръщане на прочетеното в написано. Неиз-

[52] PG 59: 485–490.

[53] Тържественик от РНБ, Сбирка на Соловецкия манастир 1050, XVI в.

бежността на четенето и заемането на прочетен текст (със или без промени) при създаването на нова творба се оказва една друга специфична характеристика на предмодерното четиво. Тази особеност съсредоточава по своеобразен начин цялостния творчески процес върху читателя.

Тук е подходящо да уточним, че преместването на изследователския интерес от автора (авторовата интенция, кодирана в текста) към читателя като създател на смислите в текста (така наречения Reader's Response) от втората половина на XX в. се развива паралелно и без особен ефект върху медиевистиката и в частност върху палеославистиката. Това не се дължи (само) на известна подозрителност към теоретичните аспекти в изследването на средновековната творба сред палеославистите, а преди всичко на страх от неадекватно налагане на съвременен поглед върху средновековния текст, както и на липсата на достатъчно свидетелства за реакцията на средновековния читател към прочетеното или чутото, които биха могли да се осмислят аналитично чрез методите на литературознанието и социологията. Средновековните текстове, особено агиографските, изобилстват от устойчиви общи места, съгласно които чуването на проповедта, на Божието слово (обикновено в църквата) или разказът за подвига на различни светци подтикват агиографските герои сами да тръгнат по пътя на праведничество. При внимателен анализ подобни текстове могат да послужат при изследването на **ефекта от четенето**, провидян и очакван и от самите средновековни писатели.

При отсъствието или изключителната оскъдност на свидетелства за читателската реакция към определен текст, можем да говорим за *тълкуването* като своеобразен читателски отзив, като осмисляне на прочетеното; в този смисъл екзегезата също е вид четене. Стотиците хомилии върху различни библейски текстове, свързани с името на Йоан Златоуст, са тъкмо опит да се осмисли съдържанието на Св. Писание, процедура, при която не всички негови първоначални смисли се запазват, но се изграждат нови практики за възприемането му. Изследователи като Теуен[54] търсят подобна читателска реакция спрямо текста в глосите и анотациите към него. Подобна практика е ценна, но тя, за съжаление, е ограничена само до библейски текстове и теологически трактати и не подпомага анализа на читателската реакция към агиографски творби, средновековни романи, разкази за чудеса и други, защото те много рядко се анотират.

Всеки текст ли се чете?

Вече успяхме прекалено да разширим представата за предмодерното четене, като показахме, че то е и говорене, и писане. Затова е ред да си зададем въпроса: всеки предмодерен текст ли е предназначен за четене? Не.

[54] T e e u w e n, R e n s w o u d 2017.

Същинската функционалност на предмодерния текст е двойствена – тя или се реализира в акта на устното произнасяне или четенето наум, или изобщо не се нуждае от разчитане на графиката (както при амулетите, носени от неграмотни). Съществуват различни мнения за това, дали притежателите на амулети с апокрифни молитви и други написания са били в състояние да ги прочетат, или са ги мислели само за свещени предмети, като средновековните източници дават доказателства и в двете посоки[55]. Знаците и съкращенията по амулетите обаче са предназначени да се „четат“ не от човешко, а от свръхестествено „око“ – да плашат злите сили или да осигуряват закрилата на Бога и светците. Поради това при ръкописите амулети не се наблюдава типичната еволюция от свитък към книга, а двата типа битуват успоредно дори в XX в. Както сме отбелязали и на друго място[56], XVII и XVIII в. показват промени в „потребителските практики“ на този тип кодекси. Една група от малки по размер, подходящи за носене южнославянски ръкописи с апокрифни молитви и апотропейни изображения недвусмислено показва, че нарастващият брой грамотни хора имат нужда не само от магически пазител, но и от книга, към която ежечасно да прибягват, за да отпъждат страхове и безпокойства, като активират нейните свръхестествени свойства тъкмо в акта на четенето. Същевременно не се предполага дори и грамотният притежател на амулети да произнася буквените съкращения, ако не знае какво се крие зад тях. Само посветените биха отгатнали смисъла на съчетанията от букви – четенето, което предполага сакрално знание или не-човешко око, е четене-табуиране, типично тъкмо за предмодерните форми на знание. Не само амулетите, но и ред други средновековни творби не функционират като „четиво“, а като указател, към който се прибягва само при нужда, и в това отношение средновековно и съвременно четене се доближават[57]. Такива консултативни текстове, от които се извличат само частични сведения, имат в композицията си вградени индикатори, насочващи към нужната информация: средновековни примери могат да бъдат *Съновникът*, в който образите, появили се в съня, се представят от думи, подредени по азбучен ред; *Лунникът*, в който предсказанията са подредени по дните от лунния месец; *Коледникът* по дните на седмицата или *Лековникът*, в който в заглавията на рецептите се съдържа името на болестта[58].

---

[55] M a g u i r e 1995; S k e m e r 2001.

[56] A n g u s h e v a, D i m i t r o v a, J o h n s o n 2016.

[57] Дори и днес казваме в ресторанта „нека да погледна менюто, да разгледам менюто“, а не нека да „прочета менюто“.

[58] За тях по-подробно вж. М и л т е н о в а, К и р и л о в а 1994; А н г у ш е в а - Т и х а н о в а 1996; A n g u s h e v a 2012.

Заключение: функции и характеристики на предмодерното четене

Както стана ясно от обсъдените тук примери, за средновековния човек четенето е преди всичко начин за постигане на духовно спасение. В предмодерната епоха думата „чтение“ / четене е полисемантична – освен че означава процеса на получаване на информация от писмен източник, тя наименува и текст или отрязък от текст, предназначен за четене. Четенето служи не само за просвещаването на индивида и на общността – то формира и споява общността през мирогледа, внушаван от творбата. В контекста на предмодерната епоха този ефект е възможен поради това, че възпроизвеждането на текста става най-вече устно, на глас. Когато Йосиф Брадати говори за своя сборник като предназначен за четене от жените, той има предвид тъкмо това устно произнасяне на словата и дефинира жените като една специфична аудитория. В процеса на усвояване на текста четящият може да влиза в различни роли, а самото четене да изпълнява различни функции – както показва *Житието на Феврония.*

В предмодерната епоха писаното слово се оказва платформа за производството на знание и дискурсивни практики, които изискват устно разпространение. В това отношение се наблюдава и един интересен парадокс – при все че Средновековието издига в култ книгата, писменият текст съществува почти изцяло, за да обслужва устната комуникация, устността, а не обратното. Тази устност е комплексно явление и освен че е основната реализацията на четивото, тя функционира на различни равнища в процеса на изграждането и възпроизвеждането на текста. Средновековното четене не само не откъсва текста от устността, а напротив – непрекъснато я репродуцира, като я стилизира – от огласяването на текста до създаването на вътрешнотекстови формати (като диалог и цитати), до неговата вариативност и устното му дискурсивно битуване. Ето защо можем да говорим за средновековното четене като за *перформативен формат*, доколкото то едновременно предписва и характера на текста, и неговата реализация. Към споменатия по-горе парадокс можем да прибавим още два. Поради културната специфика на епохата прочетеното – цитатът, преразказът, се оказват и основното градиво за почти всяка средновековна творба, а авторът ѝ – по-скоро умел читател, отколкото писател в съвременния смисъл на думата. По подобен начин и в съдържанието на ръкописите с неустойчив състав се оглежда тъкмо читателят, съставител или ползвател на ръкописа. В това отношение интересен пример се оказва *Женският сборник* на Йосиф Брадати със своите два доста различни варианта – един пространен, критикуващ магии, суеверни практики и женска суета, и втори много по-кратък, насочен главно към женското поведение.

Друг парадокс на предмодерното четене е фактът, че не всеки текст е предназначен да бъде четен от човека: специфична група текстове, състо-

ящи се от знаци и буквени съкращения, имат функцията да табуират опредено знание, като пропъждат злите сили и осигуряват божествена закрила. Четенето сякаш престава да бъде чисто човешка дейност.

Епилог

След като установихме, че предмодерното четене е по-различно от съвременното, струва ми се, ще е полезно да помислим какво става с това предмодерно четене в по-късни времена. Ако прочетеното и устно съобщеното отдавна са сменили местата си и са на път отново да преминат през функционални модификации посредством електронни медии и социални мрежи, превърнало ли се е предмодерното четене в културен реликт? Добра илюстрация за това как предмодерното четене се е трансформирало в културен знак, откриваме в един от класическите романи на италианската литература *Вицекралете* (1894) на Федерико де Роберто (1861–1927), който преобразува картината на характерното за монашеския обиход четене по време на обяда в ироничен образ на забравените духовни ценности в името на земните удоволствия. Авторът избира да ни представи картина, която вероятно не е била съвсем чужда и на някои от средновековните ситуации на публично колективно четене в манастирската трапезария, но картина, която класическите средновековни жанрове, като агиографията например, предпочитат да забравят и да ни покажат другото – извисяващото, откъсващо от тленните земни благини четене. В съвременния (полу)разпад на колективните форми на четене – от университетските лекции до слушането на новините, се прокрадват елементите на това раздвояване: от тайничкото похапване „под чина“, докато звучи монотонния глас на преподавателя, до семейната вечеря пред телевизора. Като стилизира самия акт на обедното четене обаче, де Роберто го превръща в метафора на изтлелите морални императиви на една цяла културна традиция:

„[Н]а обед, когато всички бяха събрани в огромния салон с изографисан потон, осветяван от 24 големи колкото врати прозореца, дежурният за седмицата четец се качваше на амвона и при първата хапка макарони, след молитвата, почваше да мънка... Дежурството за четене започваше от най-малките послушници и стигаше до най-старите монаси, по реда на възрастта... и докато откъм масите долиташе смесен шум – тракаха чинии, клокочеха руйни вина, звънтяха сребърни прибори, от високия амвон четецът мънкаше канона на свети Бенедикт: „...заповед тридесет и четвърта: Не бъди горделив. Заповед тридесет и пета: Не се отдавай на виното; Заповед тридесет и шеста: Не бъди чревоугодник; Заповед тридесет и седма: Не бъди сънливец; Заповед тридесет и осма: Не бъди ленивец...“[59].

[59] де Роберто 1973: 412–413.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А н г е л о в 1963: Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. Т. 1. София, 1963.

А н г у ш е в а - Т и х а н о в а 1996: Ангушева-Тиханова, А. Гадателните книги в старобългарската литература. София, 1996.

А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2003: Ангушева, А., М. Димитрова. Другите авторитети. Слова против магьосници и баячки в дамаскинарската традиция. – Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 92 (11), 2002, 81–99.

А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2013: Ангушева, А., М. Димитрова. Самоков и борбата на Църквата срещу баенено и гадаенето. – В: Етнология на общуването. Годишник на Асоциацията за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“, 12, 2013, 120–134.

А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2024: Ангушева А., М. Димитрова. Устност, език, текст и вариации в *Словото за Празници Бабини* на Йосиф Брадати. – Старобългарска литература, 69–70, 2024, 215–284.

Б е г у н о в 1973: Бегунов, Ю. Пресвитер Козма в славянских литературах. София, 1973.

Б р а г а 2004: Брага, Т. Приписки и бележки в Одеските дамаскини от сбирката на В. И. Григорович. – В: Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев. Материали от Международната научна конференция, 13–14 декември 2002 г., Велико Търново. В. Търново, 2004, 240–248.

Б р а г а 2023: Брага, Т. Одеските дамаскини от сбирката на В. И. Григорович – българско културно наследство. Палеография. Кодикология. Датировка. София, 2023.

Г а г о в а 2010: Гагова, Н. Владетели и книги. Участието на южнославянските владетели в производството и употребата на книги през Средновековието (X–XV в.): рецепцията на византийския модел. София, 2010.

Г р а ш е в а 1983: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева. София, 1983.

Д ж у р о в а, В е л и н о в а 2002: Джурова, А., В. Велинова. Опис на славянските ръкописи в Самоков. София, 2002.

Д и м и т р о в а, А н г у ш е в а 2024: Димитрова, М., А. Ангушева. *Слово ради Самовили* от Женския сборник на Йосиф Брадати: контекст, реалии, език. – В: Света Гора, България, Балканите. Сборник в чест на проф. Петко Д. Петков. София, 2024, 185–237.

Д и м и т р о в а - М а р и н о в а 2005: Димитрова-Маринова, Д. Поучението към жените и момите в ръкописната традиция от втората половина на XVIII в. – Старобългарска литература, 33–34, 2005, 380–393.

ИБСЛ 2009: История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. София, 2009.

Изборник 1076 г.: Изборник 1076 года. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. Москва, 1965.

М и л т е н о в а, К и р и л о в а 1994: Милтенова, А., А. Кирилова. Средновековни лековници и амулети. София, 1994.

М о ч у л ь с к и й 1903: Мочульский, В. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов. К бытовой истории болгар. Одесса, 1903.
Опис 1986: Штављанин-Ђорђевић, Љ., М. Гроздановић-Пајић, Л. Черњић. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Т. 1. Београд, 1986.
П е т к а н о в а 1962: Петканова-Тотева, Д. Един непознат съвременник на Паисий Хилендарски (Йосиф Хилендарски). – Език и литература, 17, 1962, 6, 41–54.
П е т к а н о в а 1990: Петканова-Тотева, Д. Народното четиво в България XVI–XVIII в. София, 1990.
д е Р о б е р т о 1973: де Роберто, Ф. Вицекралете. Прев. В. Даскалова. София, 1973.
С л а в о в а 2001: Славова, Т. Езикът на грешките в ранната славянска книжовна традиция. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 14. София, 2001, 22–31.
С т о я н о в а 2023: Стоянова, Д. Жиноцтво та язичництво у новоболгарськiй пам'ятцi XVIII ст. рукописної колекції В. Григоровича. – In: Philological Education and Science: Transformation and Modern Development Vectors. Scientific Monograph. Riga, 2023, 373–392.
Х р и с т о в а 2013: Христова, Б. Да преминеш по сенчестата пътека. София, 2013.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог. Т. 1. София, 1982.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2003: Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на българските книжовници X–XVIII век. Т. 1. X–XV век. София, 2003.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на българските книжовници X–XVIII век. Т. 2. XVI–XVIII век. София, 2004.
Ц е й т л и н 1994: Цейлин, Р., Р. Вечерка, Э. Благова. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Москва, 1994.

A c t a S a n c t o r u m 1709: Acta Sanctorum. Vol. 24, Junii V. Antwerp, 1709, 18–35. https://www.proquest.com/actasanctorum/docview/ [достъп 30.09.2024].
A n g u s h e v a 2012: Angusheva, A. Ancient Medical Knowledge among the Balkan Slavs during the Middle Ages and the Early Modern Period: Chronology, Technologies, Terminologies and Agents. – Stanford Slavic Studies, 39, 2012, 271–287.
A n g u s h e v a, D i m i t r o v a, J o h n s o n 2016: Angusheva, A., M. Dimitrova, A. M. Johnson. Quadruplets. Four South Slavonic Amulet Books from the 17th and 18th Centuries: Genre, Context, Language. – In: Vis et Sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. Sofia, 2016, 769–797.
The Art of Reading 1788: The Art of Reading in the Middle Ages. https://europeana.eu/en/exhibitions/the-art-of-reading-in-the-middle-ages [достъп 30.09.2024].
B e n t c h e v 1999: Bentchev, I. Engelikonen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten. Luzern, 1999.

Berger-Meister 2011: Berger-Meister, K. Mouth, Ears, Eyes. – In: Nyffenegger, N., K. Rupp (eds.). Fleshly Things and Spiritual Matter. Studies on the Medieval Body in Honour of Margaret Bridges. Cambridge, 2011, 27–50.
Brock, Ashbrook 1988: Brock, S.P., H. S. Ashbrook. Holy Women of the Syrian Orient. Berkeley, 1988.
Clark Bartlett 1995: Clark Bartlett, A. Male Authors, Female Readers. Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature. Cornell University Press, Ithaca, 1995.
Coleman 1996a: Coleman, J. Public Reading and the Reading in Public in the Late Medieval England and France. Cambridge, 1996.
Coleman 1996b: Coleman, J. The Matter of Pseudo-History: Textuality, Orality, and Visuality in Arthurian Vulgate Cycle. – Mediaevalia, 41, 2020, 71–101.
Fuchsbauer 2012: Fuchsbauer, J. Identifying Listening Errors in Slavonic Translations? (On Some Peculiar Mistakes in the Partial Translation of the Dioptra). – In: Nichoritis K. G. (ed.) Κύριλλος και Μεθόδιος: Παρακαταθήκες πολιτισμού. Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου: «Η πολιτισμική κληρονομιά του έργου των Αγίων Κύριλλου και Μεθόδιου ως παράγοντας ενότητας με τους λαούς της Ν.Α. Ευρώπης» (Αμύνταιο 21-22 Μαΐου 2010). Θεσσαλονίκη, 2012, 155–162.
Green 1994: Green, D. H. Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800–1300. Cambridge, 1994.
Maguire 1995: Maguire, H. Magic and the Christian Image. – In: Maguire H. (ed.). Byzantine Magic. Washington, 1995, 51–71.
Miltenov 2005–2006: Miltenov, Y. Omissions and Mistakes in the Slavonic Translation of Erotapokriseis of Pseudo-Kaisarios. – Scripta & e-Scripta, 3–4, 2005–2006, 147–160.
PG 59: Johannes Chrysostomus. In Decolationem Praecursoris et Baptistae Joannis. – PG 59, 1862, col. 485–490.
PG 117: Menologium Basilianum. – PG 117, 1893, col. 9–614.
Reading no preaching 1788: Reading no preaching; or, the fashionable mode of delivering sermons considered, as opposite to Scripture, the practice of the primitive church, reason, and the common sense of mankind, in a letter to a clergyman of the Church of England. 1788 (Internet Archive <https://archive.org/detail/> [достъп 30.09.2024]).
Rudy 2016: Rudy, K. M. Piety in Pieces. How Medieval Readers Customized their Manuscripts. Cambridge, 2016.
Saenger 1989: Saenger, P. Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages. – In: Chartier, R. (ed.) The Culture of Print: Power and Uses of Print in Early Modern Europe. Princeton, 1989, 141–173.
Shawcross, Toth 2018: Shawcross, T., I. Toth (eds). Reading in Byzantine Empire and Beyond. Cambridge, 2018.
Skemer 2001: Skemer, D. C. Amulet Rolls and Female Devotion in the Late Middle Ages. – Scriptorium, 55, 2001, 2, 197–227.
Stock 1983: Stock, B. The Implications of Literacy. Written Languages and Models of Interpretation and Twelfth Centuries. Princeton, 1983.
Stock 1990: Stock, B. Listening for the Text. On Uses of the Past. Philadelphia, 1990.

T e e u w e n, R e n s w o u d 2017: Teeuwen, M., I. van Renswoud. (eds.) The Annotated Book in the Early Middle Ages. Practices of Reading and Writing. Turnhout, Brepols, 2017.
T e r t u l l i a n u s 2003: Tertulliani Liber *De Anima*. <www.tertullian.org/latin/de_anima.htm> [достъп 30.09.2024].
T h o m s o n 1988: Thomson, F.J., Towards a Typology of Errors in Slavonic Translations. – In: Farrugia, E.G., G. K. Piosana, R. F. Taft (eds.). Christianity among the Slavs. The Heritage of SS Cyril and Methodius. Rome, 1988, 351–380.
T o t h 2018: Toth, I. Modern Encounters with Byzantine Texts and their Reading Publics. – In: Shawcross, T., I. Toth (eds). Reading in the Byzantine Empire and Beyond. Cambridge, 2018, 37–50.
Z u m t h o r 1984: Zumthor, P. Oral and Written Tradition in the Medieval Ages. – New Literary History, 16, 1984, 1 (Autumn), 67–92.

ОТ ХРАМА КЪМ ДОМА: ПЪТЯТ НА ЖИТИЯТА ОТ КАЛЕНДАРНИТЕ СЪСТАВИ КЪМ СБОРНИЦИТЕ С ЧЕТИВА ЗА МИРЯНИ*

АНА СТОЙКОВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
ana.stoykova@gmail.com

FROM TEMPLE TO HOME: THE PATH OF SAINT'S LIVES FROM LITURGICAL COLLECTIONS TO BOOKS OF READINGS FOR THE LAITY

Ana Stoykova (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article presents the results of a study of 82 manuscripts and 129 lives of saints included in the database *Repertorium of Old Bulgarian Literature and Letters* <repertorium.obdurodon.org>. The analysis of the manuscripts and saints' lives aimed to answer the three key questions: (1) which hagiographic works passed from official liturgical collections to collections intended for reading outside the church; (2) what were the reasons for their selection; and (3) what was their function in non-liturgical manuscripts. The study found that it is not always possible to identify the exact sources from which saints' lives in late medieval collections were extracted and the reasons for their selection by the compilers. However, it became clear that in the overwhelming majority of cases, these are not the same works that are included in official liturgical collections. A significant part of them originate from some type of calendar codices, as evidenced by the preserved dates in many titles of saints' lives, but many works seem to follow an early tradition of non-liturgical reading books, where calendar order was

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

Авторката изказва благодарност за финансовата подкрепа на Българската академия на науките, осигурена по двустранното споразумение за безвъзмезден обмен между БАН и Румънската академия.

of no importance. This conclusion is also supported by the observation that some of the lives with the largest number of copies do not correspond to their contemporary liturgical versions.

Keywords: late medieval manuscripts; saint's lives; liturgical calendar collections; non-liturgical books for laypeople

Още преди години, когато проектът *Репертоар на старата българска литература и книжнина*[1] беше в началото си, направих проучване върху мястото на агиографията в състава на въведените дотогава в корпуса ръкописи, главно сборници със смесено съдържание. Въпреки техния сравнително малък брой – около 60, и донякъде случайния им начин на подбор (не по общи, предварително установени принципи, а като сбор от ръкописи, които са били обект на научен интерес от страна на отделни участници в проекта), информацията за състава им ми позволи да стигна до някои изводи за интереса към агиографията през Късното българско средновековие[2]. Днес в този корпус техният брой е много по-голям и включва различни типове сборници. Въведените през изминалите години в базата данни богослужебни календарни ръкописи, които излизат извън кръга на кодексите, формиращи основното му ядро, създават значително жанрово разнообразие, а то, наред с широкия им хронологически обхват – от XIII до XIX в., предлага онзи фон, който би позволил да се проследи динамиката на процесите в развитието на книжнината през различни исторически периоди.

С всички уговорки, които произтичат от съзнанието за условността, с която може да приемем ръкописния корпус на *Репертоара* за представителен за южнославянските ръкописни сборници, смятам, че присъствието на различни по своя адресат книги ще ми даде възможност да разгледам характера на агиографските произведения в късносредновековната книжнина от нова гледна точка. Тя е провокирана от работата ми върху научния проект „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна

---

[1] „Репертоар на старобългарската литература и книжнина с компютърни средства" е научен проект на Института за литература при Българската академия на науките с ръководител Анисава Милтенова (1996–). В резултат от проекта е създадена база данни, в която са въведени археографски, палеографски, кодикологични, текстологични и литературно-исторически данни за оригинални и преводни средновековни текстове, представени в балкански и други славянски кирилски ръкописи. Сайтът, чрез който се осъществява достъп до тези данни, е реализиран от Дейвид Бирнбаум, Андрей Бояджиев, Анисава Милтенова и Диляна Радославова: Repertorium of Old Bulgarian Literature and Letters <obdurodon.org>. Базата данни продължава да се попълва и днес.

[2] S t o y k o v a, A. Problems of the Composition of Late Medieval Non-Liturgical Miscellanies and the Place of Hagiographic Works in them. – In: Medieval Slavic Manuscripts and SGML: Problems and Perspectives. Sofia, 2000, 108–130.

динамика на репертоара XIV–XVIII в.“[3], чийто предмет са именно промените в състава на късносредновековната ръкописната книжнина в земите на българи и сърби. За разлика от предишното изследване, чиято цел беше да установи мястото на агиографията в сложния и пъстър състав на сборници с неустойчив състав и разнообразно[4] съдържание, тук бих искала да потърся отговор преди всичко на следните въпроси: 1) кои агиографски произведения преминават от официалните богослужебни състави в сборниците, предназначени за четене извън храма; 2) какви са причините да бъдат подбрани точно те; и 3) каква е функцията им в тези състави. С други думи, ще се опитам да проследя какъв е пътят на агиографските текстове „от храма към дома“. Изборът на агиографията като предмет на изследване беше продиктуван от нейната принадлежност към т.нар. „високи жанрове“, използвани за богослужебна употреба, която обуславя присъствието ѝ преди всичко в сборници с устойчив състав и календарна подредба. Следователно проникването на жития (в изследването не включвам чудеса и разкази за пренасяне на мощи) в нетипични за характера им състави и пълното им функционално изравняване в късните ръкописи с различни по произход и предназначение съчинения би могло да представи нагледно постепенното разрушаване на йерархията на „високите“ и „ниските“ жанрове в късносредновековната книжнина.

Съставът на книгите с небогослужебен характер и разнообразно съдържание е формиран главно от съчинения, спадащи към три тематични раздела – познавателен, тълкувателен и поучителен. В книгите за лица от светския елит (като „царските“ сборници) преобладават произведения от първите два раздела – исторически съчинения и тълкувания; четени от високопоставени миряни, те вероятно са съставяли част от образованието им. Текстове и от трите раздела се срещат в сборниците за нисшето духовенство; четял ги монахът-таксидиот в часовете за отдих и пред случайна аудитория или пък свещеникът, когато събирал около себе си слушатели, за да им говори за душевното спасение. Можем да предположим, че образованите миряни и сами са четяли подобни книги с назидателна и развлекателна цел. Разбира се, в книгите за лица от различни социални категории тези тематични кръгове се покриват от различни произведения. В сборниците с разнообразно съдържание обаче се помещават и текстове, които не се отнасят към тези кръгове – като канонични правила, молитви към светци и богослужебни текстове, гадателни книги, рецепти и молитви срещу боле-

---

[3] Проектът с ръководител доц. д-р Нина Гагова се разработва в Секцията по стара българска литература на Института за литература – БАН, и е финансиран от националния Фонд за научни изследвания (2021–2024).

[4] В настоящото изследване употребявам за проучваните небогослужебни сборници определението „с разнообразно съдържание“, тъй като става дума за широк кръг кодекси, в които се включват както книгите, предназначени за лица от светския елит, така и сборниците със смесено съдържание.

сти и напасти. Те са свързани с практически нужди – служат на общественото или частното богослужение или като наръчници по медицина – и по принцип не са отредени за публично четене. Често сборниците съдържат произведения и от основните тематични раздели, и текстове с практическо приложение. Това положение е налице в „попските“ сборници, където наред с душеспасителните четива се срещат чинопоследования, църковни песнопения, пасхални таблици или молитви към светци. Интересно е, че такива сборници не се срещат до XV в. включително. Това е указание, че до края на XV в. части от богослужебни книги и извлечения от номоканони и требници почти не са били смесвани с книгите за четене.

Има два аспекта на въпроса за появата и разпространението на агиографски произведения в този тип сборници, на които ще се спра тук. Единият засяга ръкописите и техния състав – в кои от изследваните ръкописи има жития и каква част от състава заемат те (т.е. по колко жития има в отделните кодекси), а другият се отнася до самите произведения – кои точно жития са подбрани от книжовниците и в колко от ръкописите са поместени те (т.е. в колко преписа / ръкописа се разпространява едно и също житие).

Ръкописите в корпуса на *Репертоара* в момента са 161. Ако от тях се изключат онези, съдържащи библейски книги или други строго богослужебни състави, а също и ръкописите, неподходящи за настоящия анализ (номоканони, молитвеници, речници и др.), остават 82 сборника, в които са поместени някакъв вид литературни произведения и които са предназначени за четене, независимо дали в храма, в килията или у дома. Разбира се, не всички съдържат агиографски творби – данните показват, че в 63 от ръкописите са поместени 129 жития. В 19 сборника жития изобщо липсват, в 23 има само по едно, в 14 – по 2–3, а тези с по 4 и повече жития в състава са 26. Явно агиографията не е от най-често срещаните жанрове в късните южнославянски сборници, тъй като се оказва, че тя е относително малка част от съдържанието им. Може да се обобщи, че агиографски произведения има в три типа ръкописи: 1) чети-минеи и панигирици, които са с устойчив състав, жанрово са хомогенни и са структурирани по календарен принцип. Като пример може да се посочат НБКМ1039, ZIIIc24, ЦИАИ182, Драг.1789[5]; 2) ръкописи, формирани по извънлитературен признак – според произхода и предназначението им за определена социална група или за определена личност. Такива са ръкописите, принадлежали на лица от светския елит, т.нар. „царски сборници“. Тук могат да се отнесат също сборниците, в които са събрани химнографски, риторически и агиографски творби, посветени на един светец, като тези за Иван Рилски; 3) ръкописи с небогослужебна и необредна функция и неустойчив състав, който може да включва жанрово разнообразни съчинения, например сборниците със смесено съдържание, съставени в средите на нисшето духовенство и предназначени да задоволяват интересите на широк кръг читатели и слушатели.

[5] Вж. списъка на цитираните ръкописи в края на статията.

Хронологията на ръкописите от *Репертоара*, включени в изследването, е показана в табл. 1. Най-ранен е единственият ръкопис от старобългарската епоха – Супрасълският сборник от края на X в. (Супр.), чети-миней и панигирик за м. март, с устойчив календарен състав; поместените в него уникални преводи на множество агиографски произведения почти не се репродуцират в по-късните ръкописи. Ранни са и сборниците от XIII в., чието съдържание е разнообразно, но в него все още няма интерес към агиографията. Това са апокрифните NLG39, НББ305 и НБС651 (сборник на поп Драгол), които в запазения си вид не съдържат нито едно агиографско съчинение; дали обаче това се отнася и до първоначалния им състав, не може да бъде напълно сигурно, тъй като първите два са запазени фрагментарно. От XIII в. е също и Sin.34, в който са включени главно апокрифи и поучения, но и три редки жития в единствени преписи. Ръкописите от XIV в. са общо 13. В три от тях изобщо няма жития, в два има по едно, и то в извлечение, в един ръкопис има три, а тези, в които житията са повече, са седем на брой. Тези ръкописи са от различен тип – четири чети-минея и панигирици, съставени според календарния принцип, като в някои от тях нарушен (НБКМ1039, ZIIIa24, Ghent408 и Деч.95), три „царски“ ръкописа – Поп-Филиповият от 1345 г. (ГИМСин.38), Лаврентиевият от 1348 г. (РНБ FI376) и Ловчанският от 90-те г. на XIV в. (БРАН13.3.17), и само два сборника с неустойчив състав и разнообразно съдържание (НББ104 и Сав29):

Таблица 1

	I група (без жития)	**II група (с по 1 житие)**	**III група (с по 2-3 жития)**	**IV група (с 4 и повече жития)**
X–XI в.				Супр.
XIII в.	NLG39 НББ305 НБС651		Sin.34	
XIV в.	НБКМ674 Vat.2 BRA320	РНБ FI376 ГИМСин.38	БРАН13.3.17	НБКМ1039 ZIIIc24 Ghent408 BLR1 Деч.95 НББ104 Сав.29
XV в.	НБКМ771	РМ1/26 НБКМ677 Св.Павел109	ОННБ1/112 БРАН13.6.13	Драг.1789 ЦИАИ182 BRA304 РМ2/23 НБКМ681 Пант.22 Ник.52 НБС828 Bodl.413 Хлуд.241

През XV в. картината се променя. Значително се увеличава броят на сборниците, в които агиографските текстове са повече. Ръкописите с по 2-3 агиографски произведения са три, а сборниците, в които има много жития, са вече 10. Сред тях са новоизводните минейни панигирици Драг.1789 и ЦИАИ182 и сборниците с избрани новоизводни жития и слова BRA304 и РМ2/23, но останалите шест съдържат жития и чудеса без календарен ред, патерични разкази и апокрифи (НБКМ681, Пант.22, Ник.52, НБС828, Bodl.413 и Хлуд.241). Този факт показва нарастването на интереса към житията, които през XV в. стават постоянна съставна част на сборниците с разнообразно съдържание. Ако се вземе предвид променената историческа ситуация по българските земи по това време, когато след падането на България под османска власт са разрушени големите градски и манастирски книжовни центрове и постепенно изчезва читателската аудитория на характерните за XIV в. сборници за светския елит, всъщност явно става дума за смяна на преобладаващия тип ръкописи, като нараства относителният дял на книгите с разнообразно съдържание.

В такъв случай обаче възниква въпросът на какви фактори се дължи показаният в таблицата очевиден спад на интереса към агиографията през следващия XVI в. Вижда се, че най-голям е броят на сборниците, в които агиографските текстове са единични явления, а не част от основния състав. Ръкописите, в които такива съчинения изобщо липсват, са също значително количество. По принцип би могло да се допусне, че причината е в подбора и недостатъчния брой на запазените и въведени в *Репертоара* ръкописи от XVI в. Но техният общ брой е 20 и те формират най-голямата група кодекси за някое от изследваните столетия, следователно това не може да не осигурява представителност на масива. Ето защо спадът на интереса към агиографията, регистриран в разглежданите тук ръкописи, вероятно се дължи на нарастването на интереса към съчинения от други жанрови и тематични групи за сметка на житията и мъченията.

	I група (без жития)	**II група (с по 1 житие)**	**III група (с по 2-3 жития)**	**IV група (с 4 и повече жития)**
XV–XVI в.		НБКМ308	Ловч.	
XVI в.	NAR740 НБС36 НБКМ433 БРАН13.2.25 BRA447 UBWI26054 РНБ1497	НБС53 ÖNB149 НБС38 Хил.434 BRA649 НБКМ312 PrahaIXD15 ZIIIa20	ЦИАИ1161 НБКМ309 Ник.82	БРАН13.4.10 Ник.52
XVI–XVII в.		ÖNB76		
XVII в.		НБС738 НБКМ270	ЦИАИ47 МСПЦ100 НБКМ684 РМ1/22	НБКМ685

През следващия XVII в. най-много са апокрифните сборници, в които намират място единични жития. Единствен ръкопис, в който те са преобладаваща част, е Копривщенският дамаскин НБКМ685. Няма обаче и такива ръкописи, в които изобщо не се срещат агиографски произведения. Не може да е без значение появата на дамаскините в книжовния живот през тази епоха, в които делът на житията и чудесата е значителен. Сред въведените в *Репертоара* ръкописи обаче дамаскини са само НБКМ685 и два сборника от XVIII в., така че те не са представени задоволително в изследването.

Прегледът на сборниците от най-късния период – XVIII и XIX в., показва, че обемът на агиографията в състава им също е относително малък. Пет са ръкописите, в които изобщо не са включени агиографски произведения, точно толкова са и онези, в които житията са сравнително много. Една от причините за това явление би могла да се търси, освен в появата на дамаскините, в нарастването на интереса към „душеспасителни“ четива и към текстове с практическо приложение – гадателни книги, рецепти, молитви срещу болести и пр., поместени в кодекси, в които по принцип не се преписват текстове за четене (като НБКМ724, НБКМ1322, НБКМ1348). От друга страна, през този период все по-голямо място заема старопечатната книга, която измества отчасти сборниците за четене. Известно е широкото разпространение на руския печатен Пролог, откъси от който навлизат в българските ръкописни книги по това време.

	I група (без жития)	**II група (с по 1 житие)**	**III група (с по 2-3 жития)**	**IV група (с 4 и повече жития)**
XVII–XVIII в.		НБКМ1052 НБКМ326	RLA797	
XVIII в.	НБКМ325 НБКМ724 НБКМ1322 НБС198	НБКМ1055 НБКМ437		НБКМ1053 Дуйч.17 БРАН13.5.18 НБКМ688
XIX в.	НБКМ1348	НБКМ698 НБКМ761	BL15715	НБКМ333

* * *

Погледът върху тази проблематика от другата гледна точка – тази на житията, ще потърси отговор на въпросите кои жития се преписват в небогослужебните късносредновековни сборници и откъде са извлечени те. В таблиците по-долу са представени всички жития според броя им в сборниците от корпуса на *Репертоара*. От общо 129 творби, 71 се срещат само в един ръкопис, 40 – в два или три, а само 18 – в четири и повече ръкописа[6]:

[6] Предлагам разграничение на преписите на агиографските творби в три групи според броя на преписите им в ръкописите, тъй като смятам, че единствен пре-

I. Жития в единични преписи

1.	Аврамий и Мария	Ghent408	37.	Климент папа Римски	ZIIIc24
2.	Агата	НБКМ333	38.	Кодрат	Супр.
3.	Акиндин и дружина	Драг.1789	39.	Конон Исаврийски	Супр.
4.	Андрей апостол	ZIIIc24	40.	Константин и Елена	ОННБ1/102
5.	Антоний Велики	BRA304	41.	Лазар Сръбски	Пант.22
6.	Артемий	Супр.	42.	Макарий Римски	Св.Павел109
7.	Атанасий Атонски	Пант.22	43.	Марк апостол	НББ104
8.	Бенедикт папа (извл.)	БРАН13.3.17	44.	Мелхиседек	RLS797
9.	Варвар Мироточец	Драг.1789	45.	Мина	НББ104
10.	Варвара и Юлияния	НБКМ333	46.	Мина, Ермоген и Евграф	РМ2/23
11.	Варязи мъченици	Sin.34	47.	Минодора, Митродора и Нимфодора	Пант.22
12.	Василей и Капитон Херсонски	Супр.	48.	Олга княгиня	Sin.34
13.	Василиск	Супр.	49.	Онуфрий	BL15715
14.	Владимир княз	Sin.34	50.	Онуфрий Габровски	НБКМ698
15.	Григорий Декаполит (извл.)	НБС828	51.	Павел и Юлиания	Супр.
16.	Григорий Омиритски (Григентий Тефаренски)	РМ2/23	52.	Петър Александрийски	ZIIIc24
17.	Дометий	Супр.	53.	Петър Коришки	Пант.22
18.	Евгений и Мария Витинийски	Деч.95	54.	Пионий	Супр.
19.	Евпраксия	Ghent408	55.	Сава	ОННБ1/102
20.	Ефросин готвач	НББ104	56.	Св. 40 мъченици	Супр.
21.	Ирина	Деч.95	57.	Стефан Дечански	ОННБ1/102
22.	Ириней	Супр.	58.	Стефан Лазаревич	ОННБ1/102
23.	Исакий	Супр.	59.	Стефан Нови	ZIIIc24
24.	Йоаким Осоговски	ЦИАИ47	60.	Стефан Нови от Симеон Метафраст	ЦИАИ182

пис на дадена творба показва, че тя по-скоро е попаднала случайно в изследвания тип ръкописи като резултат от индивидуалните предпочитания на съставителя на конкретния сборник; 2 или 3 преписа биха могли да се приемат за наличие на макар и неголям интерес към съответното произведение; 4 и повече преписа вече предполагат траен интерес от страна на аудиторията.

25.	Йоан Дамаскин от Йоан Йерусалимски	РМ2/23	61.	Теодор, Константин, Теофил, Калист, Васой и дружината им	Супр.
26.	Йоан Златоуст от Георги Александрийски	ZIIIc24	62.	Теофана имп.	BRA304
27.	Йоан Златоуст от Симеон Метафраст	РМ2/23	63.	Терентий, Африкан и Помпий	Супр.
28.	Йоан Милостиви от Симеон Метафраст	РМ2/23	64.	Трофим и Евкарпион	Супр.
29.	Йоан Мълчаливи	Супр.	65.	Уар от Симеон Метафраст	ЦИАИ182
30.	Йоан Рилски (анонимно)	РМ1/22	66.	Феврония	BRA304
31.	Йоан Рилски от Йоан Скилица	РМ1/22	67.	Фока	Драг.1789
32.	Йоан Схоластик Синайски	Супр.	68.	Харалампий	BL15715
33.	Йоаникий Велики	Драг.1789	69.	Хрисогон и Анастасия	ZIIIc24
34.	Йов Праведния	БРАН13.4.10	70.	Яков Персиец	ZIIIc24
35.	Йона и Варахисий	Супр.	71.	Яков Черноризец	Супр.
36.	Никита	Драг.1789			

Основната част от ръкописите, в които са поместени жития в единствени преписи, са сборници с устойчив състав и календарна подредба – такива са например Супр., НБКМ1039, ZIIIc24, ЦИАИ182, Драг.1789, или са резултат от специален подбор – като Ghent408. И докато този тип сборници, малко на брой, са неголяма част от корпуса на *Репертоара*, то, както казах вече, сборниците с неустойчив състав и разнообразно съдържание са много повече. От таблицата обаче се вижда, че само няколко от тях съдържат редки жития, запазени в единствени преписи – Sin.34, Ловчанският сборник (БРАН13.3.17), Байчовият (БРАН13.4.10), НББ104, Прибиловият сборник (НБС828), РМ2/23.

II. Жития с по 2 или 3 преписа

1.	Аверкий Йераполски (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
2.	Ананий апостол (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
3.	Антим Никомидийски (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
4.	Арета и дружина (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
5.	Вяра, Любов, Надежда и София (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
6.	Гликерия (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
7.	Григорий папа (2)	Супр.; Деч.95
8.	Григорий Арменски и Рипсимия (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Пант.22
9.	Дионисий Ареопагит (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
10.	Доротей (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
11.	Евтимия (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
12.	Екатерина (2)	ZIIIc24; Ghent408
13.	Зиновий Егейски и сестра му Зиновия (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
14.	Иларион Велики (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Драг.1789
15.	Йоан Богослов (3)	ZIIIc24; НБКМ 1039; Деч.95
16.	Йоан Златоуст (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
17.	Йоан Милостиви (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; РНБ; F.I.376
18.	Капитолина и Йеротида (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
19.	Карп и Папил (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
20.	Лонгин Стотник (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
21.	Лука апостол (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; НББ104
22.	Мамант (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
23.	Марк Атински (2)	RLS797; НБС38
24.	Матей апостол (2)	ZIIIc24; НББ104
25.	Назарий и дружина (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
26.	Павел Препрости (2)	Супр.; RLS797
27.	Пантелеймон (3)	Сав.29; BRA304; НББ104
28.	Пелагия (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
29.	Петка Епиватска (Търновска) (3)	PLR1; НБКМ1053; БРАН13.5.18
30.	Пров, Тарах и Андроник (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Драг.1789
31.	Седемте ефески отроци (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Пант.22
32.	Сергий и Вакх (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
33.	Теодора Александрийска (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Ghent408
34.	Теотекн Антиохийски (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
35.	Тома апостол деяния (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; Драг.1789
36.	Тома апостол мъчение (3)	ZIIIc24; НБКМ1039; PLR1
37.	Филип апостол (3)	ZIIIc24; PLR1; НББ104
38.	Юстина (2)	ZIIIc24; НБКМ1039
39.	Яков апостол (2)	ZIIIc24; НБКМ1039

Житията, засвидетелствани в 2 или 3 ръкописа, са 39. Преписи само на пет от тях (Лука апостол, Марк Атински, Матей апостол, Пантелеймон и Петка Епиватска), се срещат в апокрифни и други сборници с разнообразно съдържание и неофициален характер. В тази група повечето ръкописи също датират от XIV в. Освен в известните староизводни чети-минеи ZIIIc24 и НБКМ1039 и новоизводните Драг.1789 и ЦИАИ182 от XV в., изследваните творби са поместени в кодекси, съдържащи също предимно жития и слова, макар в много случаи подредбата им да не е календарна (например РНБ F.I.376, Ghent408 от XIV в. и BRA304 и Пант.22 от XV в.). Интересно е обаче, че произведенията от ZIIIc24 и НБКМ1039, в които се дублират едни и същи жития, не се репродуцират в друг тип сборници или пък това се случва много рядко.

III. Жития с по 4 и повече преписа[7]

1. Димитър Солунски (13)	ЦИАИ182 ZIIIc24; PLR1; НБКМ1039; НББ104; НБС828 Драг.1789 Деч.95 БРАН13.4.10; Bodl.413 НБКМ685; БРАН13.5.18 Хлуд.241(?)
2. Алексий човек Божи (11)	НББ104; Хлуд.241; PrahaIXH16; НБС828; НБКМ309; НБКМ437; НБКМ684; Bodl.413; ÖNB149; Ловч.; НБКМ308; Дуйч.17
3. Петка Римска (11)	Ghent408; Bodl.413; НББ104 Хлуд.241; ОННБ1/112; Сав.29; Ник.82; НБКМ309; Дуйч.17; ZIIIa20; НБКМ1053
4. Георги Победоносец (10)	Деч.95; PLR1; НББ104; НБКМ681; Ник.52; Хлуд.241; НБС53; ЦИАИ1161 НБКМ685; БРАН13.5.18
5. Варвара (и Юлияния) (8)	НББ104; PLR1; Деч.95; Ghent408 НБКМ681; 333 PrahaIXD15 Ловч. (?)

[7] На отделни редове са представени ръкописите, в които са поместени житията за дадена памет, принадлежащи към различни текстологични групи (различни произведения, преводи или редакции). Това разпределение е приблизително, защото не е правен задълбочен текстологичен анализ на творбите.

6. Николай Мирликийски (8)	НББ104; PLR1; Деч.95 Ник.52 НБКМ685; НБКМ1055; БРАН13.5.18 Хлуд.241(?)
7. Петър апостол (6)	Сав.29; НБС828; НБС738 НБКМ309; Дуйч.17 НБКМ68
8. Андрей Юродиви (6)	ГИМСин.38; Хил.434; BRA649 ÖNB76 НБКМ685 ОННБ1/108 (?)
9. Козма и Дамян (6)	ZIIIc24; НБКМ1039 НББ104; НБКМ681 PLR1; Драг.1789
10. Симеон Стълпник (6)	ZIIIc24; НБКМ1039; НББ104; Драг.1789; ЦИАИ182 БРАН13.5.18
11. Йоан Милостиви (извл., Сидор и Глитиан) (6)	НБКМ681; PrahaIXH16; НБС828; Ник.52 НБКМ677; НБКМ1052
12. Иван Рилски от Патриарх Евтимий (6)	Драг.1789; ЦИАИ182; РМ1/27; НБКМ270; НБКМ987; БРАН13.5.18
13. Ефросина (6)	Ghent408; Деч.95 ZIIIc24; НБКМ1039; Драг.1789; Ник.82
14. Киприан и Юстина (5)	ZIIIc24; НБКМ1039; НБКМ518; Пант.22 НБКМ761
15. Мария Египетска (5)	Деч.95; Ghent408; Ловч.; НБКМ677 БРАН13.5.18
16. Св. 40 мъченици (5)	Супр. PLR1; НББ104 (?) BRA304 НБКМ1053(?)
17. Кирик и Юлита (4)	Bodl.413; БРАН13.4.10; НБКМ326 НБКМ1053 (?)
18. Текла (4)	ZIIIc24; НБКМ1039; Ghent408; Драг.1789
19. Евстатий и семейството му (4)	ZIIIc24; НБКМ1039; Драг.1789; BRA304

С четири и повече преписа са представени творби за 19 памети. В два случая става дума за жития, които се поместват само в календарни богослужебни или други официални състави, т.е. не е засвидетелствано присъствието им в сборниците с разнообразно съдържание, предназначени за

четене и от миряни. Това са житията на Иван Рилски от Патриарх Евтимий и на Текла. Анализът на останалите обаче показва интересна картина, защото това са произведения, в повечето случаи принадлежащи към различни текстологични групи, което означава, че те са попаднали в късните сборници с разнообразно съдържание от различни източници. Става дума за текстове, които съдържат различни редакции или преводи на едно и също житие, или пък са съвсем различни произведения, посветени на един светец. Така например за Димитър Солунски (със засвидетелствани 13 агиографски творби в изследваните ръкописи) всъщност са поместени три жития – две предметафрастови и едно дамаскиново. Първото от тях се среща в богослужебни сборници, като единственото изключение е преписът му в апокрифния Прибилов сборник НБС828 (чийто състав обаче сочи, че той вероятно е използвал като източник и богослужебен сборник). Това житие е представено в три различни редакции – BHBS 4а (ЦИАИ182), 4б (ZIIIc24; PLR1; НБКМ1039; НББ104; НБС828; Драг.1789) и 4в (Деч.95). Другото предметафрастово житие (BHBS 2) е в два преписа в сборници с разнообразно съдържание (БРАН13.4.10; Bodl.413), а в дамаскините НБКМ685 и БРАН13.5.18, разбира се, се намира Дамаскиновото житие на Димитър Солунски. Последният препис Хлуд.241 е съхранен фрагментарно и не може да се разбере към коя версия се отнася неговият текст. Подобни резултати показва анализът и на останалите жития, за които, ако се съди по броя на запазените преписи, се очаква да са сравнително широко разпространени творби, но се оказва, че става дума за различни, несвързани генетично помежду си текстове. Такава текстологична разнородност на запазените агиографски произведения означава, че са попаднали в изследваните ръкописи от различни източници и всъщност не са особено широко разпространени.

От този списък текстове за някои памети, като тези на Козма и Дамян и на Симеон Стълпник, се срещат както в богослужебни календарни състави, включително новоизводни, така и в ръкописи с нарушен календарен ред или пък в дамаскини. Тези жития, както и житията на Варвара и на Св. 40 мъченици, са поместени например в PLR1 и в Деч.95, в които календарният ред не е строго спазен и те изглеждат не като богослужебни книги, а като сборници, съставени по собствен вкус, предназначени за индивидуално четене.

Трета група формират житията, запазени само в неофициални сборници с разнообразно съдържание. Интересна особеност при тях е това, че те се откриват преди всичко в редакции, които имат неканоничен характер. Например житието на Георги Победоносец, което намираме тук, е *Ранното мъчение* (т.нар. *Passio prima*), което, макар и рано преведено, никога не става част от състава на официалната богослужебна книжнина. Това е несъмнено указание, че то попада в късните сборници не от използваните по същото време за църковна употреба книги с устойчив състав, а

има по-старинен източник, вероятно книга с небогослужебно предназначение. Едно от най-разпространените в късните сборници жития, това на мъченица Петка Римлянка, също се отнася към текстовете, преведени в ранна епоха, които остават на границата на официалната и неофициалната литература и се преписват само в небогослужебни книги. Появата му в късните сборници с разнообразно съдържание вероятно се дължи на същите причини, на които се дължи популярността на най-старото житие на св. Георги, на житието на св. Варвара и др. Това са много старинни текстове, които включват в християнската интерпретация на описаните събития и фолклорни елементи. Занимателният сюжет, многобройните чудеса, неприсъщи на официалната агиография, като възкресяването на мъртви, различни превращения, появата на самия Христос, победата над змей и пр., сближават тези жития с вълшебните приказки и ги правят особено популярни сред онази част от читателите, у които фолклорното съзнание съжителства наред с християнското.

Особено място сред най-често преписваните в късните сборници агиографски творби заема житието на Андрей Юродиви. Прави впечатление, че то се среща най-вече в определен тип книги – т.нар. „царски“ ръкописи или такива, които съдържат произведения за високообразована публика (ГИМСин.38; ОННБ1/108; Хил.434; BRA649; ÖNB76) и в които няма други агиографски текстове. Това трябва да подскаже, че в техния състав житието (съдържащо въпросите на Епифаний и отговорите на св. Андрей за края на света) няма функцията на житийна творба, а е част от въпросо-ответните съчинения с тълкувателен и есхатологичен характер, поместван в тези ръкописи.

* * *

Въз основа на направените наблюдения върху включените тук 129 жития трудно би могло да се даде отговор на въпроса откъде част от тях са попаднали в късните сборници и защо именно те са били подбрани от съставителите. Стана ясно обаче, че в преобладаващия случай това не са същите произведения, които са поместени в официалните богослужебни чети-минейни състави, представени например в ZIIIc24, НБКМ1039, Драг.1789, ЦИАИ182 и др. Несъмнено значителна част от житията са извлечени от някакъв тип календарни кодекси и за това говорят запазените на много места дати в насловите им. По-голямата част обаче, изглежда, следват ранна традиция на сборници за извънхрамово четене, в които календарният ред няма значение. До този извод води и наблюдението, че част от житията с най-голям брой преписи в сборниците не представят съвременния им богослужебен текст. Във всеки случай житийните текстове (тук изключвам дамаскиновите) са преминали към книгите с небогослужебно предназначение в един хронологически по-ранен момент, незасвидетелстван ясно в представените сборници. Като възможен по-ранен етап на

развитие на жанра по пътя „надолу“ би могъл да се разглежда съставът на изгорелия през Втората световна война белградски сборник НББ104 от XIV в., в който има множество жития. Те са преписани на групи, които са размесени с други групи от поучения, празнични слова и апокрифи, като грубо наредена мозайка от фрагменти. Повечето от тях пазят календарни дати в насловите си, но самите групи жития не следват календарния ред. В един следващ хронологически момент съдържанието на този или друг подобен ръкопис е могло да стане източник за нови състави, в които подбрана част от агиографския материал да се съчетае, вероятно понякога на тематичен принцип, със съчинения от други жанрове в развлекателно-поучителни сборници, съставени за четене от енорийските свещеници и образованите миряни в средата на най-широка аудитория.

ЦИТИРАНИ РЪКОПИСИ

БРАН13.2.25 – Санкт Петербург, БРАН, 13.2.25 (вт. полов. на XVI в.), апокрифен сборник

БРАН13.3.17 – Санкт Петербург, БРАН, 13.3.17 (90-те г. на XIV в.) (Ловчански сборник), сборник с разнообразно съдържание

БРАН13.4.10 – Санкт Петербург, БРАН, 13.4.10 (вт. пол. на XVI в.) (Байчов сборник), сборник с разнообразно съдържание

БРАН13.5.18 – Санкт Петербург, БРАН, 13.5.18 (1765 г.) (Котленски дамаскин)

БРАН13.6.13 – Санкт Петербург, БРАН, 13.6.13 (първа полов. на XV в.), сборник с разнообразно съдържание

ГИМ Син.38 – Москва, ГИМ, Синодална сбирка, 38 (1345 г.) (Поп-Филипов сборник), сборник с тълкувания, хроники, поучения

Деч.95 – Белград, НБС, сбирка на ман. Дечани, 95 (кр. на XIV в.), изборен чети-миней

Драг.1789 – Румъния, ман. Драгомирна, 1789 (XV в.), чети-миней за септември–ноември

Дуйч.17 – София, ЦСВП „Проф. Иван Дуйчев“, 17 (вт. пол. на XVIII в.), апокрифен сборник

Ловч. – Ловчански сборник, с неизвестно местонахождение (кр. на XV – нач. на XVI в.), сборник с разнообразно съдържание

МСПЦ100 – Белград, МСПЦ, сбирка на Р. Груич 100 (1628) (Сборник на Даниил Етрополски), сборник с разнообразно съдържание

НББ104 – Белград, Народна библиотека, 104, унищожен (XIV в.), сборник с разнообразно съдържание

НББ305 – Белград, Народна библиотека, 305, унищожен (вт. пол. на XIII в.), апокрифен сборник

НБКМ270 – София, НБКМ, 270 (вт. пол. на XVII в.), сборник с произведения за Йоан Рилски

НБКМ308 – София, НБКМ, 308 (XV–XVI в.), сборник с разнообразно съдържание

НБКМ309 – София, НБКМ, 309 (вт. пол. на XVI в.) (Беляковски сборник), сборник с разнообразно съдържание

НБКМ312 – София, НБКМ, 312 (XVI в.), Житие на св. Василий Нови
НБКМ325 – София, НБКМ, 325 (XVIII в.), сборник с поучения
НБКМ326 – София, НБКМ, 326 (вт. пол. на XVII – нач. на XVIII в.) (Аджарски сборник), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ333 – София, НБКМ, 333 (XIX–XX в.) (Самоковски сборник), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ433 – София, НБКМ, 433 (вт. пол. на XVI в.) (Панагюрски сборник), апокрифен сборник
НБКМ437 – София, НБКМ, 437 (кр. на XVIII в.) (Котленско сборниче), апокрифен сборник
НБКМ674 – София, НБКМ, 674 (1350–1360 г.) (Първославов сборник), сборник със слова
НБКМ677 – София НБКМ, 677 (вт. полов. на XV в.) (Тиквешки сборник), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ681 – София, НБКМ, 681 (XV в.), сборник със слова, жития и чудеса
НБКМ684 – София, НБКМ, 684 (XVII в.) (Софийско сборниче), монашески сборник
НБКМ685 – София, НБКМ, 685 (XVII в.) (Котленски дамаскин), чудеса, жития и поучения
НБКМ698 – София, НБКМ, 698 (1824 г.) (Габровски сборник), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ724 – София, НБКМ, 724 (XVIII в.), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ761 – София, НБКМ, 761 (XIX в.), сборник с поучения
НБКМ771 – София, НБКМ, 771 (XV в.), гадателни книги, поучения
НБКМ987 – София, НБКМ, 987 (кр. на XVIII в.), сборник с произведения за Йоан Рилски
НБКМ1039 – София, НБКМ, 1039 (XIV в.) (Станиславов чети-миней), чети-миней за септември–ноември
НБКМ1052 – София, НБКМ, 1052 (XVII–XVIII в.), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ1053 – София, НБКМ, 1053 (нач. на XVIII в.), сборник с разнообразно съдържание
НБКМ1055 – София, НБКМ, 1055 (XVIII в.), дамаскин
НБКМ1322 – София, НБКМ, 1322 (кр. на XVIII в.) (Самоковски сборник), сборник с гадателни книги
НБКМ1348 – София, НБКМ, 1348 (XIX в.), сборник с разнообразно съдържание
НБС36 – Белград, НБС, Рс 36 (трета четв. на XVI в.) (Призренски сборник), сборник с разнообразно съдържание
НБС38 – Белград, НБС, Рс 38 (посл. четвърт на XVI в.), сборник с разнообразно съдържание
НБС53 – Белград, НБС, Рс 53 (трета четвърт на XVI в.), апокрифен сборник
НБС198 – Белград, НБС, Рс 198 (първа пол. на XVII в.) (Сборник на студеничкия дяк Веселин), апокрифен сборник
НБС651 – Белград, НБС, Рс 651 (сборник на поп Драгол) (трета четв. на XIII в.), сборник с разнообразно съдържание
НБС738 – Белград, НБС, Рс 738 (XVII в.), апокрифен сборник

НБС828 – Белград, НБС, Рс 828 (1409 г.) (Прибилов сборник), сборник с разнообразно съдържание
Ник.52 – Черна гора, ман. Николяц, 52 (втора пол. на XVI в.), сборник с разнообразно съдържание
Ник.82 – Черна гора, ман. Николяц, 82 (1515–1520 г.), сборник с разнообразно съдържание
ОННБ1/102 – Одеса, Държавна библиотека, сбирка на Григорович 1/102 (първа пол. на XVI в.), сборник с жития
ОННБ/108 – Одеса, Държавна библиотека, 1/108 (конволут, XIV, XV и XV–XVI в.), сборник с разнообразно съдържание
ОННБ/112 – Одеса, Държавна библиотека, 1/112 (XV в.), сборник с разнообразно съдържание
Пант.22 – Атон, ман. „Св. Пантелеймон“, 22 (първа четв. на XV в.), монашески сборник (жития и физиолог)
РМ1/22 – България, Рилски манастир, 1/22 (1602 г.) (Никифоров сборник), литургичен сборник
РМ1/27 – България, Рилски манастир, 1/27 (1809 г.), сборник с произведения за Йоан Рилски
РМ2/23 – България, Рилски манастир, (80-те г. на XV в.), сборник със слова и жития
РНБ1497 – Санкт Петербург, РНБ, 1497 (XVI в.), Хроника на Константин Манасий
РНБ F.I.376 – Санкт Петербург, РНБ, F.I.376 (1348 г.) (Лаврентиев сборник), сборник с катехитични, исторически и поучителни съчинения
Сав.29 – Черна гора, ман. „Савина“, 29 (ок. 1380), сборник с разнообразно съдържание
Св.Павел109 – Атон, ман. „Св. Павел“, 109, с неизвестно местонахождение (XV в.), апокрифен сборник
Супр. – Варшава, Народна библиотека; Санкт Петербург, РНБ; Любляна, Университетска библиотека (средата на X в.) (Супрасълски сборник), чети-миней и панигирик за м. март
Хил.434 – Атон, Хилендарски манастир, 434 (колофон: 1550 г.; бележка на л. 1: 1510 г.), Хроника на Константин Манасий
Хлуд.241 – Москва, ГИМ, сбирка на Хлудов, 241 (сред. на XV в.), сборник с разнообразно съдържание
ЦИАИ47 – София, Църковно-исторически и архивен институт, 47 (конволут: XVII, XV в.), жития на Йоан Рилски и Йоаким Осоговски
ЦИАИ182 – София, Църковно-исторически и архивен институт, 182 (Панигирик на дяк Андрей) (1425 г.), сборник със слова и жития
ЦИАИ1161 – София, Църковно-исторически и архивен институт, 1161 (втора пол. на XVI в.), сборник с разнообразно съдържание
BL15715 – Лондон, Британска библиотека, Add. MS 15715 (XIX в.), сборник с разнообразно съдържание
Bodl.413 – Оксфорд, Бодлеанска библиотека, Canon. Lit. 413 (първа пол. на XV в.), сборник с жития, слова и апокрифи
BAR304 – Букурещ, Библиотека на Румънската академия, Ms. Slav. 304 (нач. на XV в.), сборник със слова и жития

BAR320 – Букурещ, Библиотека на Румънската академия, Ms. Slav. 320 (1365–1375), Хроника на Георги Амартол

BAR447 – Букурещ, Библиотека на Румънската академия, Ms. Slav. 447 (втора пол. на XVI в.), апокрифен сборник

BAR649 – Букурещ, Библиотека на Румънската академия, Ms. Slav. 649 (XVI в.) (Тулчански сборник), сборник с разнообразно съдържание

Ghent408 – Гент, Университетска библиотека, 408 (1360 г. в препис от нач. на XV в.) (Бдински сборник), сборник с жития на жени светици

NAR740 – Букурещ, Национален архив, 740 (първа пол. на XVI в.), апокрифен сборник

NLG39 – Атина, Национална библиотека, 39 (вт. пол. на XIII в.), апокрифен сборник

PrahaIXD15 – Прага, Национален музей, IX.D.15 (XVI в.), сборник със слова и жития без календарен ред

PrahaIXH16 – Прага, Национален музей, IX.H.16 (1646 г.), сборник с разнообразно съдържание

ÖNB76 – Виена, Австрийска национална библиотека, 76 (XVI–XVII в.), апокрифен сборник

ÖNB149 – Виена, Австрийска национална библиотека, 149 (втора полов. на XVI в.), сборник с разнообразно съдържание

PLR1 – Букурещ, Патриаршеска библиотека, Sl. 1 (1358–1359 г.), (Германов сборник), сборник със слова и жития

RLS797 – Стокхолм, Кралска библиотека, A 797 (XVII в.), монашески сборник

Sin.34 – Египет, Синайски манастир, Sin. Slav. 34, сборник конволут: патристични творби, екзегетични и апокрифни съчинения, жития (X, XI, XI–XII, XIII, кр. на XIII в.), сборник със слова и поучения

UBWI26054 – Виена, Университетска библиотека, I 26054 (1566 г.), сборник с разнообразно съдържание

Vat.2 – Ватикан, Апостолическа библиотека, Vatic. Slav. No. 2 (1343–1345), Хроника на Константин Манасий

ZIIIa20 – Загреб, Архив на ХАЗУ, III a 20 (нач. на XVI в.) (Шибенички сборник), сборник с разнообразно съдържание

ZIIIc24 – Загреб, Архив на ХАЗУ, III c 24 (посл. четвърт на XIV в.) (Липлянски чети-миней), чети-миней за септември–ноември

МЕДИЦИНСКО ЗНАНИЕ И МЕДИЦИНСКО ЧЕТИВО ПРЕЗ ЮЖНОСЛАВЯНСКОТО КЪСНО СРЕДНОВЕКОВИЕ*

ИРИНА КУЗИДОВА-КАРАДЖИНОВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
irina.kuzidova@gmail.com

MEDICAL KNOWLEDGE AND MEDICAL READING IN THE SOUTH SLAVIC LATE MIDDLE AGES

Irina Kuzidova-Karadzhinova (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article provides an overview of the medical scientific texts circulated in Bulgarian and Serbian manuscripts during the Late Middle Ages. It also summarizes information on medical knowledge in Ottoman Rumelia and highlights key thematic trends in early printed medical literature of the 18th and 19th centuries. Within this broad territorial and chronological range, the article identifies the main genres and themes through which South Slavs preserved and transmitted medical knowledge.

Keywords: manuscript medical miscellanies; pharmacopoeias; dietary calendars; early printed medical literature; Ottoman medical books

Преди малко повече от десет години излизат от печат две обобщаващи изследвания, посветени на историята на медицината в средновековна България. Едното е книгата на Минчо Георгиев „Старобългарската медицина“[1], която е организирана около идеите, възприятията и схващанията на средновековния славянски човек за устройството на света и на човешкото тяло, както и за произхода и лечението на болестите. Написана от лекар, тя

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

[1] Георгиев 2011.

обговаря в медицински сленг философията на средновековната медицина, като в същото време предлага кратък преглед на основните писмени източници, съдържащи информация за лечителските практики и вярвания сред южните славяни в периода от IX до XIX в. Ценността на този труд се състои в това, че той е мислен и положен в полето на историята на медицината и като такъв изпъква като корелат на поредицата от извороведски проучвания и публикации на В. Ягич, И. Дуйчев и Ц. Кристанов, Р. Катич, А. Милтенова, А. Кирилова и др.[2], възприемани като писмени свидетелства колкото за медицината, толкова и за филологията, историята на езика, текстовете и преводите в една адаптираща външното знание култура. Възползвайки се от трудовете на изброените медиевисти, М. Георгиев се опитва да сглоби през експертността си като историк на медицината идеите и представите на средновековната медицинска мисъл, като в същото време не пренебрегва важните изводи за трансмисията и преките или опосредствани връзки между запазените до наши дни южнославянски писмени паметници.

Другото ключово изследване, синтезиращо и анализиращо натрупаните извори и интерпретации върху медицинското знание сред православните славяни на Балканите, е студията „Medical Knowledge among the Balkan Slavs during the Middle Ages and the Early Modern Period“[3]. В нея авторът, Аделина Ангушева, проследява динамичните процеси в развоя на медицината от първите засвидетелствани материални и писмени източници до късните, деветнайсетовекови лековници и лечителски практики. Изследването е пример за интердисциплинарно и широкоспектърно проучване на проблема – то включва коментари и анализи на амулети, заклинания и апокрифни молитви, канонични християнски молитви за болни, медицински рецепти, магически практики, кратки медицински трактати, предсказания за изхода на болестта, предписания за профилактика. Развитието на тези жанрови форми е разгледано през четири основни концепта: еволюцията на медицинските идеи и практики във времето, измененията в технологичните процеси при изготвяне на лекарствени продукти, езиковите промени в медицинската терминология, които свидетелстват за мултиетническите културни взаимодействия в областта на лечението, и накрая – през образа на практикуващите и разпространяващите медицинско знание и тяхната променяща се през вековете компетентност.

Настоящето изложение се фокусира върху ограничен сегмент от медицинското знание през Късното средновековие, а именно върху медицинските текстове в тесния смисъл на думата, разпространявани в българските и сръбските ръкописи. Целта е през един по-скоро статистически обзор да се открои обемът и характерът на медицинското четиво от XIV до XIX в. включително.

---

[2] J a g i ć 1878; Д у й ч е в, К р и с т а н о в 1954; К а т и ћ 1989; К а т и ћ 1990a; СБЛ 5; М и л т е н о в а, К и р и л о в а 1994.

[3] A n g u s h e v a 2012: 271–287.

СБОРНИЦИТЕ. Всяка дисциплина, която прилага знанията си като практика, обичайно събира и доразвива своите достижения в писмен вид – под формата на учебници, наръчници, номенклатурни списъци на използвани средства и проч. Липсата на класически медицински сборници в южнославянската книжнина се подчертава както от историци на медицината, така и от палеослависти. Единственият запазен пример – известният сръбски Хилендарски медицински кодекс, № 517 от библиотеката на Хилендарския манастир, от 50–60-те години на XVI в. (нататък ХМК)[4] – по-скоро потвърждава правилото за отсъствието в южнославянския репертоар на специализирани сборници, профилирани в областта на практическата или теоретичната медицина. Последните известни ми изследвания – тези на Станое Боянин[5], които съдържат актуална информация за предатирането, идентификацията на текстовете и контекстуализирането на сборника в общата картина на балканското медицинско знание, също допринасят за изтъкването на своеобразието на този ръкопис. Тъй като Реля Катич, издател и основен и най-цитиран изследовател на този сборник, е критикуван за грешки от различен характер при разчитането и превода на текста[6] и при уточняване на изворите, за произволен избор на латински източници за съпоставка със съчиненията в ХМК, за неверни референции към съвременните лекове, за твърде широк диапазон на датировка на преводите и т.н.[7], тук ще резюмирам базовите факти, които се приемат за сигурни.

---

[4] Описание на ръкописа у Б о г д а н о в и ћ 1978: 194–195. За водните знаци и датировката на ХМК вж. Р. С т а н к о в и ћ 2004–2005: 449–463. Кодексът е издаден фототипно от Р. Катич (К а т и ћ 1980), а девет години по-късно е публикувано и разчитането на текста с непълен превод на съвременен сръбски език – К а т и ћ 1989. Електронна версия на книгата е качена на страницата на Библиотека Матице српске:

http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/5328 (достъп на 30.12.2024).

[5] Върху съдържанието и произхода на текстовете в ХМК е натрупана богата научна литература. Обзор на досегашните проучвания, както и критика на някои остарели тези вж. у Б о ј а н и н 2012: 7–34; Б о ј а н и н 2017: 277–294; Б о ј а н и н 2022а: 111–148.

[6] Преводът и транскрибирането на текста са дело на Л. Котарчич и М. Милиевоевич. Тяхната работа е остро разкритикувана в рецензия на Т. Йованович, в която се дават множество примери за непрофесионално отношение към разчитането, превеждането и отпечатването на текста. Според автора на рецензията, преводът на ХМК изобилства с перифрази, преразкази, авторски интерполации, пропуски, които не са уговорени от издателите, както и със смислови грешки. Наборът на текста също е компрометиран с неправилни разчитания, а фототипията е критикувана за лошото си техническо изпълнение. Вж. J о в а н о в и ћ 1990: 146–158.

[7] Вж. отзивите и изследванията на J о в а н о в и ћ 1990: 146–158; Б о ј а н и н 2012: 9–18.

ХМК е единственият известен на науката южнославянски сборник с изцяло медицинско съдържание. Тъй като няма открит протограф, се допуска, че отделните съчинения в него са преведени по различно време, възможно и на различни места, и са комплектувани по-късно в един сборник. В ръкописа липсват данни къде е извършен подборът и преводът, както и кой е предполагаемият адресат на тази уникална по своя замисъл колекция от медицински произведения. Няма единно мнение по въпроса за езиците и изворите, от които са превеждани отделните съчинения в кодекса. Едната гледна точка, поддържана главно от български изследователи, е, че преводачът или преводачите на медицинските трактати са използвали византийски източници, най-вероятно на Атон, като за някои от включените произведения се предполага българска подложка на сръбския текст в ХМК[8]. Сръбските и хърватските медиевисти приемат, че гръкоантичните и византийските извори са преведени през латински източници, и че в езика на ХМК се наблюдават черти на призренски и южноморавски говори[9]. В тази изследователска перспектива съдържанието на ХМК се свързва с постиженията на школите от Салерно и Монпелие и се интерпретира като рядко свидетелство за връзките между балканската и латиноезичната медицина.

Terminus post quem за възникване на превода на част от медицинските съчинения в ХМК е 1360 г., поради позоваване в един от текстовете на Герард де Соло (ок. †1360). В ръкописа са включени трактат за едносъставните лекарства, възхождащ към латинското съчинение *Liber de simplici medicina* (известно и като *Circa instans*), приписвано на Матей Платеарий (†1161)[10];

---

[8] М. Апостолов и В. Ботев например обособяват две основни езикови групи в ръкописа, като за разграничителен маркер сочат употребата на местоименията *зде* и *овде*. Тези групи съответстват на „старославянската“ и на „народната“ редакция, според изследването на езиковите пластове на ХМК у М. Грмек. Именно за „старославянската“ *зде* група от текстове Апостолов и Ботев предполагат българска подложка – А п о с т о л о в, Б о т е в 1982: 59–86, вж. също Г е о р г и е в 2011: 25. В своята непубликувана дисертация „Приемствеността от късноантичната медицинска книжнина в България до Освобождението“ д-р Вл. Василев се позовава на свои консултации с Боню Ст. Ангелов, според когото „първите страници от ръкописа са дело на известния български книжовник от XVI в. Висарион Дебърски“ (В а с и л е в 1983: 24). Хипотезата за връзката на Висарион Дебърски с ХМК няма убедителни аргументи. Макар да включва ХМК към българските писмени извори за медицинското изкуство, Василев подчертава, че „по право той [кодексът] принадлежи към сръбската история на медицината“ – пак там: 23.

[9] Г р м е к 1961: 31–45; К а т и ћ 1980; Б о ј а н и н 2017: 277–294; Б о ј а н и н 2022a: 111–148; Б о ј а н и н 2022b: 64–97; Б о ј а н и н 2023: 91–114; Ј о в и ћ 2011 и др.

[10] Идентификация на текста вж. у Г р м е к 1961: 31–45. Първоначално Р. Катич предполага, че този текст е сръбски превод на Περὶ ὕλης ἰατρικῆς от Диоскурид (I в.). Всъщност латинската фармакопея *Circa instans* включва както малка част (около една трета) от Диоскуридовото съчинение, така и добавки от арабски

трактат за многосъставните лекарства, възхождащ към *Antidotarium Nicolai* на Никола от Салерно, първата половина на XII в.[11]; текстове по гинекология; диагностични съчинения (уроскопия или диагностика според пулса на болния); терапии (флеботомия), като за някои от терапевтичните инструкции се предполага авторството на византийския лекар Йоан Актуарий (XIV в.); списък със заразни болести; анонимен трактат за чумата; трактат за отровите[12] и др. Целият ръкопис изобилства с вътретекстови и маргинални позовавания на древногръцки и латински авторитети и вероятно използва няколко различни превода на дадени съчинения, тъй като отделни термини се срещат и преведени, и само транслитерирани. Редица изследователи отбелязват механичната и небрежна подредба на статиите в кодекса, като посочват конкретни места с прекъсвания на текстове, с частични удвоявания на една и съща информация, с разкъсване на текстове между непоследователни страници и т.н.[13]

Бидейки единствен изцяло медицински сборник и поради това – значим, но в голяма степен изолиран като традиция и труден за извороведско „дешифриране“, ХМК остава в капана на националните идеи на собствените си изследователи. От една страна, той е главното доказателство в предпоставената теза на Р. Катич, проведена като последователна интерпретативна стратегия, за европеизацията и по-точно – западното влияние върху сръбската средновековна медицина[14]; от друга страна, е академично

и латински медицински съчинения, като данните са структурирани по азбучен ред, а не по територия, както е у Диоскурид, вж. Б о j а н и н 2017: 279–280. За актуална информация относно състава на ХМК и вероятните му източници – пак там, 279–282.

[11] Фармакологичните съчинения за простите и за сложните лекарства, които обхващат по-голямата част от сборника, са изключително популярни в средновековна Европа. Те нерядко се преписват заедно, включват се в медицинските учебници на университетите, като в същото време са част от задължителния инвентар на аптеките – Б о j а н и н 2017: 283.

[12] За превод на съчинението за отровите е послужила съкратена преработка на Четвърта книга от *Канон на медицината* на Авицена. По-подробно за съдържанието на трактата в ХМК вж. С. Боянин, който идентифицира източника на текста – Б о j а н и н 2022b: 64–97; Б о j а н и н 2023: 91–114.

[13] А п о с т о л о в, Б о т е в 1982: 72–73, Г р м е к 1961: 32–35; Г е о р г и е в 2011: 25–26.

[14] В противовес на Грмек, според когото западноевропейската монашеска медицина оказва влияние върху западните славяни, докато южните и източните славяни черпят модели и знания през византийската традиция (G r m e k 1959: 37), Катич настоява не само за европейския (най-вече италиански) характер, но и за западния генезис на сръбската медицина през Средните векове. Вж. напр. К а т и ћ 1981: 140. Неговите опити цялостно да „салернизира“ медицинското наследство на средновековна Сърбия оставят сериозен отпечатък върху по-нататъшните изследвания на сръбските историци на медицината.

изкушение за българската медиевистика, която, макар и рядко, е склонна да монополизира ключови преводи и преводачески политики. Факт е, че лингвистичните проучвания на кодекса разкриват сложна, многопластова езикова картина, в която не може да се изключи византийско влияние – то личи дори в маргиналните бележки на гръцки език. Възможно е, предвид това, че ръкописът е вторична компилация от вече преведени съчинения, той да обединява между кориците си както преводи от латински, така и преводи от гръцки или дори превод от превода. Въпреки спорните мнения и нерешени въпроси около произхода и състава на ХМК, няма съмнение, че той е изключително свидетелство на опита да се събере в практически наръчник актуалната за онова време „висока“ европейска медицина, обединила в себе си достиженията на гръцките, римските и арабските лекари.

МЕДИЦИНСКИТЕ СЪЧИНЕНИЯ В РЪКОПИСИТЕ. По-голямата част от медицинските съчинения в южнославянския репертоар са засвидетелствани в сборниците със смесено съдържание. В тях се преписват диетологични календари, преработки на Гален, съчинения върху хуморалната теория[15] като *Тълкуването на Гален върху учението на Хипократ*, както и лековници, макар че последните често са запазени във вид на фрагменти или като отделни тетради. Малкото достигнали до нас южнославянски медицински сбирки, които се цитират като ключови за реконструирането на медицинското знание през Средновековието, се поместват в комбинация с други обособени състави. Такъв е примерът с *Ятрософия* или медицинско изкуство за всякакъв случай (иатрософіа о всѣкои вещи). Ръкописът – № 462 от сбирката на Хилендарския манастир[16], е конволут от последната четвърт на XIV в.[17] Лековникът е поместен в първия дял на кодекса и е един от редките ранни примери за сбирки с медицински рецепти. От оставената приписка е ясно името на книжовника преписвач – Григорий[18]. Определян като „късна, съкратена и преработена версия на Галеновата Иатрософия“[19], този скромен по обем текст съдържа 13 рецепти с мехлеми и отвари за лечение на различни болести, сред които краста, дизурия, хемороиди, гниене на червата, настинка и др. Отличителна особеност на посочените средства за лечение е употребата на билки със средиземноморски произход, кои-

[15] Според античната теория за телесните хумори здравето на човека е резултат от баланса на четирите хумора (течности) в човешкото тяло – черна и бяла жлъчка, флегма и кръв. Те са в пряка зависимост от сезоните и климатичните фактори, влияят се от възрастта на човека, определят неговия темперамент и се поддържат в равновесие чрез следване на режимни предписания, които включват диета, гимнастика, сексуална активност или въздържание, хигиенни практики, очистителни процедури и проч.

[16] Описание на ръкописа у Б о г д а н о в и ћ 1978: 177.

[17] За датировката вж. С т а н к о в и ћ 2007: 71–72.

[18] К а т и ћ 1990b: 25.

[19] А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2020: 127.

то са типични за фармакопеите от времето на късния елинизъм, но не се откриват в славянските преводи, предпочитащи местни балкански билки и минерални съставки[20]. Първият дял на сборника, към който се отнася лековникът, включва *Житие на Йоан Дамаскин*, и – като по-късни добавки – молитви за риболов, чин срещу вредители на лозя и на ниви. Конволът от текстове на лековника е симптоматичен – най-вероятно тази част от конволута е взета от сборник, принадлежал на духовник. Същият модел на преписване на медицински указания в ръкописи с молитви, чинопоследования, правила за свещенодействие и прочие, се репродуцира до XIX в. включително и е несъмнено свидетелство за основните ползватели и за рецепцията на лечебните съчинения.

Аналогичен е случаят и с друг популярен пример – Ходошкият сборник[21], ръкопис IX.F.10 от Народния музей, Прага, от първата трета на XV в.[22] Както е известно, сборникът със смесено съдържание в първата си част съдържа юридически текстове (вкл. Душановия законик, *Синтагмата* на Матей Властар и др.), а във втората – медицински и прогностични съчинения, които са обособени в една цялост. Медицинските текстове в кодекса привличат изследователския интерес не само заради сравнително ранната си датировка, но и защото са от малкото стари паметници, в които е ясно проследим континуитетът на гръкоантичната медицина, и по-точно, на нейната славянска адаптация в средновековни и във възрожденски лековници[23]. Към това – немалка част от тези съчинения са посветени на женското здраве – един слабо застъпен дял в славянските преводи, за разлика от богатата писмена традиция във византийското и римското лечителско изкуство. В Ходошкия ръкопис са включени медицински и козметични рецепти, текст за устройството на човека според хуморалната теория, трактат за ембриогенезата, съчинения за предсказване пола на плода, както и апокрифни молитви и гадателни текстове и пр. Средствата за лечение са предимно с растителен произход, но се използват и такива с животински и минерален състав, като най-честият метод на приложение е приготвянето на отвари, а по-рядко – на мазила и мехлеми[24]. Детайлните изследвания на А. Ангушева и М. Димитрова върху гинекологичните трактати в ръко-

---

[20] Вж. A n g u s h e v a 2012: 282.

[21] Названието на ръкописа е свързано с мястото, от което го взима Й. Шафарик – Ходошкия манастир (дн. Румъния), който преди разграничаването на румънската и сръбската епархия на територията на някогашната Карловачка митрополия е бил сръбски – К а т и ћ 1990b: 26.

[22] Описание на ръкописа у V a š i c a, V a j s 1959: 212–218, за датировката вж. и Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ 1968: 454.

[23] Медицинските съчинения в IXF10 НМ–Прага са издадени от J a g i ć 1878: 81–117; почти век по-късно и от К а т и ћ 1990a, който публикува и превод на сръбски език.

[24] Б о ј а н и н 2012: 219.

пис IX.F.10 от Народния музей в Прага (НМ–Прага)[25] убедително доказват връзката им именно с Хипократовите и Галеновите схващания, тъй като във Византия се разпространяват и други фармакопеи – анонимни и авторски, които обаче не са били предпочетени или не са били достъпни за славянските преводачи. Важен акцент в анализите на изследователките е установяването на идентични по съдържание и терминология указания в рецептите от пражкия ръкопис и в по-късни лековници (например, НБКМ 407 от XIX в., за който се предполага антиграф от XVII в.). В същата посока са и наблюденията на Р. Катич, който дава примери за съответствия на рецепти от Ходошкия ръкопис в по-късни сръбски лековници[26], както и на С. Ференчич и М.-А. Дюригъл, които откриват рецепти от глаголически хърватски лековници от XV в. в късни сборници от XVIII в.[27] Ето защо сред късносредновековните медицински четива колекцията от лечителски съчинения в Ходошкия сборник е особено ценна като свидетелство за дългата и несекваща традиция на Хипократ и Гален. Тя е парадигматична и в по-широк план – като илюстрация на средата, която възпроизвежда това знание чрез преводи, преписване и прилагане. Самият Ходошки сборник, подобно на гореспоменатата *Ятрософия*, също е бил притежание на духовно лице, както свидетелства оставената в него приписка[28]. Следователно, във времето след османските завоевания духовенството се оказва средата, която генерира и поддържа разпространението на медицинското четиво[29], а много вероятно е и да го прилага на практика. Тъкмо като използвана от клирици, колекцията от лечителски текстове в IX.F.10 от НМ–Прага препотвърждава синопсисния вид, в който (ще) се разпространява медицинското изкуство. Тягата към прагматизиране на медицинското знание е особено забележима през Късното средновековие, което, при липсата на университетски школи и професионална гилдия, предпочита кратките указания на лековниците и диетологичните календари вместо пространните трактати върху човешката анатомия, физиология и нозология[30]. Не на

---

[25] A n g u s h e v a 2005: 7–20; A n g u s h e v a, D i m i t r o v a 2005: 469–479; А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2020: 126–138.

[26] К а т и ћ 1990a: XXXIV–XXXVI.

[27] F a t o v i ć - F e r e n č i ć, D ü r r i g l 2009: 145. Идентични рецепти за лечение на камъни в бъбреците, засвидетелствани в глаголически лековници от XV в. Дюригъл и Ференчич откриват в ръкопис HAZU III a 1, молитвеник от 1745 г., притежание на о. Иван Чеперич от Крък.

[28] Приписката е публикувана в описа на Вашица и Вайс (V a š i c a, V a j s 1959: 214), както и многократно след това. Ново разчитане на текста вж. у А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2020: 128.

[29] Вж. A n g u s h e v a 2005: 17–18; A n g u s h e v a, D i m i t r o v a 2005: 469, 475.

[30] Тенденцията към преписване на компактни наръчници за лечение, вместо по-дългите трактати на Гален не е уникална за славянския свят. Тя се забелязва

последно място, както беше споменато, Ходошката колекция от медицински съчинения е последвана от поредица прогностични текстове, а самите лечебни предписания обединяват в себе си класически рецепти, заклинания и апокрифни молитви. Съжителството на медицината с гадателни книги, астрономически и астрологични съчинения е другата оформяща се тенденция в разпространението на медицинските четива, която сбирката в IXF10 НМ–Прага очертава.

Към оскъдния списък с писмени паметници, съдържащи медицински текстове, могат да се прибавят и два по-късни сборника, недостигнали до нас – Дечански и Призренски, информация за които дава Р. Катич. По негови данни от дечанския ръкопис е оцеляло само съдържанието, залепено върху кориците на ръкопис от Дечанския манастир 32/162[31]. В действителност става дума за ръкопис № 83 от сбирката на Високи Дечани, сборник с тълкувания на книга Битие от Йоан Златоуст[32]. Кодексът е с датировка 1440/1450 г., но е възможно подлепеният лист върху първата корица да е по-късен, тъй като текстът, както авторите на описа отбелязват, е „бързопис от западен тип“[33]. В описа е приложено цялото съдържание на лековника – включени са над 60 рецепти, молитви срещу селскостопански вредители и срещу болести; гадателни книги (гръмник, коледник, добри и лоши дни и други). Съставът на медицинската сбирка в голяма степен (98% от обема) съответства на този в Ходошкия сборник[34].

Призренският сборник, НББ № 54, е изгорял по време на Втората световна война, но медицинският му дял е издаден от Ст. Новакович[35]. Сръбският учен определя кодекса като „врачебни типик“ и го отнася към XVII столетие. Ръкописът съдържа медицински рецепти[36], *Тълкуванията на Гален върху учението на Хипократ*, диетологичен календар, молит-

---

много преди това във византийската култура – още през IX–X в. гръцките кописти се преориентират към терапевтични текстове, които изискват по-малко време за преписване и за четене, по-малко пергамент и в крайна сметка са по-полезни от големите теоретични опуси – Вж. H o r d e n 2013: 3–4.

[31] Вж. К а т и ћ 1990b: 26. Старите инвентарни номера, които Катич цитира като сигнатура, са вписани на залепения лист към корицата като Бр. 162 и като № 32.

[32] Б о г д а н о в и ћ, Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Ј о в а н о в и ћ - С т и п ч е в и ћ, В а с и љ е в, Ц е р н и ћ, Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ 2011: 327–330.

[33] Пак там: 329.

[34] К а т и ћ 1990b: 26; съпоставка на насловите на рецепти от Дечанския и Ходошки сборници у К а т и ћ 1981: 139–140.

[35] Н о в а к о в и ћ 2000: 587–596; молитвите: 604–605.

[36] При издаването на медицинските рецепти Новакович коментира, че повечето от тях са разпръснати по отделни листове на ръкописа и че често се повтаря една и съща рецепта. Ученият отбелязва тяхното сходство с издадените от Й. Шафарик лечебни указания от Ходошкия сборник – Н о в а к о в и ћ 2000: 595.

ви за болести, статии за подправки и хранителни продукти, за които се предполага, че възлизат към частичен или цялостен превод на *Syntagma de alimentorum facultatibus* от Симеон Сет[37].

ДИЕТОЛОГИЧНИТЕ КАЛЕНДАРИ. Извън тези по-ранни примери, доколкото паметници от периода XIV–XVI в. могат изобщо да се приемат за ранно свидетелство, са известни още двадесетина ръкописа, в които са поместени диетологични календари[38]. Тези профилактични предписания на античната медицина преминават у славяните с византийско посредничество, като преписите следват обичайната структурна матрица – 12-те месеца на календарната година, свързаните с тях телесни хумори и постигането на баланса им чрез спазване на съответни хигиенни процедури и диета. Хронологичният диапазон, в който се разполагат диететиконите, както и техните групи (условно маркирани чрез насловите им) са онагледени тук в табл. 1[39]. Както е видно от събраните данни, няма столетие, което би могло да се посочи като пиково за разпространението на диетологичните предписания. Сред откроените шест тематични наслова (респективно групи) на диететикони, единственият със сигурно авторство е този на Николай Каликъл (края XI – първата половина на XII в.), предаден неточно в малкото атрибуирани наслови (пєтохо продрωмови стихωвє) като Теодор Продром[40]. От информацията в таблицата е ясно, че най-популярната група сред диетологичните съчинения, не само като брой преписи, но и като времеви обхват, е Прѣмѫдрости Соломона како ѣсти въ вса м҃ца[41]. Версията, приписвана на Йоан Дамаскин, Мц҃и по римлѧнемъ е най-ранната, тъй като е позната още от Изборника на цар Симеон в препис от 1073 г. Следващите две групи – О исправленїе зодиахъ (*Тълкуване на / Сказание за зодиите*)[42] и О

[37] Според Р. Катич повече от половината рецепти в Призренския сборник се откриват и в Ходошкия – вж. К а т и ћ 1990b: 27.

[38] Повече за рецепцията на диетологичните календари сред южните славяни у К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а 2020: 139–153; K u z i d o v a - K a r a d ž i n o v a 2021: 11–23; К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а 2023: 200–218.

[39] Заради големия хронологичен зев в таблицата не е включен единственият ранен пример – диететиконът Мц҃и по римлѧнемъ от Изборника на цар Симеон в препис от 1073 г.

[40] Критическо издание на Στίχοι εἰς τοὺς δώδεκα μῆνας у R o m a n o 1980: 125–127; южнославянските преписи са публикувани от Б ы л и н и н 1988: 39–51 и Т у р и л о в 2012: 471–477.

[41] Издание на текста у П а с к а л ь 2018: 13–32. Вж. също Ц и б р а н - с к а - К о с т о в а 2019: 140–162.

[42] В антологиите с преводи на естественонаучни текстове този диететикон фигурира под името *Поправка (!) на зодиите* – срв. например СБЛ 5: 312–313.

ДИЕТОЛОГИЧНИ КАЛЕНДАРИ				
XV в.	XVI в.	XVII в.	XVIII в.	XIX в.
ГИМ, Хлудов 114, ок. 1404 г., диететикон на Николай Каликъл	РГБ, ф. 209, № 201 първата четвърт на XVI в. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а	НБИВ 115, сборник на Авраам Димитриевич О исправленїе зодиахъ	НБКМ 724, дамаскин О исправленїе зодиахъ	НБС 394, Молитвеник на Софроний Студенчанин, 1800 г. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а
МСПЦ 159, втора четвърт на XV в. + Галиново на Ипократа	РГБ, ф. 178, Муз. Собр., № 921, втора четвърт на 16 в., Николай Каликъл и О лѣтнѫѭ обхождени. и вѣ҆дѫшныѭ прѣменениѭ	IXG7 НМ–Прага от 1648 г., сборник на Гаврило Тройчанин О лѣтнѫѭ обхождени. и вѣ҆дѫшныѭ прѣменениѭ	HAZU IV d 110 (10) Гръмник с лековник и диететикон, трета четвърт на XVIII в., босанчица	НБКМ 689, Габровски сб. от 1824 г. О исправленїе зодиахъ
НБКМ 677, Тиквешки сборник, втората половина XV в. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а	НБС 36, Призренски сб., трета четвърт на XVI в. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а	ÖNB Slav. 83 (II/180), 1644 г., сборник на Гаврило Тройчанин О лѣтнѫѭ обхождени. и вѣ҆дѫшныѭ прѣменениѭ	Mosin 94, P-11, (Лепавина 50), края на XVIII в. Лекаруша на йеромонах Стефан Витанович от Лепавина	Сборник на Йован Лорович от Црмница, 1836 г., изд. от Новакович Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а
РГАДА Ф. 188 № 778 + РГБ Ф. 178, № 923 от 1447 г., сборник на Гавриил Урик. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а	НБУкр, Ф. 313, № 47 – сборник от ок. 1561 г. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а BAR 649, Тулчански сб., между 1505–1516 г. – два диететикона: Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а и Мц҃и по римлянемъ	НББ 54, Типик врачбени, изд. Ст. Новакович (Новаковић 2000: 587–596)	НБКМ 407, вмъкнат в лековник, XVIII в. или XIX в. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а	Зограф III з 27 (250), нач. на XIX в. Прѣмѫдрости Соломона како ѥсти въ вса мц҃а

лѣтнѡ обхождени. и въздоушны̆ прѣмененихъ (*За годишния кръг и въздушните промени*), макар и с наслоени по-късни добавки и промени, възхождат към общ архетип. Преписи от тези две групи са засвидетелствани в луксозни ръкописи, дело на авторитетни книжовници (Гаврило Троичанин, Аврам Димитриевич), и в тях около диететиконите гравитират и други, зависещи от календара рубрики (гадателни книги, църковни памети, откъси върху хуморалната динамика и пр.).

Погледнати в своя исторически развой, диететиконите сред южните славяни се разпространяват като литература на елита и са част от една по-обща образованост върху устройството на света и на човека. През XVIII и XIX столетие, заедно с друг приложен медицински жанр – лековниците, те започват да се преписват в сборниците със смесено съдържание, употребявани от духовенството, и отговарят на тогавашния стремеж към здравна профилактика и просвета на формиращото се съсловие от по-състоятелни и любознателни българи. В съдържателен план те остават ценно свидетелство, макар и с ограничен обхват, за интереса на южните славяни към античната медицина. Въпреки многовековната си традиция в християнска среда, диетологичните съчинения не се подлагат на редакция с оглед адаптирането им към периодите на пост или най-общо казано към християнската доктрина. Сложната хуморална система от взаимосвързани климатични влияния, нутриенти, двигателна динамика, сексуалност и хигиенни практики остава непокътната както във византийската, така и в славянската културна традиция. Тази капсулирана псевдосекуларност на медицинската емпирия, споменахме, съжителства напълно естествено с магическите заклинания и формули, апокрифните молитви за болести, прогностичните текстове, амулетите и чинопоследованията за болни. Основите на този хармоничен съюз са в корените на самата медицина, чието развитие следва постиженията на древната астрономия и астрологията, но се практикува в храмове светилища, в асклепиони (в християнски контекст – в манастирските болници) и от лица, които са повече или по-малко религиозни.

ЛЕКОВНИЦИТЕ. Както беше казано по-горе, сходен е конвоят и на лековниците, които достигат своя разцвет и избистрена жанрова рамка в периода XVIII–XIX в. Сравненията на рецепти от Ходошкия сборник с по-късни лековници показват немалко съвпадения в предписанията. По този повод А. Ангушева справедливо отбелязва, че променящите се във времето не са медицинските „жанрове“ (разбирай и текстове), а начините, по които те се систематизират[43]. Така разпилените по отделни страници и маргинални полета прескрипции, както и преписаните между по-големи масиви от приложни текстове медицински сбирки с рецепти, се окрупняват в по-представителни колекции със сравнително еднороден жанров със-

[43] A n g u s h e v a 2012: 279.

тав. Българската наука все още е длъжник на този медицински формат[44], въпреки известния брой издания и изследвания[45]. Проблемът на тяхното проучване е трудният синтез между филологическа и строго медицинска експертност, тъй като лекарската компетентност е фокусирана върху верифицирането на всичко това, което най-общо може да наречем *materia medica*, а филологическата – върху проследяване на трансмисията на текстовете и на културната среда, която поддържа интереса към въпросните съчинения. Мултилингвизмът на лековниците е другият фактор, който затруднява идентификацията и обобщенията върху прилаганите рецептури, макар че немалко сбирки са придружени с дву- или триезичен речник на основните средства за лечение.

Масираното разпространение на ръкописните лековници през XIX в. съвпада с времето, в което излиза и печатен вариант на един от тях – публикуваният през 1845 г. „Канон молебний к преподобному и богоносному отцу нашему Йоанну Рилскому чудотворцу и молитви на всякая немощ и лекарственик или церовита книга полезна и потребна сякому человеку споредиу нуждата си, която е собрана от другий различни дофторически книги от разни язици“. Сбирката, която включва над 90 рецепти, се разпространява и ръкописно – до нас са достигнали дословни преписи на печатното издание, съхранявани днес в НБКМ, ЦБ–БАН, Държавен архив – Шумен и др.[46]

---

[44] Подстъп към описването на медицинските ръкописи на територията на бивша Югославия е обзорът на С. Романо (R o m a n o 1973), но критерият за включване на сборници в направената статистика е твърде широк – в него влизат и кодекси, които съдържат само молитви за болни, т.е. без същински медицински текстове.

[45] Най-често изследванията на лековниците се опират на изданието на С п р о с т р а н о в 1906–1907: 7–108, което нерядко води до обобщения, формулирани върху ограничен материал (8 лековника), тъй като липсват нови издания и систематизация на ръкописната им традиция. Преводи на съвременен български език у М и л т е н о в а, К и р и л о в а 1994; както и СБЛ 5: 273–287; за връзката на южнославянските лековници с античната медицина вж. А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2020: 126–138, A n g u s h e v a, D i m i t r o v a 2005: 469–479; за дискурсивните модели, разгърнати в сбирките с рецепти вж. П е т к о в а 2007: 208–227; П е т к о в а 2009: https://liternet.bg/publish23/s_petkova/nevolite.htm (достъп на 30.07.2023). Непубликуваната кандидатска дисертация на д-р Вл. Василев (1983) е добър за времето си опит на базата на пряка работа със славянски ръкописи (лековници), гръцки писмени паметници от османския период, както и няколко старопечатни медицински книги да се фиксира номенклатурата на болестите, на лечебните средства и на тяхното приложение (състав, показания, предписания). Неговите резултати са интерпретирани в по-късни изследвания – напр. Т е р з и е в 2024: 49–60. Заради ранния си произход колекцията *Цяровете на св. Козма* в Псалтира на грешния Димитър не е включена в обзора.

[46] Вл. Терзиев предлага актуална статистика на броя на лековниците в българските книгохранилища, но в труда си не анализира своите данни, които имат

Едно кратко и точно изложение за ролята на лековника в практиката на лечителите от XIX в. дава д-р Петър Любенов в статията си от 1895 г. „Медицината преди 35 години в Кюстендил: Лични спомени“. Описанието на специализираната литература на лечителя Алексо от Кюстендилско гласи: „В аптеката имаше едно малко долапче със стъкла: това беше библиотеката на хекимина. Тя се състоеше от 3–4 гръцки книги: една патология на Пиру[47], един вечен календар, една ръкописна рецептура, подвързана с дебели кори, уцапана и почерняла като попски требник. Понеже рецептурната книга съставяше основата на неговата медицина и ако се изгубеше тя, пропадаше всичкият му занаят, затова този долап се затваряше с два ключа. В тази рецептура саморъчно беше записано от хекимина всяко лекарство, което е подействувало, от кого е научено, кому е давано и колко е платено за него.“[48] Горните редове фиксират ключови моменти за развитието на медицината през този период – съвместяването на аптекарска и лечителска практика, усвояване на лечителски техники през опита, вместо през школа, присъствието на старопечатната литература. Специално трябва да се отбележи чуждоетническата доминация при лечителските извори и практики, тъй като носителите на медицинското знание, лечители и *ахтари*[49], са главно гърци, арменци, евреи и турци. И още нещо – лековникът може да е притежание и на свещеника, и на местния лечител или аптекар, който все още конкурира компетентността на образованите в чужбина и завърнали се в България лекари.

ОСМАНСКИТЕ МЕДИЦИНСКИ КНИГИ И ПРАКТИКИ. Тази действителност е част от един по-широк контекст – на лечителската практиката в Османска Румелия. Направените от О. Събев статистически изследвания[50] и анализи показват, че в Османската империя, въпреки наличието на болници и медицинско училище в образователния комплекс Сюлейма-

---

рядкото предимство да обобщават изворов материал както от софийските архивни библиотеки, така и от провинциалните, а се позовава на остарелите, макар и ценни обобщения на Вл. Василев. Вж. Терзиев 2024: 52 (бел. 87, бел. 88), 54 (бел. 93), 59 (бел. 107).

[47] Има се предвид книгата за практическа медицина на Дионисиос Пирос (Διονύσιος Πύρρος. Εγκόλπιον των ιατρών: ήτοι πρακτική ιατρική. Εν Ναυπλίω, 1831), преведена на български през 1854 г.

[48] Откъсът се цитира по Терзиев 2024: 51.

[49] Ахтарите са дребни търговци, в чиито магазини се предлагат аптекарски и санитарни стоки, подправки, билки, мехлеми и др. Техните дюкяни са прототипи на аптеките и дрогериите.

[50] Събев прави уговорката, че статистиката му почива на ограничен материал от обществени и частни колекции – данни от софийски и русенски каталози, съхранявани в НБКМ, както и от Солун. Към анализа са добавени данни от сиджили (османски кадийски регистри), уточняващи наследствата на починали, в които са описани и завещаните книги – Sabev 2005: 617.

нийе (основан от Сюлейман Велики през XVI в.), най-често, особено през XVIII в., медицинското знание се „преподава“ чрез чиракуване при опитен лечител[51]. Като цяло дори лекарското съсловие не се отличава с богати притежания на медицински книги и усвояването на теоретичната медицина от специализирана литература и учебни центрове е най-слабо застъпената практика в империята. Макар и ограничено, количеството на ръкописните и старопечатни медицински сбирки позволява да се установи, че сред най-преписваните текстове са трактатът на Авицена, коментари върху Авицена, арабски преводи на Хипократ и коментари върху неговите *Афоризми*, както и автори на класическата османска медицина от XII и XIV в., писали на арабски или персийски, но известни и в турски преводи[52]. За разлика от българското популяризиране на медицински ръкописни четива, османската медицинска книжнина се разпространява и по по-организиран начин – чрез създаването на обществени библиотеки (самостоятелни или към джамии, медресета и вакъфи) от XVII в. насетне[53], в които има шанс да попадне и медицински текст[54]. Нещо повече – запазените инвентарни списъци от тези библиотеки разкриват амбицията да се поддържа фонд от колекции със съвременни автори – от XVII и XVIII в., с турски текстове от османски лекари, както и по-стари съчинения от класическия османски период (1300–1600). Като цяло обаче старопечатните османски медицински книги навлизат значително по-късно в частните библиотеки на мюсюлманските лекари – едва през XIX в. – и то в много по-слаба степен в сравнение с медицинските книги на Запад, които се разпространяват активно още през XVI в.[55] С други думи, на територията на Балканите, както сред християните, така и сред мюсюлманите, се изявяват преди всичко профанни лечители, обучени при по-вещи от тях лица и практикуващи на базата на натрупания собствен опит.

СТАРОПЕЧАТНАТА МЕДИЦИНСКА КНИЖНИНА. Като отпор или по-скоро като паралелен глас на тази самоука медицинска „грамотност“, се разгръща печатната медицинска книжнина – и в преводи, най-често адап-

---

[51] Пак там: 619.

[52] Пак там: 624.

[53] С ъ б е в 2020: 285–309.

[54] Впечатляващ пример е библиотеката на Осман Пазвантоглу във Видин, която, според каталожния ѝ опис, е разполагала с 49 тома медицински книги, от които три старопечатни, останалите – ръкописи. Вж. К е н д е р о в а 2024: 149. Фондът на библиотеката е включвал не само книги на емблематични имена на арабската медицина като Авицена и ибн ал-Байтар, които следват хипократово-галеновите хуморални принципи и биват репродуцирани и използвани от по-късни автори векове наред, но и текстове, повлияни от т.нар. „нова медицина“ – тази на Парацелз. Пак там: 145–149.

[55] S a b e v 2005: 620.

тирани, на европейски съчинения на здравна тематика, и в периодичния печат, с публикуване на статии, преводи, инструкции и дори памфлети[56]. Тематични доминанти на превежданите съчинения[57] – като обикновено става дума за авторизирани преводи, свободни и нерядко с допълващи разсъждения, са профилактиката и хигиената, инфекциозните заболявания, алкохолизмът, отглеждането на новородени и малки деца. Както показват изследванията на старопечатните издания от XIX в., най-силният акцент на публикациите е личната и обществена хигиена и профилактиката. Една от причините за масираното навлизане на трудове (книги или статии) за профилактика, е просветителският характер на печатната книжнина – немалка част от заглавията са предназначени именно за училищата и тази пропедевтична насоченост на здравните текстове определя и избора на тематиката на преводите. За интереса към инфекциозните болести има съвсем обективна причина – поредицата от холерни епидемии, разразили се в отделни части на империята, включително и на българска територия. Високият процент на ранната детска смъртност, от своя страна, оправдава нуждата от практически съвети към бременните, родилките и младите майки.

Тематичните акценти в печата в голяма степен припокриват откроените по-горе тенденции в здравното книгоиздаване, но в тях се откроява и силният патос срещу магическите практики и срещу необразованите в медицински институции лечители. В множество публикации се прокарва ясна граница между лекар и лечител и пламенно се разобличават както безпросветни баби и баячки, така и гръцки янелии, турски хекимини, евреи биляри и т.н. Този сегмент в печата и в книжнината е своеобразно продължение на антиезическата линия, прокарвана век по-рано в дамаскинарската литература от Йосиф Брадати – срещу вярата на българина във врачки, баячки, суеверия и магии, но в него звучат обертоновете на една секуларизираща се култура, в която светската просвета е противопоставена на народната медицина.

Не на последно място, медицинското знание се разпространява и в литература от типа на вечните календари или *Летоструя*, в който има постоянна рубрика „къщний лекар“. В този контекст популярността на диетологичния календар и лековниците в ръкописите от Късното средновековие и Новото време е напълно обяснима.

В заключение, общата картина на развитието на медицината в средновековна България, която може да се възстанови от писмените извори, е

---

[56] Представително изследване на основните тенденции в медицинското четиво за периода 1806–1878 г. вж. у Г о л е м а н о в 1964. Неговите тези и обобщения, макар и от средата на миналия век, ще се препотвърждават в по-късни публикации на други автори. Срв. напр. Т е р з и е в 2024.

[57] Списък на преведените през XIX в. книги и статии с медицинска тематика вж. у Г о л е м а н о в 1964: 96–136.

откъслечна и като цяло не позволява изчерпателен отговор на въпроса за това, как са се лекували хората от онова време. Неслучайно изследователите по история на медицината са принудени да описват родната санитарна, профилактична и терапевтична практика, базирайки се изключително на чужди източници, каквито са пътеписите на европейски пътешественици през Балканите, еврейските медицински експертизи или османските документи[58]. Известна информация за наличието и функционирането на болници за периода до XV в. включително дават писмени документи като манастирските типици на Хилендар, Студеница, Бачково, дарствената грамота от 1393 г. на Константин Драгаш за Мелнишкия манастир „Богородица Пантанаса“[59], грамотите на атонския манастир Костамонит, издадени в 1433 г. от челник Радич Поступович (монах Роман) и други подобни. За периода от XV в. насам до епохата на Танзимата (средата на XIX в.) данни за такива болнични центрове липсват или поне на мен не са ми известни. За територията на покорения от Османската империя славянски свят остават валидни думите на М.-А. Дюригъл, че въпреки по-широкия достъп до образование и грамотност на населението, медицинската грижа все още остава в монопола на манастирските и други непрофесионални лечители[60]. И действително, макар средновековната българска медицината да не е била *par excellence* манастирска, поради исторически стеклите се обстоятелства на многовековно съществуване под османско владичество и оттам, на липса на разгръщане и поддръжка на манастирски комплекси с болници, тя в голяма степен се усвоява като знание и четиво на монаси и йереи. В периода от края на XVII и особено от XVIII столетие нататък медицинската литература вече е ориентирана не само към духовенството, но и към оформилите се групи от грамотно градско население, към позамогналите се търговско-занаятчийски прослойки, а в по-късно време и към жените и децата в училищата. Медицинското знание се оказва само един от компонентите на дългия процес на съзряване на прединдустриалното общество; секуларизацията на образованието е другият фактор, който катализира интереса към сфери, излизащи извън църковната грамотност. Съхранените до наши дни извори разкриват едновременното съществуване на съвършено различни нива на грамотност и на различен инструментариум в овладяването на човешкото здраве. В тези паралелни реалности на образованост молитвите срещу болести, диетите, мазилата, маджуните и отварите[61] се оказват синхронни на трудове, в които медицината е раз-

[58] И з р а е л 1980: 74–97; К а й м а к ч и е в а 1980: 98–115.

[59] Н е ш е в а 2020.

[60] D ü r r i g l 2007: 588.

[61] В свое изследване на хърватските глаголически лековници Фатович-Ференчич и Дюригъл разкриват симбиозата на „абстрактна“ (т.е. верска, магическа) и „емпирична“ медицина, включително на ниво съдържание на рецепти – вж. на-

гърната изключително на научна основа[62]. Тази коекзистенция не бива да подтиква към бързото заключение, че ръкописите чертаят мътния хоризонт на някаква низова, неакадемична медицина. Ако съществуват напрежение и опозиции, те текат по-скоро между окултното и естествознанието, между магичното и емпиричното, и то в XVIII и XIX в., които са столетия на епидемии, но и на значителен напредък на естествените науки. Късното средновековие така и не показва стремеж към усвояване и превеждане на медицински трактати, не репродуцира преведените през X в. енциклопедични съчинения с натурфилософски характер, а клони към прагматични текстове като диететикона, лековника и молитвите за лечение на болни, а в Ново време и към наръчниците за хигиена, елементарна физиология и анатомия. Склонността към този синопсисен вид на знание, предпочитанието към фармакопеите и кратките рецепти не е отличителна черта само за балкано-славянската книжнина. Аналогични тенденции описва Д. Бенет при работата си с византийски текстове, за които се предполага, че служат като справочници в болничните институции[63]. Всяко знание се разгръща в теория, всяка практика е принудена да резюмира и това е един от пътищата, по който процесуалността на изследователския опит се фрагментира и концентрира в приложни техники и резултати. В този смисъл късните лековници и диететикони не са *димотикито*, тъй като в тях отеква ехото на високата антична медицина, а написаните на чужди езици дисертации на

пример тълкуването на рецепта за болни очи с пепел от лястовица у F a t o v i ć - F e r e n č i ć, D ü r r i g l 2009: 144. Авторките интерпретират проявите на „абстрактни“ лечителски практики не като езически реликти, а като секуларизирани, опростени и понякога напълно деформирани адаптации на литургични текстове и ритуали – пак там: 142.

[62] XIX в., векът на лековниците, е и столетието на първите дипломирани български лекари, сред които има и такива, които активно се занимават с научна работа (Петър Берон и Димитър Моллов защитават докторски дисертации в областта на акушерството и гинекологията и на анестезиологията), а немалка част от тези медицински деятели превежда медицински книги, пише авторски трудове, участва в създаването на първите санитарни законопроекти. Сред тях са Атанас Богориди, Иван Селимински, Васил х. Стоянов Берон, Д. Моллов (К а й м а к ч и е в а 1980: 98–115).

[63] B e n n e t t 2017. Изследвайки фармакопеите и наръчниците в т.нар. *ксенони*, Бенет потвърждава изводите на други историци на византийската медицина, че големите енциклопедични трактати постепенно и сигурно се изместват от кратките, удобни наръчници за лечение и болнична грижа. Като красноречив пример е цитирано въведението към *De morbis acutis et chronicis* на византийския лекар Роман (X в.?), който изтъква като предимство на своето съчинение неговата кратка и сбита форма (τοῦτο τὸ βιβλίον βραχέως καὶ συντόμως πεποίηκα). За личността на Роман, както и целият текст на предговора към неговия наръчник вж. у B e n n e t t 2017: 84.

първите дипломирани в Европа български лекари – *катаревусата* на медицинския социолект. Те са равностойните гласове на един сложен, полифоничен език, който се опитва, къде успешно, къде не чак толкова, да обхване елиптичното и разнородно медицинско знание по българските земи.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А н г у ш е в а, Д и м и т р о в а 2020: Ангушева, А., М. Димитрова. Текстове за женското здраве в късната южнославянска традиция. – В: Кирило-Методиевски четения 2019. Сборник. Съст. А.-М. Тотоманова, Д. Атанасова. София, 2020, 126–138.

А п о с т о л о в, Б о т е в 1982: Апостолов, М., В. Ботев. Ръкописи с медицинско съдържание от Атон. – Palaeobulgarica, 6, 1982, 1, 59–86.

Б о г д а н о в и ћ 1978: Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

Б о г д а н о в и ћ, Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Ј о в а н о в и ћ - С т и п ч е в и ћ, В а с и љ е в, Ц е р н и ћ, Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ 2011: Богдановић, Д., Љ. Штављанин-Ђорђевић, Б. Јовановић-Стипчевић, Љ. Васиљев, Л. Цернић, М. Грозданović-Паић. Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани. Књига прва. Београд, 2011.

Б о й а н и н 2012: Бојанин, С. Лечење биљем у средњовековној Србији. Основни преглед. – Годишњак за друштвену историју, 2012, 1, 7–34.

Б о й а н и н 2017: Бојанин, С. Хиландарски медицински кодекс и научна медицина на средњовековном Балкану. – В: Studia Balcanica 32. Средновековните Балкани като средновековен кръстопът: контакти и обмен. Съст. Л. Симеонова, Л. Тасева. София, 2017, 277–294.

Б о й а н и н 2022a: Бојанин, С. Првих десет година истраживања Хиландарског медицинског кодекса (1952–1961). – Иницијал. Часопис за средњовековне студије, 10, 2022, 111–148.

Б о й а н и н 2022b: Бојанин, С. Превод трактата о отровима из Авицениног Канона медицине у Хиландарском медицинском кодексу. – В: Танка линија између лека и отрова. Зборник радова. Београд, 2022, 64–97.

Б о й а н и н 2023: Бојанин, С. Чији је трактат о отровима? Историјат истраживања текста из Хилендарског медицинског кодекса (1952–2022). – В: Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности. XIII. Научни скуп Деспотовац–Манасија, 20–21, 2022. Деспотовац, Београд, 2023, 91–114.

Б ы л и н и н 1988: Былинин, В. Календарные эпиграммы Николая Калликла в южнославянской и русской письменности XV–XVI вв. – В: Естественнонаучные представления Древней Руси. Сост. А. Боголюбов, Р. Симонов. Москва, 1988, 39–51.

В а с и л е в 1983: Василев, В. Приемствеността от късноантичната медицинска книжнина в България до Освобождението. Дисертация, машинопис. ДА–Варна, Личен архив, фонд № 419.

В а с и л е в s.a.: Василев, В. За традицията в българските народни ръкописни лековници от преди Освобождението. ДА – Варна, ф. 419, оп. 1, а. е 88.

Георгиев 2011: Георгиев, М. Старобългарската медицина. София, 2011.
Големанов 1964: Големанов, Х. Възрожденската медицинска книжнина. София, 1964.
Грмек 1961: Грмек, М. Садржај и подријетло хиландарског медицинског рукописа бр. 517. – Споменик САНУ, 110, 1961, 31–45.
Грозданович-Пајић 1968: Грозданович-Пајић, М. Ново датирање ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу. – Библиотекар, 20, 1968, 5, 449–460.
Дуйчев, Кристанов 1954: Дуйчев, И., Ц. Кристанов. Естествознанието в Средновековна България. София, 1954.
Израел 1980: Израел, С. Санитарно състояние на населението и равнището на медицинската помощ и медицинските знания по нашите земи по времето на османското иго до националното ни Възраждане (1396 – втората половина на XVIII в.) – В: История на медицината в България. София, 1980, 74–97.
Јовановић 1990: Јовановић, Т. Приказ: Хиландарски медицински кодекс № 517. Превод. Приредио и уводну студију написао Р. В. Катић (Београд, 1989), IX + 508 с. – Јужнословенски филолог, 46, 1990, 146–158.
Јовић 2011: Јовић, Н. Језик Хиландарског медицинског кодекса. Ниш, 2011.
Каймакчиева 1980: Каймакчиева, Р. Медицината през епохата на националното Възраждане (втората половина на XVIII век до Освобождението). – В: История на медицината в България. София, 1980, 98–115.
Катић 1980: Катић, Р. Хиландарски медицински кодекс № 517. Фототипско издање. Београд, 1980.
Катић 1981: Катић, Р. Порекло српске средњовековне медицине. Београд, 1981.
Катић 1989: Хиландарски медицински кодекс № 517. Превод, приредио и уводну студију написао Р. В. Катић. Транскрипција српскословенског текста и превод: Љ. Котарчић и М. Миливојевић. Београд, Горњи Милановац, 1989. Електронно издание: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/5328> (достъп 18.02.2025)
Катић 1990a: Катић, Р. Медицински списи Ходошког сборника. Избор. Приредио, превео, аутор предговора Катић, Реља. Београд–Горњи Милановац, 1990.
Катић 1990b: Катић, Р. Српска средњовековна медицина. Горњи Милановац, 1990.
Кендерова 2024: Кендерова, С. Библиотеката на Осман Пазвантоглу във Видин. Каталогът на библиотеката (1837–1887). София, 2024.
Кузидова-Караджинова 2020: Кузидова-Караджинова, И. Диетологичните текстове в средновековната славянска книжнина. Предварителни бележки. – В: Кирило-Методиевски четения 2019. Сборник. Съст. А.-М. Тотоманова, Д. Атанасова. София, 2020, 139–153.
Кузидова-Караджинова 2023: Кузидова-Караджинова, И. За някои възможни употреби на диетологичните календари в южнославянски контекст. – Studia Litteraria Serdicensia, 3, 2023, 5, 200–218.
Милтенова, Кирилова 1994: Милтенова, А., А. Кирилова. Средновековни лековници и амулети. София, 1994.
Нешева 2020: Нешева, В. Мелник. Манастир „Св. Богородица Пантанаса“ последен пристан и мемориал на деспот Слав от българската царска династия на Асеневци. 3. София, 2020.

Н о в а к о в и ћ 2000: Новаковић, Ст. Примери књижевности и језика старога и српско-словенскога. Приредио Т. Јовановић. Београд, 2000.
П а с к а л ь 2018: Паскаль, А. Неизвестное апокрифическое сочинение „Сказание Соломона како ясти во вся дни“ в славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. – Русин, 54, 2018, 4, 13–32.
П е т к о в а 2007: Петкова, С. Средновековните лековници. Специфика на културното изразяване. – Старобългарска литература, 37–38, 2007, 208–227.
П е т к о в а 2009: Петкова, С. Неволите на тялото в средновековните лековници. https://liternet.bg/publish23/s_petkova/nevolite.htm (достъп на 20.01.2025)
С п р о с т р а н о в 1906–1907: Спространов, Е. Народни лековници. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 22–23, 1906–1907, дял III.
С т а н к о в и ћ 2004–2005: Станковић, Р. Водени знаци Хиландарског медицинског кодекса № 517 из 1550/60. године. – Археографски прилози, 26–27, 2004–2005, 449–463.
С т а н к о в и ћ 2007: Станковић, Р. Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV в. Београд, 2007.
С ъ б е в 2020: Събев, О. За съдбата на османските вакъфски библиотеки в България след Освобождението. – Във: Вакъфите в България. Съст. В. Янчев, М. Кипровска, Г. Бойков. София, 2020, 285–309.
СБЛ 5: Стара българска литература. 5. Естествознание. Съст. и ред. А. Милтенова. София, 1992.
Т е р з и е в 2024: Терзиев, Вл. Здравната просвета в българското общество 1856–1878 г. София, 2024.
Т у р и л о в 2012: Турилов, А. Ранний славянский список календарных эпиграмм Николая Калликла („Птохопродрома“): к вопросу о времени перевода. – В: Турилов, А. Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. Москва, 2012, 471–477.
Ц и б р а н с к а - К о с т о в а 2019: Цибранска-Костова, М. Храна и аксиология според два текста в молдовския сборник Ms. Slav. BAR 649 от XVI век. – Slověne, 8, 2019, 2, 140–162.
A n g u s h e v a 2005: Angusheva, A. Ancient Medical Knowledge of the Woman's Body in the Medieval Slavic Context: The Case of the Prague Manuscript IXF10. – Wiener slavistisches Jahrbuch. 51, 2005, 7–20.
A n g u s h e v a 2012: Angusheva, A. Medical knowledge among the Balkan Slavs during the Middle Ages and the early modern period. Chronology, technologies, terminology, and agents. – Stanford Slavic Studies, 39, 2012, 271–287.
A n g u s h e v a, D i m i t r o v a 2005: Angusheva, A., M. Dimitrova. Monks, women, herbs: distribution of ancient Greek and Byzantine knowledge of women's health in South Slavonic religious centers. – In: Proceedings of the 38th International Congress on the History of Medicine. (Eds.) N. Sarı, A. Bayat, Y. Ülman, M. Işin. Ankara, 2005, 469–479.
B e n n e t t 2017: Bennet, D. Medicine and pharmacy in Byzantine hospitals. A study of the extant formularies. London–New York, 2017.
D ü r r i g l 2007: Dürrigl, M.-A. Poverty: Between Common Conscience and Public Health. – Croatian Medical Journal, 2007, 48, 585–594.

F a t o v i ć - F e r e n č i ć, D ü r r i g l 2009: Fatović-Ferenčić, S., M.-A. Dürrigl. Hrvatske ljekaruše između medicine, vjere i književnosti. – In: Karlobaške ljekaruše iz 1603. i 1707. godine. Rasprave i građa za povijest znanosti. 9. Zagreb, 2009, 141–148.
G r m e k 1959: Grmek, M. Ancient Slavic medicine. – Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, 14, 1959, 1, 18-40.
H o r d e n 2013: Horden, P. Prefatory Note: The Uses of Medical Manuscripts. – In: Zipser, B. (Ed.) Medical Books in the Byzantine World. Bologna, 2013, 1–6.
J a g i ć 1878: Jagić, V. Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovinskich rukopisa. XVI. Sredovječni liekovi, gatanja i vračanja. – Starine, X, 1878, 81–126 (https://archive.org/details/starine_knjiga_10_11_12_1878-1879-1880-jazu/page/n93/mode/2up)
K u z i d o v a - K a r a d ž i n o v a 2021: Kuzidova-Karadžinova, I. Dietary calendars in the Slavic Middle Ages – a case study. – Studia Ceranea, 11, 2021, 11–23.
R o m a n o 1973: Romano, J. Jugoslovenska bibliografija lekaruša i narodnih medicinskih rukopisa. Beograd, 1973.
R o m a n o 1980: Romano, R. Nicola Callicle. Carmi. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico. Napoli, 1980.
S a b e v 2005: Sabev, O. Medical books in private and public Ottoman libraries. – In: Proceedings of the 38th International Congress on the History of Medicine. (Eds.) N. Sarı, A. Bayat, Y. Ülman, M. Işin. Ankara, 2005, 615–628.
V a š i c a, V a j s 1959: Vašica, J., J. Vasica. Catalogus Codicum Palaeoslovenicorum Musaei Nationalis Pragae. Praha, 1959.

ЦИКЪЛ ПОУЧИТЕЛНИ ЧЕТИВА ЗА МИЛОСЪРДИЕТО КАТО ОСНОВНА ХРИСТИЯНСКА ДОБРОДЕТЕЛ*

МАЯ ПЕТРОВА-ТАНЕВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
maya.j.petrova@gmail.com

A CYCLE OF BENEFICIAL TALES ON COMPASSION AS ONE OF THE HIGHEST CHRISTIAN VIRTUES

Maya Petrova-Taneva (Institute for Literature,
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article is dedicated to one of the central themes in medieval literature – compassion (understood as sympathy for the misfortune of others but also as charity towards the poor) – and the South Slavic repertoire of *exempla* illustrating the proper social behaviour of believers in this regard. Questions such as whom one should help, how to help, how much to give, and can almsgiving atone for sin and ensure the salvation of the soul in the afterlife, are discussed in literary works of various genres – question-and-answer compositions, sermons, exegetic and hagiographic texts, tales from the *Paterika*, *apophthegmata*, etc., and are documented in both monastic florilegia and miscellanies for personal use.

The study focuses on a cycle of edifying narratives illustrating the spiritual benefits of compassion and charity. This cycle is found in manuscripts from the 14th–15th centuries, but its origins can be traced to the Preslav model. To adapt existing translations to the thematically organized macro-genre compositions, many texts in the cycle underwent revision similar to the editorial process noted by scholars in the *Story of the Merciful Sozomen* from the Izbornik of 1076 – addition of titles to the

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020). Благодаря на Анисава Милтенова за предоставените ми материали и на Сергей А. Иванов за внимателното изчитане и коментарите по текста.

chosen excerpts, alteration of beginnings (often summarizing the previous narrative), and editorial changes within the texts themselves, such as omissions (or additions) of phrases and words, and lexical substitutions. It can be assumed that the editorial process went hand-in-hand with the selection of texts for the didactic cycle. In this sense, the compilation of the cycle follows a well-established method used by Old Bulgarian men of letters, where pre-selected extracts from already existing translations were edited, abridged, recomposed, and used in a new context.

Keywords: spiritually beneficial tales; *Paterika*; compassion; almsgiving; Preslav literary school; narrative cycles; Izbornik of 1076

Милосърдието към ближния е една от основните християнски добродетели, универсални за клирици и миряни, които те трябва съзнателно да развиват наред със скромността, смирението, благоразумието, търпението и силата на духа. Това прави темата за него централна за средновековната литература. Църковните писатели възхваляват милосърдието като благочестиво поведение (разбирано като състрадание към чуждото нещастие, но и като готовност да се дарява милостиня на бедните) и се стремят да го наложат като практика. Постулати, подчертаващи нуждата да се прави добро, да се проявява съчувствие към изпадналия в беда, към страдащия и нямащия, са разпръснати под формата на сентенции и често илюстрирани с красноречиви примери в Стария и Новия завет, в писанията на светите отци, в паренетичната, агиографската и хомилетичната литература, а моралните предписания често се повтарят от текст в текст. Проявата на милост се осмисля като форма на *imitatio Christi*, чрез която човек се уподобява на своя Бог, защото „Господ е много жалостив и милостив“ (Як. 5: 11), а евангелист Лука съветва: „Бъдете милосърдни, както и вашият Отец е милосърден“ (Лук. 6: 36). Темата за милосърдието има много аспекти – на кого да се помага, как да се помага, колко да се дарява, може ли милостинята да изкупи грях и да осигури спасението на душата в бъдещия век. Тези и подобни въпроси се дискутират в творби с различна жанрова форма – въпросо-ответни съчинения, поучителни слова, тълкувания, жития на светците и патерични разкази, синтезират се в „мъдри мисли“. Всички те са широко разпространени както в монашески сборници, така и в ръкописи, предназначени за лично ползване от владетели и аристократи. Създадени на основата на един и същ репертоар от четива с назидателна функция, регламентиращи социалното поведение на вярващите, те са особено важни за новопокръстените, но са на практика вечно актуални, поради което се преписват, редактират и превеждат отново и отново, а наборът от поучителни наративи се разраства през вековете.

Темата за милосърдието е особено важна за най-ранния период на средновековната българска литература, когато се полагат основите на християнската етика и морал. Тя е любим и често повтарящ се мотив в църковната проповед (предназначена основно за светски лица), включително

в неделните беседи на Константин Преславски[1] и поучителните слова на Климент Охридски[2]. Нуждата от солидарност със страдащите и връзката между богатството и щедростта например са подробно дискутирани в *Слово за Света Троица, и за сътворението, и за съда*, приписвано на Климент Охридски, което често се помества в сборника Златоструй[3]:

> Има и сега мнозина, помрачени от лакомство, които не се въздържат от нищо, но си казват: „Бог е милостив и ще ми прости. Та щом той ми е дал обилно богатство, защо да не си го ям и пия?“ Но на тях ние ще речем: „Бог ти е дал, за да му отдаваш хвала и да употребяваш богатството добре, а не скотски да живееш чрез него – в пиянство и неприлични дела, но да нахраниш с него гладни, жадни, голи, бедни странници и сираци. Заради тях ти е дадено богатството, а не си го придобил сам за себе си. Затова дай онова, което е на Бога, за да имаш полза“. Господ е казал: „Онова, което правите на тях, на мене го правите“. И наистина това, което даваме на тях, е като съкровище на небето, където ни червеи, ни молци го ядат, нито крадци го крадат, но там двойно ще го намерим – нетленно и запазено вовеки[4].

Владетелските флорилегии от времето на Златния век също неведнъж поставят специфичен акцент върху социалната роля на имащите в изобилие и „владеещите тази земя“ – те трябва да подпомагат живеещите в мизерия и слабите, вдовици, сираци, болни, странници. Гръцкият оригинал на Симеоновия сборник, преведен между 914 и 927 г. по поръчка на българския цар Симеон и запазен в най-ранен препис в руския Изборник от 1073 г., е т.нар. Σωτήριος или „Спасителна книга“ – колекция от близо 450 ексцерпта от раз-

---

[1] Срв. например *Учително евангелие* по препис Син. 262 от ГИМ, края XI–XII в. (https://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc_154), л. 168a–168c: нѣсть бо зло богатьство строѭщимъ є добрѣ. ни пакы ницѣта есть люта. приемлющиимъ ю съ похвалою. нъ богатѣще сѧ. богатимъ сѧ ѩкоже аврамъ. ако иовъ мимоходъмь. страньнъимъ. въдовицѣмъ. сиротамъ. вѣще же. гонимъиимъ имене ради Б҃жиѧ. и всѣмъ требоующемъ подавающе. пишеть бо. вьсѧкомоу просѧщемоу оу тебѣ даи. съкрываѧи бо съкровища на земли. wставить є татьмъ и оурьвьмъ. тѣмьже на нб҃сѣхъ съкрываимъ идеже ни татые ни оурьвье соуть идеже бо съкровище наше. тоу и ср҃дца наша боудоуть. Срв. също беседи 17, 23, 48 и др.

[2] Срв. например *Наставления за празници* (СБЛ 2: 251–252; КлОхр 1: 65) и *Поучение за Преображение Господне* (СБЛ 2: 264–265; КлОхр 1: 743).

[3] Словото е с неустановен гръцки паралел, в някои преписи в заглавието стои името на Йоан Златоуст, текстът обаче традиционно се приписва на Климент Охридски (СБЛ 2: 256–264, по-специално с. 261; КлОхр 1: 642). Вж. подробно за него Турилов, Фомина 2002; Милтенов 2016; Милтенов 2021: 15–56 и цитираната библиография.

[4] Новобълг. превод се цитира по СБЛ 2: 261. Публикация на стб. текст вж. в КлОхр 1: 639–646, 656–659; Турилов, Фомина 2002; Милтенов 2016. По-долу, ако не е цитиран изричен източник, преводът е мой – М.П.-Т.

лични автори[5]. Тя е тиражирана в престижни константинополски скриптории и първоначално (през X–XII в.) е използвана както в манастирска, така и в светска (включително императорска) среда[6]. В наскоро покръстена България нейният старобългарски превод е изпълнявал функцията на възпитателно, обучително и разяснително пособие, неслучайно наречено от Фр. Томсън „ръководство в християнската вяра и поведение за миряни“, нужно, за да бъде огрaмотена аристокрацията по въпросите на вярата[7]. Там проблемът за милосърдието се обсъжда подробно в част от посветените на етически проблеми *Въпросо-отговори* на св. Анастасий Синаит, допълнени с извадки от Свещеното писание и Отците на църквата (въпроси 12, 13 и 14)[8]. Поместените наставления често са представени под формата на парафраза или мозайка от библейски цитати, обединени около риторичния въпрос „Как ще кажеш „Помилуй ме, Боже, по великата си милост…, а сам не проявяваш велика милост?“[9]. Очертани са и основните изисквания, за да бъде актът на милосърдието признат от Господ: благодеянията към нуждаещите се не трябва да се осланят на натрупаното чрез несправедлива печалба и алчност[10]; грях е да се съхранява имане, което не е необходимо на неговия притежател[11]; милостинята трябва да се дава доброволно и по правилата, с радост и с разум, без да се чака благодарност на земята, защото наградата ще дойде от Вишния[12]. Наред с това подробно се обсъждат и практически въпроси, например каква част от своето богатство човек тряб-

---

[5] Макар прекият византийски първоизточник да не е известен, съществуват 27 гръцки кодекса, близки по съдържание и подредба на включените в Изборника от 1073 г. четива. Приема се, че преводът отразява сравнително устойчив състав, разпространен във Византия в началото на X в. Вж. по-подробно в Спасителна книга 2008; Симеонов сб. 3 (и цитираната библиография). За втория, среднобългарски превод на същия сборник вж. T h o m s o n 1991: 28, 44–46; T h o m s o n 2007.

[6] Я н е в а, И в а н о в 2008: 7, 9; Я н е в а 2015: 81.

[7] T h o m s o n 1993: 46.

[8] Срв. Симеонов сб. 3: 449–489 (статии ρн҃з – ρп҃г).

[9] Симеонов сб. 3: 483 – ρо҃г. Отъ того іеже ѿ матѳ҃а … ти како речеши помилоуи ма бе҃ по велицѣи милости твоіеи. … а самъ не милоуіеши. по велицѣи милости. Срв. Пс. 50:3.

[10] Симеонов сб. 3: 455–461 – ρа҃в. Отъ апл҃ьскыихъ заповѣдии. …отъ правьдьнааго оубо трогда вѣрьныихъ крѣмите и облачите неимоуштаѭ…; Симеонов сборник 3: 463 – ρа҃д. Сѵ҃таго василиѭ отъ прострaныихъ. поспѣшьныихъ. Ни отъ неправьдьныихъ бо користи и бл҃годариѭ къ трѣбожштиимъ приѭта сѫть отъ ба҃. ні отъ неправьдьныихъ оукланѭаи сѧ. аште никомоуже не пода отъ своего.

[11] Симеонов сб. 3: 449 – ρн҃з.

[12] Симеонов сб. 3: 489 – ρп҃а. Климента стр<о>матьскаго. Милостъıнѧ подобаѥ тв<о>рити слово рече. нъ съ расоуженіемь и до҃соинъıмь … добро створи бл҃говѣрьномоу. и обрѧштеши отъданиѥ и аште не отъ того то отъ въıшьнаго.

ва да принася на Бога[13] и дали е по-добре да се дава на Църквата или на бедните[14]. На последния въпрос Симеоновият сборник дава недвусмислен отговор: макар че несъмнено е добре да се дарява на църкви и манастири (особено на по-зле устроените), църковното имущество може да бъде откраднато или зле управлявано, затова Господ казва: „Няма да зачета нищо друго, освен милостинята за бедните и чуждите, голите и затворниците“[15], понеже скърбящият брат е истинският храм Божий[16]. Защото никой не е бил укорен, че не е украсил църква, но за това, че не е проявил милост към бедните, го грози геена, неугасващ огън и мъчение чрез бесове[17].

По-голямо внимание на темата отделят Изборникът от 1076 г. (компилация от вече готови старобългарски преводи без гръцки аналог) и предположително залегналите в основата му предхождащи го сборници, предназначени за индивидуално четене и подготовка на членовете на българското владетелското семейство, условно наречени от Уилям Федер *Княжески изборник* (възникнал според него в Преслав ок. 930 г.)[18] и *Изборник на грешния Йоан* (съставен между 969–972 г.)[19]. Съветите да се проявява милосърдие преминават като свързваща нишка през много от поместените в Изборника от 1076 г. поучения – напр. *Слово на баща към сина му*, предсмъртните съвети на преподобния Ксенофонт и на св. Теодора към техните деца, наставленията на Исихий и др. В поместената извадка от старозаветната книга *Премъдрост на Исус, син Сирахов*, проблемът също се разглежда неоднократно: „Протягай ръката си и към сиромаха, за да бъде съвършена благословията ти. Милостиво дарявай всеки от живите, но и умрелия не лишавай от милост. Не отбягвай плачещите и скърби със скърбящите. Не пропускай да посетиш болен, защото ти ще бъдеш обикнат за това“[20].

---

[13] Симеонов сб. 3: 481–485.

[14] Симеонов сб. 3: 483–493.

[15] Симеонов сб. 3: 483–485 – р҃о҃е. Въпросъ. Камо ѥ польза приносити имѣние. въ ц҃ркъвь ли или ништимъ. Отъвѣтъ …. ничьсоже иного не помѧноу. нъ ѩже къ ништимъ и шт8жимъ. и нагъимъ и тьмьничьникомъ. милостъини. обаче соуть и ц҃ркви не им8шта съсоудъ нѣкъихъ ноуждьнъиих. имьже ѥ лѣпо приносити.

[16] Симеонов сб. 3: 485 – р҃о҃з. Златооустаго от того еже отъ матѳѣа …. брата скрьбѧшта прѣобиди. сии бо ѥ оного храмъ истовѣи и се же и ц҃р(и) невѣрьнии. и моучителе и оубоица. възмогоуть възѧти съсоудъı. а еликоже братоу створиши. алъчноу и шѫждемоу соуштю и нагоу. ни дьıаволъ не може оукрасти. нъ не въ wкрадемѣемь лежатъ богатьства.

[17] Симеонов сб. 3: 485 – р҃о҃з. Златоустаго от того еже отъ матѳѣа …Того дѣла оубо ѥже ц҃рк҃ъви оутварати никомоуже не бъı поемано. а ѥже оубогъıхъ не миловати. и родьст(во обѣ)штаноѥ. и огнь негашѫштии. и съ бѣсъı моучение.

[18] Вж. Ф е д е р 2008 и цитираната по-ранна литература; М у ш и н с к а я 2009а.

[19] V e d e r 1983.

[20] Сир. 7: 33–35; Изб1076: 348–349 – и ништиимъ простьри <роукѫ> свою <да> съвьр<шитьсѧ> бл҃гословлени <твоѥ бла>годать даѧниѧ прѣдъ вьсѧцѣмъ живъм<ъ>

Наставление към богатите (което, както е добре известно, е превод на популярното византийско „владетелско огледало“ на дякон Агапит) още в първото изречение акцентира върху правилото, че колкото повече е получил някой от Бога, толкова повече трябва да въздава[21], а на въпроса „Кой грях е най-тежък от всички грехове“ Псевдо-Атанасий Александрийски отговаря: „… злата ненавист към братята, и немилосърдието, и немилостината“[22]. Изцяло на милосърдието е посветена трета глава от Изборника от 1076 г. (без заглавие и без известен гръцки паралел). Тя отново интерпретира мотива за раздаденото богатство като „небесното съкровище“, с което още приживе човек може да се погрижи за душата си и да си купи „светъл палат“ в Горния Йерусалим[23]. „Ако можеш да направиш това, твърди анонимният автор, твоето богатство няма да ти направи пакост,…а ще бъде твой водач в Царството небесно като ходатай и добър приятел“[24]. Изборникът от 1076 г. завършва с единствения в сборника наративен текст, илюстрация на тези съвети – разказа *За милостивия Созомен*[25]. Той пресъздава историята на човек, който, докато вървял през града, видял бедняк, гол и нещастен, затова се съблякъл и му дал дрехата си. Същата вечер сънувал сън – намерил се в прекрасен дворец в райската градина. Един юноша го водел към двореца, откъдето излизали крилати мъже, светещи като слънце, носещи сандъци, пълни с царски роби, плащове и всякакви скъпи дрехи, хиляди на брой. Юношата, който бил ангел, обяснил на Созомен, че това е наградата му за проявеното милосърдие и че заради раденатата на страдалеца риза му е подготвен вечен живот.

Текстът за Созомен е многократно изследван в палеославистиката. В резултат на усилията на редица учени е установено, че той е извадка от преведеното през X в. вероятно в Преслав *Житие на св. Нифонт Констанцки*[26], но след ексцерпирането му епизодът е бил подложен на реди-

---

И надъ мрьтвьци не <въ>зра<ни благдѣти> и не <лишисѧ отъ плачюштїи>ихъсѧ. и съ желѣ<юштиими> сѣтоуи и не лишисѧ посѣштающихъ. сими бо възлюбленъ боудеши.

[21] Изб1076: 204: наказаниѥ богатымъ: Ꙗко ѥлико великыимъ сьподобильсѧ ѥси отъ ѿа. благыимъ. тольма и большаꙗ длъжьнъ ѥси въздаꙗти.

[22] Изб1076: 531: Кыи ѥсть грѣхъ тажии высѣхъ грѣхъ:~ ѿвѣ. … зълаꙗ ненависть братьнѧ. и немилосрьдые и немилостыни :~

[23] Изб1076: 191.

[24] Изб1076: 203.

[25] Изб1076: 692–706.

[26] Š e v č e n k o 1966: 732–735 (според когото версията в Изб1076 е стилистична обработка на гл. 69 от *Житието на Нифонт*, преведено изцяло през X в. в България); X o д o в a 1954; M e щ e p c к и й 1972; G r i b b l e 1974; V e d e r 1992; Ф e д e p 2011; Д и м и т p o в a 2012: 17–18 и др. Алтернативно мнение, че *Житието на Нифонт* е било преведено от българин на Атон между 1018 и 1076 г., вж. у И в a н o в 1998; И в a н o в 2018а и цитираните от автора негови по-ранни публикации.

ца редакционни промени[27]. Направените от съставителя на Изборника от 1076 г. трансформации Никита А. Мещерски обособява в три групи. Първият вид той определя като „идеологически“. Сред тях най-вече се откроява добавено в края на разказа „нравоучение“, липсващо както в гръцкия текст, така и в славянския превод на *Житието на Нифонт*. По мнението на Мещерски така оформеният различен завършек променя цялостния смисъл на разказа и води до неговата „лаицизация“, т.е. до смяната на неговия адресат и пренасочването му от монашеска към светска аудитория – процес, който се наблюдава и при други текстове от в Изборника от 1076 г.[28] По-късно У. Федер установява, че поучителната финална част в историята за Созомен е съставена на основата на три други източника – обобщителна фраза, взета от глава 3 от *Житието на св. Мартин от Тур*; заключението от *Словото за милостивия Нестор* от Скитския патерик, което гласи: „Който поиска по свое желание и с лекота без труд да спаси душата си, може да я спаси чрез милостиня, понеже който помилва нищия, дава заем на Бога и който сее с благословение, ще пожъне вечен живот“; и накрая, цитат от Свещеното писание: „Както казва сам Господ в Евангелието: Блажени са милостивите, защото те ще бъдат помилвани“ (Мат. 5: 7)[29]. Този компилативен завършек за милостинята за бедните като „заем, даден на Бога“ и за милосърдието като „билет“ за рая Федер определя като „етикон“ (основно морално поучение / „етичен код“) не само на разказа за Созомен, но и на целия сборник[30]. Втората група промени във версията на разказа

---

[27] М е щ е р с к и й 1972; V e d e r 1992: 15; М у ш и н с к а я 2009: 80 и цитираната библиография.

[28] М е щ е р с к и й 1972: 323–324. Срв. цитирания от автора труд на L é p i s s i e r 1966.

[29] Изб1076: 705–706:

И бысть милостивъ ꙁѣло на оубогыѭ. ꙗко слышѧти вьсѣмъ коньцемъ ꙁемлѧ. мл҃стивоꙥ ѥго житиѥ и штедроты. ꙗже на всѧкомъ члв҃цѣ. (Срв. съответния пасаж в текста, озаглавен ⵔ жи҃и с҃тго мартинїана мт҃иваго в по-долу цитираните ръкописи Воскр115, л. 160а; НБКМ1037, л. 216б; Сар45, л. 305б; вж. също М и л т е н о в а 2014: 471).

Иже всхочеть самовольствъмь и льготою бес трⷪда сп҃сти дш҃ѫ свою. мл҃стынею можеть сп҃сти ѩ милоуѭ бо ништѧ б҃оу въ ꙁаимъ даѥть. и сѣѭи съ благословлениѥмь і съ блг҃ословлениѥмь пожьнеть жизнь вѣчьноу҃ѫ. (срв. съответния пасаж в текста ⵔ нестоⷬїи схоластицѣ слово. – Воскр115, л. 155а: иже вѡ оубо хощеть самовластьвомь и льгкотою сп҃сти дш҃оу, мл҃стынею можеть ю сп҃сти. милоуѥи оубо ниⷳа, б҃оу въ ꙁаимь даѥть. и сѣѭавь сь бл҃влениѥмь, сь бл҃вениѥмь пожнеть. Вж. V e d e r 1992: 27–28; Ф е д е р 2011: 37, 109).

Ꙗкоже самъ г҃ъ въ ѥуанг҃елии гл҃еть. Блж҃ни милостивии ꙗко ти помиловани боудоуть. (Срв. Притчи 19: 17; Мат. 5:7).

Вж. също М у ш и н с к а я 2009: 80.

[30] V e d e r 1992: 16.

За милостивия Созомен в Изборника от 1076 г., които Мещерски отделя, той характеризира като композиционно-стилистически (премахната е композиционната рамка, прибавени са заглавие и доксология, установяват се пропуски, добавки, инверсии, синонимни замени и т.н.)[31], а третата – като езикови и правописни изменения[32]. Така процесът на редактиране на паметника, осъществен на няколко равнища, се изразява в „смислова, стилистическа и езикова адаптация“, необходима за „приспособяването към вкусовете и потребностите на читателите, за които е бил предназначен Изборника“[33].

Изглежда обаче, че историята на милостивия Созомен далеч не е била единствената творба, използвана като поучителен пример за неофити (някои от които знатни и заможни) в ранния период на старобългарската литература. В две свои скорошни публикации Анисава Милтенова специално обръща внимание на цикъл от двадесетина разказа, обединени от темата за милосърдието към ближния[34]. Той е запазен в сръбски ръкопис от сбирката на Воскресенско-Новойерусалимския манастир (сега в ГИМ, Воскр115-бум.; нататък Воскр115), писан в Хилендар от известния книжовник Дамян през третата четвърт на XIV в.[35] За съжаление, началото на кодекса липсва, изчезнал е и краят му заедно с възможни бележки на кописта, които биха могли евентуално да хвърлят светлина върху използвания от него антиграф. Сборникът, най-общо казано, обединява две разнородни части. Неговият първи дял (л. 1–129б), проучен и описан обстойно от Явор Милтенов[36], обхваща 27 хомилии от Златоструй. Според Милтенов те представят специфична Четвърта редакция на Златоустовия свод (която той означава с латинската буква V), показваща текстологически връзки както с неговата Пълна, така и с Кратката му редакция. Характерно за V е това, че някои от поместените статии на места предават по-точно гръцките оригинали, а два от текстовете са „съзнателна адаптация на вече същест-

---

[31] М е щ е р с к и й 1972: 323–324; вж. по-подробно у V e d e r 1992.

[32] М е щ е р с к и й 1972: 325–327; вж. по-подробно у V e d e r 1992.

[33] М е щ е р с к и й 1972: 327–328.

[34] М и л т е н о в а 2012: 2014.

[35] За първи път на този изключително важен ръкопис внимание обръщат А. А. Турилов и М. С. Фомина във връзка със запазения в него най-ранен пълен препис на *Словото за Св. Троица, и за сътворението, и за съда*. Авторите подчертават, че „сборникът принадлежи към архаичното разклонение на сръбската книжовна традиция от XIV в., благодарение на която до нас е дошла значителна част от корпуса най-стари славянски литературни паметници“ (Т у р и л о в, Ф о м и н а 2002: 110). Повече за историята на ръкописа, неговото пътуване от Атон до Русия, както и за други кодекси, свързани с книжовното дело на хилендарския писар Дамян вж. у Т у р и л о в, Ф о м и н а 2002: 110–112; М и л т е н о в а 2012: 160–161.

[36] M i l t e n o v 2010.

вуващи славянски преводи“[37], т.е. компилации, в които вместо оригиналния превод се откриват фрагменти от изцяло различен текст[38]. Вторият дял от Воскр115 (л. 130–247б), проучен и описан постатийно от Анисава Милтенова с кратки бележки към някои от четивата[39], представя флорилегий, в който се откриват 10 произведения от *Княжеския изборник*, три слова на Петър Черноризец, група патерични разкази за милосърдието, както и преписи на няколко четива от житийния дял на Супрасълския сборник, до този момент без други известни южнославянски паралели[40]. Съдържанието на ръкописа позволява на двамата изследователи да заключат, че съставителят Дамян очевидно е имал на разположение достигнал неизвестно кога и как до Атон старинен източник, изцяло съставен от текстове, разпространени в Преслав през X в.[41] Според А. Милтенова дидактичните разкази за милосърдието във Воскр115 са извлечени от Азбучно-анонимната сбирка, от Египетския и Синайския патерик[42]. Тя обаче не посочва конкретния първоизточник на отделните четива и не уточнява доколко точно той е бил следван. Подобна, но значително по-кратка група от само 6 текста на същата тема изследователката открива в още един свързан ръкопис – № 45 от Зоналната научна библиотека към Саратовския държавен университет, от края на XV в., руски по произход (нататък Сар45), с архаичен език и следи от български протограф[43]. Забележително е, че те се разполагат в същия ръкописен контекст – Кратката редакция на *Златоструя*, статии от *Княжеския изборник* и от Скитския патерик.

Въз основа на тези два ръкописа, чието съдържание и лингвистични особености отпращат към епохата на Златния век, Милтенова прави аргументирано предположение за целенасочено изготвяне през втората поло-

---

[37] М и л т е н о в 2014: 228.

[38] Вж. по-подробно у М и л т е н о в 2013: 155–165.

[39] М и л т е н о в а 2012: 162–167. Дължа огромна благодарност на А. Милтенова, която сподели с мен снимки от този дял на ръкописа (л. 130а–136а, л. 153а–180а).

[40] М и л т е н о в а 2012. Става въпрос за преписите на *Житието на Григорий, папа Римски*, и *Слово на светите отци за таксиота* от Супрасълския сборник, които А. Милтенова издава по Воскр115. *Житието на Павел Препрости*, също част от Супрасълския сборник, във Воскр115 е запазено в друга версия.

[41] М и л т е н о в а 2012: 161; М и л т е н о в а 2014: 467; М и л т е н о в 2013: 86; М и л т е н о в 2014: 227.

[42] М и л т е н о в а 2012: 163; М и л т е н о в а 2014: 469.

[43] За ръкописа вж. М у ш и н с к а я 2009б: 44–45; М и л т е н о в 2013: 11–12; М и л т е н о в а 2014: 465, която издава по него (с разночетения по Воскр115) два текста от цикъла четива за милосърдието – Сло(в) ѿ житїа ст(г)о мартина мл(с)тива(г) и ѡ магистрїанѣ како мр҃тва нага на пѹти покры срачицею свою. Благодаря на А. Милтенова, която ми предостави подготвен от нея и редактиран от Я. Милтенов инципитариум на ръкописа. За съжаление, не разполагам със снимки от сборника.

вина на X в. в Преслав на цикъл от поучителни четива за милосърдието[44]. Както по всичко личи, от този цикъл впоследствие по-късни компилатори са правили различни по състав извлечения. Милтенова призовава да бъдат издирени нови извори, които да позволят неговото изследване на макро- и микроравнище да продължи.

В подкрепа на хипотезата за съществуването в Преслав на обособена колекция от дидактични разкази за милосърдието наскоро изнесох информация за още един сборник от края на XIV в., родствен на горепосочените – НБКМ1037, чийто последен дял съдържа глави от *Княжеския изборник*, слова от *Златоструя* и други текстове, отвеждащи към традицията на преславските владетелски флорилегии[45]. Подобно на Воскр115 и Сар45, софийският ръкопис включва дял от дидактични разкази – девет на брой, за ползата от милосърдието. За пръв път внимание им обръща Св. Николова, която подчертава, че те се отличават от Сводния патерик и макар да са познати и в други преводи и редакции, тя не е успяла да попадне на техен точен еквивалент в нито един от известните патерични сборници[46]. Такъв обаче се открива в много по-обширния тематичен цикъл разкази за милосърдието в хилендарския сборник на книжовника Дамян[47]. Четивата в двата кодекса са преписани в същата последователност, на съдържателно равнище се припокриват напълно и не съдържат значими в текстологическо отношение разночетения. Езикът им е много архаичен като лексика и граматически особености[48] и разкрива общи за двата преписа беле-

---

[44] М и л т е н о в а 2014: 469.

[45] Доклад „За състава на един интересен сборник от края на XIV в. – НБКМ 1037“, представен на Интердисциплинарния колегиум по старобългарска литература и култура в памет на Петър Динеков (22 ноември 2022 г.). Сборникът е добре познат на палеославистите като един от ръкописите от кръга на Изб1076 – вж. за него С т о я н о в, К о д о в 1964: 243; V e d e r 1983; Б у л а н и н 1991; П е т р о в а 1999; М у ш и н с к а я 2009б: 45; М и л т е н о в 2016: 50; М и л т е н о в 2021: 18 и др. Дигитално копие на ръкописа е достъпно на сайта на НБКМ: https://digilib.nationallibrary.bg/slr/public/image (09.08.2024).

[46] Н и к о л о в а 1980: 54–55. Николова обаче установява наличието на паралели на текстовете в късни пролози. Срв. П е т р о в 1875: 185-223; Д а в ы д о в а 1990.

[47] Вж. Приложение 1.

[48] Сред белезите за старинност на езика може да се отбележат употребата на архаични глаголни и именни форми, стари форми на причастията, последователното използване на двойствено число в различни падежи, употребата на анафоричното местоимение за м.р., ед.ч., вин.п. като пряко допълнение и др. За лексиката ще дам само няколко примера – сѹчица, котыга, льнѣница, окрилъ, рѵба („дрипа“), клиросьникъ, людинъ, витание, прасло, годъ (в значение на „време, момент“), сѡнъсица, лоучи се, хлѣвина, храмина, масло дрѣвѣноѥ, камыкъ, которати сѧ, въскжж, съпона („препятствие“), дѣльма и т.н. Тези особености обаче, без изключение отвеждащи към ранни преводи, биха могли да се дължат и на използваните при съставянето на компилацията първоизточници.

зи на сръбско езиково влияние[49]. За голямата близост между Воскр115 и НБКМ1037 говорят също съвпаденията във вътрешното членение на текстовете и в облика на някои от инициалите и средните букви. Изглежда, че към същия първоначален източник (или негово копие) е прибягнал и съставителят на саратовския кодекс, правейки обаче по-различен подбор на четива, които представя в друг ред и с известни редакционни промени[50]. Може дори да се предположи, че с тази сбирка от душеспасителни четива за милосърдието е разполагал и компилаторът, подготвил протографа на Изборника от 1076 г., тъй като във Воскр115 освен разказа *За милостивия Созомен* с неговия обичаен завършек от *Скитския патерик*[51], в сравнително близко съседство се срещат епизодът от *Житието на св. Мартин от Тур*[52] и патеричният разказ *За милостивия Нестор*[53], с ексцерпти от които в Изборника от 1076 г. е бил конструиран краят на текста за Созомен[54]. Наличието на трите текста в ръкопис Воскр115 е специално отбелязано от А. Милтенова, която допуска, че те вероятно са съществували поотделно в *Княжеския изборни*к, а интерполацията на части от историите на Мартин и Нестор в заключението на разказа за Созомен е станала при компилирането на *Изборника на грешния Йоан*. Възникването на засвидетелстваната в хилендарския препис от XIV в. сбирка от четива за милосърдието изследователката отнася към втората половина на X в. (не по-рано от 927 и не по-късно от 969 г.), като предполага, че появата ѝ е свързана по произход и хронология със словата на Петър Черноризец в същия сборник[55].

Смятам, че въз основа на изнесените от Милтенова данни, потвърдени и от състава на ръкопис НБКМ1037, може да се приеме за сигурно, че

---

[49] Например форми за 1 л. мн.ч. сег. вр. като нѣсмѡ видѣли, изѣмѡ и др., типичното за сръбските паметници удвояване на малък ер в края на думите – дльжникьь, гр҃ѣховьь и др.

[50] Срв. разночетенията у М и л т е н о в а 2014.

[51] Воскр115, л. 130а.

[52] Воскр115, л.159б (срв. НБКМ, л. 216а; Сар45, л. 305б).

[53] Воскр115, л.153а.

[54] Вж. бел. 29 по-горе.

[55] М и л т е н о в а 2014: 469. Ако е вярна датата на появата на гръцкото *Житие на Нифонт*, предложена от Сергей А. Иванов – първата половина на 970 г. (срв. И в а н о в 2018), то самостоятелното разпространение на извадки от неговия славянски превод би трябвало да е станало най-рано няколко години след това. Ихор Шевченко обаче посочва присъствието на препис на *Разказа за милостивия Созомен* във византийски кодекс от X в., като коментира, че явно по това време пълният текст на *Житието* вече е съществувал, а във Византия този епизод се е преписвал отделно от него поне стотина години преди компилирането на Изборника от 1076 г. (Š e v č e n k o 1966: 733). Въпросът за времето на съставяне на гръцкото *Житие на Нифонт* е извън моята компетентност и извън поставените в тази статия цели и задачи (М.П.-Т.).

към края на X в. в Преслав е бил наличен тематично оформен цикъл от поучителни разкази, които да служат като пояснение на смисъла на една от основните християнски добродетели, общи за клирици и лаици – милосърдието, и на моралната награда, която то носи. Като библейски тематичен ключ на цялата сбирка служи цитатът от Притчи Соломонови (19: 17), с който завършва Изборникът от 1076 г.: „Който прави добро на сиромах, дава на заем Господу“. Освен от насловите на разказите за милостивите Созомен и Нестор, той е част от заглавията на още три творби, разположени една след друга[56], а именно: *За човека в Константинопол*, който не повярвал на думите на свещеника, че който дарява на бедния, дава в ръката на Бог, но излизайки от църквата, видял над главата на дрипав просяк образа на Христос с едната си ръка да поема дареното, а с другата да благославя даващия[57]; *За семейството на християнка и езичник*, които раздали петдесетте си сребърника на бедните, а след това открили във вътрешностите на риба скъпоценен камък, струващ шест пъти повече[58]; и накрая – *За богаташа, раздал цялото си имущество*, но не получил отплата; разочарован, той тръгнал към Йерусалим, за да се кара с Господ, и там намерил прескъп камък от дрехата на Арон[59].

В много вариации се явява мотивът за отстъпената на нищия дреха (също заложен в първия разказ от цикъла – *За милостивия Созомен*)[60]. Отделни четива го разработват чрез различни сюжетни линии: например *За човека, който имал две ризи*, хубава и лоша, подарил лошата на бедняк, но разбрал грешката си и съжалил за това[61]; *За преподобния Серапион*, който дал своята дреха на умиращ от студ, за да не бъде съден на небето като убиец, ако го остави на произвола на съдбата[62]; *За Маркиан презвитер*, който отстъпил ризата си на просяк и макар че по време на тържествена служба в църквата бил гол под фелона, всички го виждали в царски одежди[63]; *За Божия раб Мартин* (това е споменатата вече извадка от *Житието на Мартин от Тур*), който видял гол просяк в зимния мраз, разрязал на две единствената си риза, дал му едната половината, а другата запазил за себе си. Заради странното си облекло станал обект на присмех, но през нощта му се

---

[56] Вж. Приложение 1.

[57] Воскр115, л.160а; НБКМ1037, л. 216б. Текстът е извадка (подобно на разказа *За милостивия Созомен*) от *Житието на Нифонт Константиуки*, също стилистично обработена. Срв. по-долу Приложение 2.1. Идентификацията на източника дължа на Сергей А. Иванов, за което му благодаря.

[58] Воскр115, л.163а; НБКМ1037, л. 219б.

[59] Воскр115, л.161а; НБКМ1037, л. 217б; Д а в ы д о в а 1990: 268, №6.

[60] Срв. Лук. 3: 11: „Който има две ризи, нека даде на този, който няма“.

[61] Воскр115, л. 173.

[62] Воскр115, л. 179б; Сар45, л. 305а. И в двата преписа разказът е под несъответстващо на съдържанието заглавие – вж. по-долу.

[63] Воскр115, л. 170б.

присънил Христос, облечен с половината от неговата дреха[64]. В много случаи думите на Исус от Евангелието на Матей: „Понеже сте направили това на един от тия най-скромни мои братя, на мене сте го направили“ (Мат. 25: 40[65]) са изтълкувани съвсем буквално и обект на благодеяние се явява сам Господ в образа на просяк или покрит със струпеи болник, който по този начин цели да изпита вярата им.

По всичко личи, че стремежът на съставителя на цикъла е бил да подбере максимален брой и максимално разнообразни по съдържание примери за милосърдие към различни категории изпаднали в затруднение хора – болни, вдовици, принудени да проституират жени, неизрядни длъжници, дори мъртвъци, за които няма кой да се погрижи. Някои от сюжетите са много популярни в средновековната южнославянска литература и се срещат в различни версии в Синайския, Азбучно-Йерусалимския и Сводния патерик, в пролози и смесени чети-сборници с небогослужебно предназначение. Без да претендирам за изчерпателност, ще напомня само, че разказът *За девойката, спасила младеж от обесване*[66], като му дала всичко, което притежавала, и била покръстена от ангели, и разказът *За събирача на данъци*[67], пожалил жена, проституираща, за да плати дълговете на мъжа си, и след време избавен от затвор от нея, например са известни от Синайския и Сводния патерик. Варианти на разказа *За семейството на християнка и езичник,* намерило скъпоценен камък в риба[68], пък са засвидетелствани в Синайския, Азбучно-Йерусалимския и Сводния патерик[69], Пролога[70] Берлинския сборник[71] и в по-късни сборници като ОННБ 1/112, Беляковския сборник и др.[72] Други четива са абсолютен раритет – като разказа *За Григорий папа Римски*[73], когото Бог избрал за свой наместник на земята,

---

[64] Воскр115, л. 159б; НБКМ1037, л. 216а; Сар45, л. 305б.

[65] Мат. 25: 35–40 „Защото огладнях и ме нахранихте; ожаднях и ме напоихте; странник бях и ме прибрахте; гол бях и ме облякохте; болен бях и ме посетихте; в тъмница бях и ме споходихте“.

[66] Воскр115, л. 158а; НБКМ1037, л. 214б; СинП: 289–291, № 103; Д а в ы д о в а 1990: 270, № 46.

[67] Воскр115, л. 155б; НБКМ1037, л. 212б; СинП: 321–323, № 145; вж. също Н и к о л о в а 1980: 55; Д а в ы д о в а 1990: 270, № 47.

[68] Воскр115, л. 163а; НБКМ1037, л. 220а.

[69] СинП: 296–301; СводП: 336–338, № 159.

[70] Д а в ы д о в а 1990: 268 (6.XII.). Вероятно поради датата в руската ръкописна традиция разказът се свързва с чудесата на св. Никола.

[71] Берлински сб: 280–285.

[72] Ръкопис № 1/112 от сбирката на Виктор Григорович в ОННБ, от XV, л. 100б–104; Беляковски сборник (НБКМ309) от втората половина на XVI в., л. 131а–132б и л. 135б–136а, и неговия ръкопис близнак – № 17 от ЦСВП от първата половина на XVIII в., л. 126а–128а, където произведението е приписано на Йоан Златоуст (М и л т е н о в а 1989: 67) и др.

[73] Воскр115, л. 167б; Срв. Супр. 1: 119–124.

когато видял милосърдието му към старейшина на потънал кораб (това е единственият южнославянски паралел на текста от Супрасълския сборник, при това много точен). Възможно е някои от текстовете, обозначени в заглавията с „От житието на…“ да са взети от агиографски творби[74]. Трябва да се отбележи, че за отделни светци са преписани по няколко епизода, например за Маркиян, презвитер на Великата църква в Константинопол, или за Серапион Синдонит (на стб. понѣвникъ заради платното, с което се увивал). Интересно е, че в наслова на разказа ѡ мл҃тивѣмь сераπиѡнѣ. и ѡ помл҃вани оубогыхъ. и како вь срацины прода се[75] във Воскр115 и Сар45 има фактологическа грешка, тъй като в самия текст никъде не се споменава за плен или за сарацини, а се разказва за това как светецът дарил единствената си дреха и евангелието си. Може би сбърканото заглавие е следствие от контаминация с друг епизод от живота му, засвидетелстван във Воскр115[76], според който Серапион се продал за 20 златици на актьор езичник и жена му (скомраχъ[77] и скомрашица), платил дълговете им и помилвал душите им, като ги направил добри християни. Фактът, че същата грешка се повтаря в наслова на разказа в Сар45, е още едно доказателство за общия архетип на двата ръкописа.

Подбраните в цикъла разкази за милосърдието са от типа *exempla* – кратки, простички, но наситени с драматизъм и чудеса, които разбираемо да илюстрират постулатите и съветите на християнските проповеди от епохата на Златния век и от преславските владетелски сборници. По запомнящ се и интересен начин те представят колебанията на героите, неверието им в силата на състраданието и в това, че Господ ще им се отплати, а също и перипетиите им, преди да получат от него заслужена награда.

Както недвусмислено показват ръкописният контекст и езикът на разказите (и както предполага А. Милтенова), тяхното обособяване в самостоятелен цикъл явно е свързано с дейността на преславското средище през X в. Съвсем ясно е, че книжовникът, създал цикъла, е трябвало да издирва четивата в различни по тип сборници, налични в богатата преславска библиотека, вероятно допълвайки материала от патериците с подходящи епизоди, извлечени от агиографски творби. Сигурно е също така, че за да бъдат пригодени вече налични преводи към тематично оформената

---

[74] Въпросът дали това са патерични разкази, превод на самостоятелно разпространявани във византийската традиция ексцерпти, или извадки от вече съществуващи цялостни славянски преводи на съответните агиографски творби трябва да бъде изследван поотделно за всеки текст, а резултатът не бива да бъде предпоставян, срв. П е т р о в а 2013.

[75] Воскр115, л. 179б; Сар45, л. 305а. Вж. Приложение 2.2.

[76] Воскр115, л. 132б: ѡ сераπїѡнѣ чр҃норизци. како прода се скомраχомь.

[77] За произхода и употребата на лексемата вж. Ц и б р а н с к а 1999; М и л т е н о в 2006: 254–257; С л а в о в а 2017; D i k o v a 2021: 442–444 и цитираната от авторите литература.

макрожанрова композиция, голяма част от текстовете са били подложени на преработка, подобна на тази, която учените установяват в текста за Созомен – добавени са заглавия, изменени са началата (често по начин, резюмиращ предходния наратив), редакционни промени се откриват и вътре в самите текстове – пропуски (или добавки) на фрази и думи, лексикални замени и др. Ще илюстрирам твърдението с пример от *Разказа за семейство на християнка и езичник* в Синайския патерик и във Воскр115 (= НБКМ1037):

СинП № 263 (Г о л ы ш е н к о, Д у б р о в и н а 1967: 296–301)	**Воскр115, л. 163а–165а**
Без заглавие	О томѫ̀же, како даѧти нищоу. бо҃у даѧти. и вьсприѥмлѣть сторицею
Въ самомь островѣ повѣда намъ. бг҃олюбиваѧ и нищелюбиваѧ мариѧ. мт҃и павла кан'дита(!) гл҃ющи. ѩко ѥгда бѣхъ въ градѣ ниесиви.	
бѣ тоу жена крьстиѧна. имѫщи моужа елина. бѣста же оубога. имаста же сер'бриниць великъіхъ .н҃. одиноѭ же рече моужь женѣ своѥи. ѩко дадивѣ сребрьникъı сиѧ въ заимъ. да понѣ малоу ѫтѣхоу имавѣ ѿ нихъ. аще ли по ѥдинои изѣмъ а. и не боудеть ихъ. ѿвѣщавъши же жена та добраѧ гл҃а ѥмоу. аще велиши дати ѧ въ заимъ. пр҃ѣдажь ѧ въ заимъ б҃ѫ крьстьѧньскоу. ….	Бѣ жена хр҃тиѧна, имоущи моужа елина. оубога же соущѧ. и имѣста тькмо сребрьникь ,н҃. ѥдиною же рѣ҃ моужь женѣ своѥи. дадивѣ сребрьнице сиѥ вь заимь. да понѣ малоу ѫтѣхоу имавѣ ѿ нихь. аще ли по ѥдинои изѣмо(!) ѥ и не боудеть ихь. ѿвѣщавши же добраѧ та жена гл҃а ѥмоу. аще хощеши вь заимь дати. даи вь заимь б҃гоу хр҃тиѧньскоу. ….
она же поимъши моужа своѥго веде и въ цр҃квь ст҃ѣѭ. имать же цр҃къı нисиискаѧ патера врата великаѧ. ѩко же въведе и въ врата цр҃квьнаѧ. идеже соу'ть великъıѧ двьри. показа ѥмѫ̀ нищаѧ ….	она же поѥмши моужа своѥго, вьвѣ҃ и вь вра҃ цр҃ковнаѧ идеже соу҃ великыѥ дв'ри. показа ѥмоу нищеѥ ….
онъ же абие съ радостиѭ подасть три(!) десѧти сребрьникь оубогъімъ….	Онь же сь радостию раздаѥ ,н҃. сребрьникь оубогъімь….
възьмь же камъікъ. иде къ трапезьникоу. ѥже ѥсть сребропродавьчи. хощеши ли коупити камъікъ сь. видѣвъ же и сребропродавьчи гл҃а ѥмѫ̀ ч'то хощеши на ѥмь възѧти. гл҃а ѥмоу продаѧи. дажь ѥже хощеши.	вьзьм' же камень, иде кь трапезникоу иже сребропродавьчїи бѣ. бѣ же врѣме съхранити и, вѣ҃рь бо бѣ. гл҃а же кь сребропродав'цоу. хотеши ли коупити камень. сребропродавчїи же гл҃а ѥмоу, что хощеши на ѥмь вьзети. гл҃а ѥмоу продаѥи. ты вѣси.

Изглежда, че отделните четива са били подлагани на преработка в различна степен, в някои случаи разминаванията са доста съществени, а точни аналози в предходни сборници (какъвто е случаят с извадката от *Житието на Григорий*, папа Римски в Супрасълския сборник) са рядкост. Понякога трансформациите се отнасят и до структурата на изложението. Например в разказа за Вонифантий[78], който се гради на извлечения от ранния превод на Римския патерик, използваните епизоди са пренаредени така, че да следват хронологията на събитията, а не логиката на патеричното повествование[79]. Може да се предположи, че едиционният процес е вървял успоредно със селектирането на текстовете за дидактичния цикъл, тъй като сходни по тип преработки се откриват при сравнение с първоначалните версии на четивата, независимо от кой източник са почерпани. В този смисъл начинът на изграждане на цикъла, изглежда, следва широко прилаган в работата на старобългарските книжовници принцип (характерен за *Минейния изборник*, *Княжеския изборник*, *Изборника на грешния Йоан* и др.), при който предварително подбрани извлечения от готови вече преводи, подложени на редактиране, съкращаване и прекомпозиране, са обединени, „за да послужат за друга цел в друг контекст“[80]. Тъй като на този етап от проучването съм идентифицирала източниците на около половината от включени в цикъла четива, остава открит въпросът дали при компилирането му към него са добавяни нови преводи. Без подробен текстологичен анализ понякога дори е невъзможно да се прецени дали разминаванията в преписите са резултат от сериозно редактиране, сверка или нов превод. Работата по издирване и проучването на евентуалните паралели на отделните текстове в по-ранни и по-късни сборници трябва да продължи[81].

Какво точно е съдържал цикълът четива за милосърдието? Примамливо е да се мисли, че във Воскр115 той е запазен в пълнота, но това едва ли е така, тъй като историята *За милостивата девица Монония* от Сар45[82] липсва в двата родствени сръбски сборника, а в руския ръкопис след текста за св. Мартин от Тур са поместени кратки мъдрословия по въпроса[83]. В

---

[78] Воскр115, л. 178а.

[79] Срв. РП: 59, 61, 71–72.

[80] М и л т е н о в 2019; вж. също V e d e r 1990.

[81] Срв. също други примери за редактиране на текстовете в Приложение 2. Отсъствието на наслови в повечето използвани от съставителя извори, от които са направени ексцерптите, и това, че началата на разказите в цикъла често са били преработвани от него, прави идентификацията изключително трудна.

[82] Сар45, л. 301б: повѣсть ѡ дв҃ци монїи(!) како бы҃ мт҃ва.

[83] Сар45, л. 306а: Соломонъ. Милоуа ницѧ въздаи҆ даѥть бг҃у; л. 306а: Исаино. Єгда постиши сѧ раз҃раблѧи хл҃ѣ твои алчющимъ ꙗко имаши постъ сѧ; л. 306а: ѿ закона. ѿвръзаа ѿврьзеши оустнѣ свои оубогому; л. 306б: Иѡвово. ꙗко никол҃и҆ ѡставы҆ ницѧ изити и из двериı мои҆ позуѳою тьщею; л. 306б: Соломоно҃. Мт҃инами и вѣрою ѡчищаѭт сѧ грѣси. Цитирам по предоставения ми от А. Милтенова опис на ръкописа.

НБКМ1037 цикълът от деветте разказа за милосърдието също не изчерпва темата, която доминира в целия условно наречен „трети дял“ – преди него например са поместени шест ексцерпта от *Житието на Йоан Милостиви* (във версията от Сводния патерик)[84], а веднага след него едно *Слово за милостта* на Ефрем Сирин[85], чийто произход засега не ми е известен. Темата за милосърдието се разглежда и в други текстове в софийския ръкопис.

Макар за момента повече преписи или по-пространни извадки от този цикъл душеполезни четива за милосърдието да не са известни, ясно е, че и през следващите столетия темата вълнува проповедници, читатели и слушатели, както духовници, така и миряни. Състрадателността и загрижеността за страдащите продължават да се възприемат и като част от задължителните характеристики на идеалния владетел. Не е случайно, че в Лаврентиевия сборник на цар Иван Александър е включен старобългарският превод на житието на известния с благодеянията и нищелюбието си александрийски патриарх Йоан Милостиви[86], извадки от което често се разпространяват самостоятелно като „слова“ или „повести“ в патерици, пролози и чети-сборници, включително дамаскини. Особено популярни стават например различните варианти на *Словото за немилостивия Петър*[87], който веднъж замерил с хляб просяк, за да го пропъди, но когато душата му била изправена пред небесния съд, „даденият“ от митаря Петър хляб натежал на везните повече от всички негови предишни злини и така той получил втори шанс за опрощаване на греховете.

За да илюстрира твърдението си, че деспот Стефан Лазаревич „по милостиня и по вяра“ е „като никой друг“[88] и че тайно е толкова отдаден на бедните, „та сам да излиза нощем по улиците и площадите, за да раздава милостиня със собствената си ръка“[89], Константин Костенечки включва в житието му отделна глава по темата[90]. Трудно е да се прецени дали тя частично се обляга на литературни източници и локални легенди, или биографът на деспота споменава реални случки, тъй като посочените примери остават встрани от традиционните топоси. Интересна интерпретация получава например представата, че трупането и притежанието на богатство

---

[84] НБКМ1037, л. 164а–180б.

[85] НБКМ1037, л. 225б–227б.

[86] К у е в 1981: 47–107; за превода вж. В е л ч е в а 1998.

[87] П е т к а н о в а 1990: 282–284. Вж. също коментара на Д. Петканова за разпространението на текста – П е т к а н о в а 1990: 379–380. Тя обаче не отбелязва, че разказът фигурира като епизод в *Житието на Йоан Милостиви*, срв. К у е в 1981: 73–77 и че в ръкописите често се обозначава като извадка от него – срв. напр. НБКМ1037, л. 164б и НБКМ1036, своден патерик от 60-те–70-те години на XIV в, л. 116б.

[88] ККост 1993: 140.

[89] ККост 1993: 181.

[90] ККост 1993: 180–182.

само по себе си е грях – авторът разказва за свадата на деспота с просяк, комуто трикратно дал милостиня, като всеки път увеличавал размера ѝ. Просякът обаче настоявал за още. Когато владетелят го обвинил, че е крадец и измамник, просякът нападнал благодетеля си, отговаряйки: „Не аз съм крадец, нито пък измамник. Мъка ме е налегнала. Ами ти, който, владеейки земното, разхищаваш и крадеш небесното“. Следва разказ за конфликта между белградските прокажени и придошлите „от поморските и българските краища“ техни събратя, привлечени от слуховете за щедростта на деспота, защото последните със сила отнемали от местните дареното. Финалната част на главата за милосърдието на Стефан Лазаревич е по-традиционна по съдържание – в нея се споменава благотворителността му към пустинници, монаси и манастири (включително на Атон).

Сръбската аристократка Елена Балшич също живо се интересува от въпроса за връзката между благотворителността и спасението на душата и в писмо пита своя духовен наставник Никон Йерусалимец дали е вярно, че милостинята може да изкупи всеки грях и дали даването на милостиня стои по-високо от иноческия подвиг. На това той отговаря доста двусмислено с думите на св. Атанасий: „Има грях и грях и милостиня и милостиня“[91]. Следва разяснение за различните видове грехове като злопаметност и блудство, за разликата, ако грехът е отминал или продължава, за значението на това дали средствата за милостинята са придобити чрез грабеж или „със собствена пот“, дали са от излишък или от лишения и т.н. Накрая, като илюстрация на казаното (но всъщност в противоречие с него) Никон цитира разказа (присъстващ в друга версия и в цикъла във Воскр115) за византийския император Зинон, който оскърбил девица; майката на момичето непрестанно молела св. Богородица да му отмъсти, но тя ѝ обяснила, че не може, понеже императорът бил много милостив, и ръката, с която раздавал милостиня, я възпирала[92].

Изглежда обаче, че в променения след османското завоевание на Балканите социокултурен контекст темата за милосърдието като основна християнска добродетел, така широко пропагандирана през IX–X в., вече не е толкова актуална. Макар че отгласи от нея се откриват в по-късни копия на ръкописи от XIV столетие[93], нови подобни тематични цикли от дидактични четива не се създават, тъй като, от една страна, обществото е отдавна наясно с основните постулати на християнската религия, а от друга, то е трайно обедняло след Османското нашествие и до голяма степен е изравнено в

---

[91] Срв. Горички сб.: 42а–42б – пакы же в посланїи твоє, сице имать. ꙗко нѣцїи ве<…> мл҃тиню, паче вьсѣ пов҃игь и трогдовь. и ниже иночьское житїе ѡврьгшеи се мира, и ницетоу вьмѣнише паче скрввиць мира. впр҃о. может ли мл҃тинꙗ вѣ грѣхь чл҃коу wцѣстити. ѡквѣ с҃тго аѳа҃сїа. Єсть грѣхь и гр҃ѣ. и є̑ мл҃тинꙗ и мл҃тинꙗ.

[92] Горички сб., л. 45–45б; вж. Приложение 2.4.

[93] За ролята на сръбската традиция в запазването на архаични старобългарски текстове и паметници вж. Т у р и л о в 2012; М и л т е н о в 2021:164–165.

социално, материално и интелектуално отношение. Текстовете, пропагандиращи раздаването на милостиня и проявата на милосърдие към бедните, се свиват като репертоар и променят адресата си, настанявайки се основно в монашески сборници. За нуждата от благотворителност и състрадание към ближния продължават да напомнят отделни поучения и разкази в патерични сборници, някои самостоятелно преписвани, както, разбира се, и житията на светците.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Берлински сб.: Берлински сборник: среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV век с допълнения от други ръкописи. Изд. е подг. от Х. М и к л а с, Л. Т а с е в а, М. Й о в ч е в а. София, 2006.

Б у л а н и н 1991: Буланин, Д. М. Неизвестный источник Изборника 1076 г. – Труды Отдела древнерусской литературы, 44, 1991, 161–178.

В е л ч е в а 1998: Велчева, Б. За хилендарския препис на Словото за Йоан Милостиви. – В: Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. Ред. А. М и л т е н о в а. София, 1998, 418–421.

Горички сб.: Горички зборник. Уредници J. С т о ј а н о в и ћ, В. С а в и ћ. Београд, 2019.

Д а в ы д о в а 1990: Давыдова, С. А. Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога. – Труды Отдела древнерусской литературы, 43, 1990, 263–281.

Д и м и т р о в а 2012: Димитрова, А. Синтактична структура на преводната агиография. София, 2012.

И в а н о в 1998: Иванов, С. А. „Житие св. Нифонта“: славянский перевод и греческий оригинал. – В: ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ: к 70-летию Владимира Николаевича Топорова. Москва, 1998, 500–512.

И в а н о в 2018: Иванов, С. А. Нашествие Святослава на Византию в Житии Нифонта Константианского. – Във: Восточная Европа в древности и средневековье: XXX Юбилейные Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Отв. ред. Е. А. М е л ь н и к о в а. Москва, 2018, 118–123.

И в а н о в 2018а: Иванов, С. А. Нифонт. – В: Православная Энциклопедия. 51. Москва, 2018, 258–267 (https://www.pravenc.ru/text/2577703.html, достъп 09.08.2024).

Изб1076: Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Съст. М. С. М у ш и н с к а я, Е. А. М и ш и н а, В. С. Г о л ы ш е н к о. Под ред. А. М. М о л д о в а н а. 1–2. Москва, 2009.

ККост 1993: Константин Костенечки. Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич. Изд. е подготвено от А.-М. Т о т о м а н о в а. София, 1993.

КлОхр 1: Климент Охридски. Събрани съчинения. 1. Обработили Б. А н г е л о в, К. К у е в, Хр. К о д о в. София, 1970.

К у е в 1981: Куев, К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.

М е щ е р с к и й 1972: Мещерский, Н. А. К вопросу об источниках Изборника 1076 года. – Труды Отдела древнерусской литературы, 27, 1972, 321–328.
М и л т е н о в 2006: Милтенов, Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.
М и л т е н о в 2013: Милтенов, Я. Златоструй: старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на българския цар Симеон. Текстологическо и изворoведско изследване. София, 2013.
М и л т е н о в 2014: Милтенов, Я. Хилендарските свидетели на Златоструй и тяхното значение за реконструиране на протосбирката. – В: Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уилям Федер. Ред. В. Панайотов (In honorem 2. Филология и текстология). Шумен, 2014, 222–232.
М и л т е н о в 2016: Милтенов, Я. Бележки върху текстологическата история на *Слово за Света Троица, и за сътворението, и за съда*, приписвано на Климент Охридски. – Известия на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, 29, 2016, 47–89.
М и л т е н о в 2019: Щрихи от историята на българския Златен век: преводната литература в контекста на духовното присъединяване към византийската общност. – Български език и литература, 61, 2019, 4, 407–418.
М и л т е н о в 2021: Милтенов, Я. Слова от колекцията Златоструй с неизвестен гръцки източник. София, 2021.
М и л т е н о в а 1989: Милтенова, А. Новооткрит „близнак” на Беляковския апокрифен сборник. – Palaeobulgarica, 13, 1989, 3, 61–73.
М и л т е н о в а 2012: Милтенова, А. За един предполагаем източник на Супрасълския сборник. – В: Преоткриване: Супрасълски сборник. Старобългарски паметник от X век. София, 2012, 159–175.
М и л т е н о в а 2014: Милтенова, А. За текстовете с имена на светци във флорилегиите. – В: Филология и текстология. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уилям Федер. Ред. В. П а н а й о т о в (In honorem 2. Филология и текстология). Шумен, 2014, 464–473.
М у ш и н с к а я 2009: Мушинская, М. С. Источниковедческие и текстологические сведения о текстах Изборника 1076 года. – В: Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Съст. М у ш и н с к а я, М. С., Е. А. М и ш и н а, В. С. Г о л ы ш е н к о. Под ред. А. М. М о л д о в а н а. 1. Москва, 2009, 59–81.
М у ш и н с к а я 2009а: Мушинская, М. С. Княжий изборник – прототип Изборника 1076 года. – В: Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Съст. М у ш и н с к а я, М. С., Е. А. М и ш и н а, В. С. Г о л ы ш е н к о. Под ред. А. М. М о л д о в а н а. 1. Москва, 2009, 34–37.
М у ш и н с к а я 2009б: Мушинская, М. С. Текстологические взаимоотношения Изборника 1076 года с родственными списками. – В: Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Съст. М у ш и н с к а я, М. С., Е. А. М и ш и н а, В. С. Г о л ы ш е н к о. Под ред. А. М. М о л д о в а н а. 1. Москва, 2009, 44–50.
Н и к о л о в а 1980: Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980, 27–82.
П е т к а н о в а 1990: Петканова, Д. Народното четиво през XVI–XVIII век. София, 1990.

П е т р о в 1875: Петров, Н. И. О происхождении и составе славянорусского печатного Пролога. Киев, 1875, 185–223.
П е т р о в а 1999: Петрова, М. Славянски сборници от материчен тип: състав, произход и особености. – Старобългарска литература, 31, 1999, 66–83.
П е т р о в а 2013: Неизвестен източник на Изборника от 1076 г.: една непозната славянска версия на *Житието на св. Теодора Александрийска*. – В: Светци и свети места на Балканите. Материали от международната конференция, София, 14–16 юни 2012. 1. Филология. Археография. Текстология. (Старобългарска литература, 47). София, 2013, 11–45.
Р и с т е н к о 1928: Ристенко, А. В. Матеріали з історії візантиійсько-слов'янської літератури та мови. Одесса, 1928.
РП: Д и д д и, К. Патерик Римский. Москва, 2001.
СБЛ 2: Стара българска литература. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Г р а ш е в а. София, 1982.
СводП: Своден патерик. По изд. Н и к о л о в а, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980.
Симеонов сб. 3: Симеонов сборник (по Станиславовия препис от 1073 г.). 3. Гръцки извори. Гръцки текст и изследване П. Я н е в а. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително: А. М и н ч е в а, Ц. Р а л е в а, Ц. Д о с е в а, П. Я н е в а. София, 2015.
СинП: Г о л ы ш е н к о, В. С., В. Ф. Д у б р о в и н а. Синайский патерик. Москва, 1967.
СкП: V e d e r, W. R. The 10th century Ohrid Cyrillic edition of the Scete Paterikon. 2014. Unpublished. https://www.academia.edu/38411056/The_Ohrid_Cyrillic_Edition_of_the_Scete_Paterikon (достъп 26.05.2024).
С л а в о в а 2017: Славова, Т. Още една стъпка по пътя на скомрасите. – Българска реч, 23, 2017, 3, 55–64.
Спасителна книга 2008: Спасителна книга. Гръцкият оригинал на Симеоновия сборник. Книга, произхождаща и съставена от различни речи и душеполезни разкази, наречена „Спасителна". Превод от старогръцки П. Я н е в а, С. И в а н о в. София, 2008.
С т о я н о в, К о д о в 1964: Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 3. София, 1964.
Супр. 1: Супрасълски или Ретков сборник. Съст. и ред. Й. З а и м о в, М. К а п а л д о. 1. София, 1982.
Т у р и л о в 2012: Турилов, А. А. Роля сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы. – В: Т у р и л о в, А. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. Источниковедение истории и культуры южных славян. Этюды и характеристики. Москва, 2012, 182–191.
Т у р и л о в, Ф о м и н а 2002: Турилов, А. А., М. С. Фомина. Слово Иоанна Златоуста „О Святой Троици и о твари, и о суде Божьем". – В: Древная Русь. Вопросы медиевистики, 2, 2002, 110–118.
Ф е д е р 2008: Федер, У. Кънѧжии изборьникъ за възпитание на канартикина. 1. Увод и показалци; 2. Текст. Велико Търново, 2008.
Ф е д е р 2011: Федер, У. Redde Rationem: кратък пътеводител към значението на славянските текстове. Шумен, 2011.

Х о д о в а 1954: Ходова, К. Из наблюдений над лексикой древнерусского списка „Жития Нифонта“ 1219 г. – Ученые записки Института славяноведения АН СССР, 9, 1954, 182–204.
Ц и б р а н с к а 1999: Цибранска, М. По следите на скомрахите. – Българска реч, 5, 1999, 1, 31–35.
Я н е в а 2015: Янева, П. Текстология и езикови особености на гръцките сборници. – В: Симеонов сборник (по Станиславовия препис от 1073 г.). 3. Гръцки извори. Гръцки текст и изследване П. Я н е в а. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително: А. М и н ч е в а, Ц. Р а л е в а, Ц. Д о с е в а, П. Я н е в а. София, 2015, 9–108.
Я н е в а, И в а н о в 2008: Янева, П., С. Иванов. Предговор. – В: Спасителна книга 2008, 5–16.
D i k o v a 2021: Dikova, E. Towards the History of the Word Мим (‘Mime’) in the Bulgarian Language. – In: Югоизточна Европа през вековете: социална история, езикови и културни контакти. Сборник от Българо-румънската конференция в София, 19–20 юни 2019 г. (Studia Balcanica, 35). София, 2021, 432–448.
G r i b b l e 1974: Gribble, C. Origins of the Slavic Short Version of the Life of Nifont. – International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 17, 1974, 9–19.
L é p i s s i e r 1966: Lépissier, J. Une source de l’Izbornik de 1076. – Revue des études slaves, 45, 1966, 39–47.
M i l t e n o v 2010: Miltenov, Y. A New Source for Studying the Symeonic Zlatostruy Collection (An Unknown Selection of Chrysostomian Homilies in MS Voskr. 115-bum.). – Scripta & e-Scripta, 8–9, 2010, 387–404.
Š e v č e n k o 1966: Ševčenko, I. On Some Sources of Prince Svjatoslav’s Izbornik of the Year 1076. – In: Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag. München, 1966, 723–738 (също в: Ševčenko, I. Byzantium and the Slavs in letters and culture. Cambridge, Mass.–Napoli, 1991, 241–261).
T h o m s o n 1991: Thomson, Fr. J. Les cinq traductions slavonnes du Libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l’arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d’Hilarion, métropolite de Russie, et de l’existence d’une Église arienne à Kiev. – Revue des études slaves, 63, 1991, 1, 19–54.
T h o m s o n 1993: Thomson, Fr. J. The Symeonic Florilegium – Problems of its origin, content, textology and edition, together with an English translation of the Eulogy of Tzar Symeon. – Palaeobulgarica, 17, 1993, 1, 37–53.
T h o m s o n 2007: Thomson, Fr. J. A Comparison of the Contents of the Two Translations of the Symeonic Florilegium on the Basis of the Greek Original Texts. – В: проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век (Кирило-Методиевски студии, 17). София, 2007, 721–758.
V a n W i j k 1975: The Old Church Slavonic Translation of the Andron Hagion Biblos. In the Edition of N. Van Wijk. (Slavistic Printings and Reprintings, 1).
V e d e r 1983: Veder, W. R. The Izbornik of John the Sinner: a Compilation of Compilations. – Пълата къниготписьнаѣ, 8, 1983, 15–37 (също в: Ф е д е р, У. Р. Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното християнство. София, 2005, № 20, 185–199).

V e d e r 1990: Veder, W. R. Literature as a Kaleidoscope: The Structure of Chet'i Sborniki. – In: Semantic Analysis of Literary Texts. E. de H a a r d et al. (eds.). Amsterdam, 1990, 599–613.
V e d e r 1992: Veder, W. R. The Merciful Nestor and Sozomen: Early rusian text transmission in a stratigraphic perspective. To Honor the Memory of Kujo Kuev (1909–1991). – Studies in Russian Linguistics, Amsterdam, RODOPI, 1992 (Studies in Slavic and General Linguistics, 17), 321–382 (също във: Ф е д е р, У. Р. Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното славянство. София, 2005, № 19, 151–184).

Приложение 1

Цикъл разкази за милосърдието във Воскр115 и НБКМ1037

Воскр115	**НБКМ1037**
л. 130а: ѡ мл҃остивѣмь сѡ҆зменѣ. како даѥи нищемоу. сторицею прииметь Нач.: Бѣше нѣкыи чл҃вкь живыи вь і҆ер҆лмѣ созомень именемь. ть иди ѥдинь скрозѣ градь. и оузрѣ нища нага и печальна. …ѿ горы до долоу wврасли плодни, добрыми и красными, и вѣтвиѥ прѣклонило се до землѣ, дроугь дроуга добрѣѥ. и птице же многowвразныи сѣхоу врьхоу ихь. Кр.: аще си тако соуть, то и дроугоую свитоу дамь просещїимь. и вь дроугоую нощь видѣвь сьнь, зау҆ра вьставь и раз҆дѣѣ все имѣниѥ своѥ. и ѿврьг҃ се мира бы҃ чрьнориз҃ць иск8шень и чюдьнь.	л. 208а, без нач. ...слы плодны, добрыми и красными, и вѣтвиѥ прѣклонило се до землѣ, дроугь дроуга добрѣѥ. и птице же многowвразны сѣдѣх8 врьхоу ихь. Кр.: аще си тако соуть, то и дроугоую свитоу дамь просещимь. и вь дроу҆ю нощь видѣвь сьнь, зау҆ра вьставь. и раз҆дѣѣ все имѣниѥ своѥ. и ѿврьг се мира бы҃ чрьноризьць искоушень и чюдьнь.
л. 131б: ѡ чрьноризц҃ци мартирїи. како понесе х҃а, нища мнѣви Нач.: Повѣсть 8бо бл҃га х҃вамь црк҃вамь. вь земли саврьсщѣи бѣ ѥтерь чрьноризц҃ць хр҃толюбивь, и мл҃остивь, и нищелюбивц҃.	
л. 132б: ѡ серапїонѣ чр҃норизци. како прода се скомрахомь Нач.: Сарапїонь нѣкто именемь бы҃ рѡмь егуптѣнинь, поньвникь. развѣ бо поньвы ни вь ч҃тоже wбла҃ше се.	
Други четива – *Житие на Павел Препрости*, *Слово на светите отци за таксиота*, слова на Петър Черноризец и Йоан Златоуст	

л. 153а: ѡ нестоpїи сxоластицѣ слово Нач.: Сxоластикъ бѣ вь газѣ именемь нестоpїи. поpекломь xpомыи. имѣше же wбычаи xодити кь нѣкоюмоу дх҃вныхъ ѿц҃ь. слышати ѿ нѣго слово бж҃іе.	
л. 155а: ѡ иномь моужи мл҃остивѣмь Нач.: Бы҃ моужь бг҃олюбивь вь аксалонѣ(!). имы нравь wкоже стран'ные пріемати. и мл҃стыню творити. толико же бѣше мт҃ивь, wкоже домь свои сьтвоpи҃ на кpмлю ницїимь.	л. 210а: ѡ иномь моужи мт҃ивѣмь. Нач.: Бы҃ моужь бг҃олюбивь вь аскалонѣ. имы нравь wкоже стран'ные пріемати. и мт҃ыню творити. толико же бѣше мт҃ывь, wкоже дом' свои сьтворити на кpм'лю ницїим'.
л. 156б: ѡ коумаpкаpїи, рек'ше. како створи мл҃ость сь оубогою женою Нач.: Вь градѣ тyрѣ. коумаpкаpїи бѣ именемь мосxе. повѣдаше самь многаци гл҃ѥ. wко соущоу ми коумеpкаpїи. вѣ҃роу соущоу зѣло. идохь мыти се.	л. 212б: ѡ коумаpкари pекше како створи мт҃ть сь оубогою женою. Нач.: Вь градѣ тyрѣ коумаpкаpїи бѣ именемь мосxе. повѣдаше самь многаци гл҃ѥ. wко соущоу ми коумеp'каpїи. вѣ҃роу соущоу зѣлw. идохь мыти се.
л. 158а: ѡ дв҃ци створ'шои мт҃ть. на хотещимь оудавити се. дльжникьь ради Нач.: Вь алеѯандpїи при львѣ папѣ. дв҃а нѣкоѣ wставлѥна сиротою. pодителю имоущи имѣніе. бѣше и ѥще нек҃pщена. вь ѥдинь же ѳ҃ дніи. пpоxодещи скpозѣ виногpады.	л. 214б: ѡ дв҃ци створ'шои мт҃ть, на хотещи҃ оудавити се. дльжникь ради Нач.: Вь алеѯандpїи при львѣ папѣ. дв҃а нѣкоѣ wставлѥна сиротою. pодителю имоущи имѣніе. бѣше и ѥще нек҃pщена. вь ѥдинь же ѳ҃ дни пpоxодещи скpозѣ виногpади Краят липсва.
л. 159б: ѡ жи҃и ст҃го мapтинїана мт҃иваго[1] Нач.: Соущоу мapтинїаноу ст҃моу л҃ѣ, кв҃. не пpиѥшоу(!) и ѥще к҃pщениѣ. жи҃ѥ же имоущоу тако. wкоже ничтоже себѣ пощедѣти вь жи҃ семь. ... и не даше ѥмоу ничтоже. wскрьбѣ зѣло pабь хр҃вь мap'тинїань w себѣ, и w инѣхь непом҃ловавшихь ѥго.	л. 216а: Без нач.: ... и не даше ѥмоу нич'тоже. wскрьбѣ зѣло pабь хр҃вь мap'тиниань w себѣ, и w инѣхь непом҃ловав'ши҃ ѥго.
л. 160а: ѡ извѣщени. како дaѣти ницѥмоу, х҃оу дaѣти Нач.: Члв҃кoу нѣкоюмоу соущоу вь кwнстандинѣ градѣ, бг҃обоѣзнивоу и мт҃ивоу зѣло.	л. 216б: ѡ извѣщени како дaѣти ницѥмоу. х҃оу дaѣти Нач.: Члв҃кoу нѣкоюмоу соущоу вь кwстан'тинѣ градѣ, бг҃обоѣзнивоу и мт҃ивоу зѣло.
л. 161а: ѡ томж҃е ѥже дaѣти ницѥмоу. б҃оу вь заємь даѥть Нач.: Члв҃кь нѣкы бѣ вь їс҃pли богать и мт҃ивь. сь пришь҃ кь ѥтероу ѵчителю. и ѿвpьзь пpѣмоудp҃о соломwню, wбpѣте абиѥ. милоуѥи ницаго б҃оу вь заємь даѥть.[2]	л. 217б: ѡ томьж҃ѣ ѥже дaѣти ницѥмоу. б҃оу вь заємь даѥть Нач.: Члв҃кь нѣкы бѣ вь їс҃pли(!) богать и мт҃ивь. сь пришь҃ кь ѥтероу ѵчителю. и ѿвpьзь пpѣмоудрость соломоню, wбpѣте абиѥ. милоуѥи ницаго. б҃оу вь заємь даѥть.

[1] Изд. по Сар.45 (с разночетения по Воскр115) у М и л т е н о в а 2014: 471.

л. 163а: ѡ томжѣ, како даѭти нищоу. бо҃у даѭти. и вьспріемлѣть сторицею Нач.: Бѣ жена хр҃тиѭна, имоуци моужа єлина. оубога же соуща. и имѣста тькмо сребрьникь ,н҃. єдиною же рѣ моужь женѣ своєи. дадивѣ сребрьнице сиє вь заимь.	л. 219б: ѡ томжѣ, како даѭти нищоу. бо҃у даѭти. и вьспріемлѣ сторицею. Нач.: Бѣ жена хр҃тїанина, имоуща мѫжа єлина. оубога же соуща. и имѣста тькмо сребрьникь ,н҃. єдиною же рѣ моужь женѣ своєи. дадивѣ сребрьнице сиє вь заи҃.
л. 165а: ѡ єп҃копѣ синесии сло҃. и ѡ философѣ еваг҃ріи єлинѣ Нач.: При тео҃филѣ папѣ алеѯандрьсцѣмь. бы҃ вь курине и єп҃копь синесїи. wбрѣте тоу философа нѣкоєго именемь еваг҃рию.	
л. 166б: ѡ магистриѭнѣ. иже мрьтваго нага покры своєю срачицею[3] Нач.: Ꙗко нѣкто магистр҃їань поущень бывь на посьль ц҃рєвь. иды же поутемь. wбрѣте ниша лежеща мрьтва нага, видѣвь и оумл҃рди се.	л. 222б: ѡ магистриѭнѣ иже мрьтваго нага покры своєю срачицею Нач.: Ꙗко нѣкто магистр҃їань поущень бывь на посьль ц҃рєвь. иды же поутемь. wбрѣте ниша лежеща мрьтва нага. видѣвь и оумл҃рьди се.
л. 167б: ѿ житиѭ с҃тго григориѭ папы римскаго[4] Нач.: Бл҃жныи григор҃їи, прѣжѣ поставлєниѭ патр҃їарьшьскаго. чрьнориз҃ць бѣ въ манастыри с҃тго ап҃ла андреѣ, нарицаємаго клиwскаур҃а.	
л. 170б: ѿ житиѭ с҃тго маркиѭна, слово. Нач.: Маркиѭнь с҃тыи. презвитерь бѣ вь цр҃кви кwнстаньдина града, с҃тыє софиє. бг҃очьстивь зѣло прилеже ѡ с҃тѣи чистѣи слоужбѣ.	
л. 170б: тогожѣ, сло҃. ѡ ниц҃и҃ просивш҃и м҃тыню. и како с҃тыи дх҃ ємоу сь себе сьвлькь ризоу Нач.: С҃тмоу генадию патр҃їархоу творецоу вьзношениє моцемь, с҃тыє м҃нице анастасиє. сьз҃аноу ѿ с҃тго маркиѭна ц҃ркоу.	

[2] Л. 162а–б е част от друг текст от същия ръкопис и е подвързан на грешно място.

[3] Изд. по Сар45 (с разночетения по Воскр115) у М и л т е н о в а 2014: 471–472.

[4] Изд. М и л т е н о в а 2012: 174–175; Срв. Супр. 1: 119–124.

л. 171б: ѻ евхаристѣ пастыри Нач.: Два ѿц҃а соуща вь поустыни мл҃ѧста бг҃а, да извѣстит се има вь коіе пресло ѥста.	
л. 172а: ѻ зинонѣ ц҃ри Нач.: Гл҃хоу ѡ зинонѣ ц҃ри. ꙗко женоу вдовицоу ѡбидѣ.	
л. 172б: ѻ ѳеѻфанѣ мл҃тивѣмь Нач.: Вь градѣ нѣкоіемь бы҃ моужь мл҃тивь, именемь ѳеѻфань. странныіе приимаѥ. поутникы покоіе.	
л. 173а: ѻ чрьноризци. давшимь ризꙋ свою нищомоу Нач.: Чрьнориз҆ць нѣкто имѣіеи двѣ ризѣ. ѥдиноу новоу. а дроугꙋю поветшеноу. и приде нѣкыи нищь кь нѥмоу вь зимоу.	
л. 174б: ѻ безьимѣньствѣ. и ѡ ѡмывани мр҃вых. Нач.: Вь толико же трьпѣниꙗ нищеты и небрѣжениꙗ имѣниꙗ приде. ꙗкоже на памети ст҃ꙑ ходещоу. мокра бы҃ ѿ великаго дьжда котига ѥго.	
л. 175б: ѻ стѣмь ѡц҃и нашемь ѳеѡ҃си мл҃тивѣмь. Нач.: Бы҃ вь иер҃лмѣ чрьнориз҆ць ѳеѻдѡсиѥ именемь. изь дѣтьска чрьнь҃скоую жизнь имѣѥ. альче, бде и моле се.	
л. 177а: ѻ ст҃ѣмь еꙋфимиꙗнѣ ѡц҃и. Нач.: Соущоу ст҃омоу и великѻмоу ѡц҃оу еꙋфимиꙗноу, вь лаврѣ сь братиѥю. и вь скꙋдотѣ и недостатцѣ мнозѣ соущоу.	
л. 178а: ѻ ст҃ѣмь вонифан҆тѣ. Нач.: Вонифан҆тїи бо ст҃ыи славныи вь мл҃тыни и щедрѻтахь, вь всеи римьсцѣи ѡбласти. нищелюбїіе ѿ дѣтьска възлюби.	
л. 179б: ѻ мл҃тивѣмь серапиѡнѣ. и ѡ помл҃вани ꙋбогыхь. и како вь сращины прода се. Нач.: Иног҃а серапїѻнь вь алеѯаньдрїи срѣть нищаго зимою ѕмирающа. и ставь вь себѣ мыслѣше. како азь мню се п҃оникь быти и дѣлатель ризы ношоу.	
л. 180а: ѻ томж҃е серапїѻнѣ. Нач.: Ꙗко иног҃а пакы[жена] нѣкоꙗ приде кь ст҃моу серапїѻноу, просити мл҃тыню. ꙗко не имѣхоу чеда ѥіе что ꙗсти.	

Приложение 2

2.1. За човека в Константинопол…

***Житие на Нифонт Константински*, гл. 80** Р и с т е н к о 1928: 307–308)	**Воскр115, л. 160а–161а**
Без заглавие	О извѣщени. како дати нищемоу, ѯоу дати
инъгда же мї пакъı градоущю поутьмь градьскъıимь съ правьдьникъмь. зрѣхъ на десно. и се чл҃вкъ шьпташе оустъı своими. идаше же въслѣдъ его мъножьство ницїихъ просаще милостъıна. онъ же акъı ѿгонѧ҃. порѣѭ ѧ вълагаше в роуцѣ ихъ м҃тню. и сице творѧше оутаитисѧ хотѧ чл҃вкъ. азъ же то оузрѣвъ повѣдахъ с҃томоу. да добронравиє моужа того. ѿвѣщавъ г҃ѧ ми правьдникъ. вѣроу ими ми чадо· Великъ ѥсть къ б҃оу и азъ знаю и. ѥдиноѭ же въпросихъ его о добродѣтели. да ми повѣсть. и дивно ми чюдо повѣда о томь.	Чл҃вкоу нѣкоюємоу соущоу вь ѡмнстандинѣ градѣ, б҃гобоѧзниво҃ и м҃тиво҃ зѣло. ѩко идоущоу ємоу колиж҃о по ѵлицамь градньıмь, и идѣше вьслѣдь его множ҃тво ницїи҃, просеще м҃тыню. Онь же ѩко ѿганѧѥ ихь и ѿрѣваѥ, в҆лагаше вь роукы ихь м҃тыню. и тако твораше оутаити се хотє ѿ чл҃вкь. нѣкоюємоу же чл҃вкоу вѣрноу и дроугоу его вьпросившоу, како бы҃ м҃тывь. и повѣда ємоу г҃ѥ.
въ начелѣ бо рекоу ѥгда бѣхь малъ л҃. лѣтъ. вълѣзохъ въ цр҃квь с҃тго фомъı. помл҃итьсѧ. и обрѣтохъ старца поучающа дх҃вньıѧ и оутѣшающа люди. и г҃ща о милостъıни. иже бо подаѥть ницємоу. самомоу б҃оу въ роуцѣ влагаѥть. се же слъıшавъ азъ реченоѥ. не вѣроваХъ рабоу б҃ию размъıшлаѧхъ бо и г҃лаХъ. ѩко азъ слъıшахъ х҃а на небесьхъ. одесн҃ю о҃ца своєго. да како на земли обрѣтаѥтьсѧ. ѩкоже тъı г҃ши. да възмлеть ѩже ницємоу даєши. да ѥгда тако помъıслихъ. на поути оузрѣхъ ница въ роубѣхъ градоуща и надъ главою ємоу стоѧше обличиє г҃а нашего і҃съ х҃а. никако же не разлоучено. и ѩкоже нїции и идаше поутьмь. нѣкто м҃тивъı ихъ идаше и срѣте и. и дасть ємоу хлѣбъ. да ѩкоже простре роукѫ дрьжа хлѣбъ ницелюбьць. и се простреть сѧ образъ с҃псъвъ. в роуцѣ х҃олюбивомоу ономоу. и прииѧ ѿ роукоу его хлѣбъ. и въдасть ємѫ б҃гословлениє и то видѣвъ ѿтолѣ вѣроваХъ	вь начелѣ р҃ѣ ѥг҃а бѣхь младь л҃тию л҃ѣ. вьнидохь вь с҃тоую цр҃ковь помл҃ити се. и wбрѣтохь старца по҆чающа лю҃, и г҃люща w м҃тыни. иже подаѥть ницємоу, б҃оу вь роуцѣ даѥть. се же слышавь азь, не вѣроваХь оучещомоу. размышлѧх҆ бо и г҃лаХь. ѩко азь слышахь х҃а на нб҃си wдесноую ѿца. да како на земли wбрѣтаѥть се, ѩкоже г҃лѥ. да вьземлѥть ѥже ницємоу даємо. и си помыславь. поидохь ѿ цр҃кве вь домь свои. и иды по поути, оузрѣхь ницаго вь роубѣ҃ идоуща. и надь главою ємоу стоєщоу wбличиє г҃а нашего і҃с х҃а, никако же не ѿлоучено. и ѩкоже ницїи ть идѣше поутемь. нѣктоже м҃тивыхь тѣхь срѣть, и да҃ ємоу хлѣбь. и се прострь роуцѣ wбразь с҃псовь, х҃олюбивомоу ономоу, и прие ѿ роукоу его хлѣбь. и да҃ противоу ємоу бл҃вление. и то видѣвь азь ѿтолѣ вѣроваХь.

ꙗко даѣи ницю. въ истиноу в роуцѣ бо҃у вълагаѥть. и азъ же ре҃ зрю того образа хр҃ва. надъ главою ницихъ стоѧща. да тѣмь съ страхъмь одьржимъ творю. ѥликоже по силѣ могоущимъ. и си ре҃ ми сѧтыи нифонтъ о моужи томь.	ꙗко даѥи ницемоу, по истинѣ вь роуцѣ бжии вьлагаѥть. и азь же зре тогоже wбраза хр҃ва надь главою ихь, ницїихь стоѥща. того ради страхом҃ wдьржимь творю мт҃ыню, по силѣ ѥлико могоу. бо҃у же нашемоу слава в҃ вѣкы аминь.

2.2. За милостивия Серапион

СкП (Виена, ÖNB, Cod. Slav152, Михановичев патерик, края на XIII–XIV в., л. 91б-92, срв. изд. V a n W i j k 1975: 306–307)	**Воскр115, л. 179б–180**
Без заглавие	о мт҃ивѣмь серапиwнѣ. и w помл҃вани оубогыхъ. и како вь срацины прода се.
Иньгда пакы ходѧ вь алеѯандрии. срѣте ница и зимоѫ 8мираѫщь. и ставь вь себѣ мышлѣше како азь мнѧи же сѧ постьникь быти. и дѣлатель ризы носѧ. сии же ниць паче же w҃ зімы 8мираѥть вь истинѫ. ꙗко аще wставлѧ и 8мрѣти. ꙗко 8биица wсѫжѣнь бѫдѫ вь день сѫдьныи. и сьвлькь сѧ ꙗко добрь ст҃рць дасть ризѫ ницемоу. и сѣдѣше нагь. подь пазоухо҃ дрьжѫ малое ѥу҃лице. еже ношаше. прѣходѧ же рекомы мирьникь ꙗко видѣ҃ нага ре҃ емоу моу(!). w҃че серапиwне кто тѧ сьвлѣче. и иземь малое еу҃глице. и гл҃а емоу се мѧ сьвлѣче. и вьставь w҃ тѫдоу срѣте етера w҃ иного дрьжима за дльгь. и не имѧщ8 вьѯати емоу. продавь мирникь и серапионь ѥу҃лие дасть ницемоу чл҃вкоу. и изыде в хыжѫ своѫ нагь. ѥгда же видѣ и оученикь его нага. гл҃а ем8. где w҃че малаа ри҃ца. w҃вѣща емоу ст҃рь(!). прѣди послахъ҃ чѧдо. идеже трѣбоуемь ѥа. ре҃ к немоу бр҃а. а где малое ѥу҃лице. w҃веща же старець. вь истинѫ чѧдо. то гл҃ѧщее ми по вса дни. продажь҃ имѣние твое и даи ницимь. самь і продахь е и вьдахь е. да вь день сѫдьны wбрѧщемь е. вь дрьзновени кь г҃и нашемоу ис҃хоу.	Иног҃а серапїонь вь алеѯаньдрїи срѣть ницаго зимою 8мирающа. и ставь вь себѣ мыслѣше. како азь мню се по҃никь быти и дѣлатель ризы ношоу. сь же ницїи, паче же х҃сь ѥ҃, w҃ зимы оумариѥть(!). вь истин8 аще wставлю и 8мрѣти, ꙗко 8биица wсоужѣнь бо҃ вь д҃нь соудныи. и сьвлькъ се ꙗко добрь стра҃ль҆ць. да҃ ризоу юже ношаше ницемоу, и сѣдѣше нагь. подь пазоухою дрьже малоѥ ѥу҃лие, ѥже ношаше. прѣходе рекомы мирникь. и ꙗко нага и видѣ оученикь его, ре҃ ѥмоу. w҃че серапїонѥ кто те сьвлѣче. и изьмь малоѥ еу҃глие ре҃ ѥмоу, се ме сьвлѣче. и w҃тоудѣ вьставь срѣте дроугааго, w҃ иного др҃жима за дл҃гь и давима, не имоущоу же что дати ѥмоу. продавь сь себе ризоу смѣреныи серапїонь и ѥу҃лие, да҃ за дл҃гь дл҃жещемоу чл҃вка. сь же иде вь хыжоу свою нагь. ѥг҃а же видѣ и 8ченикь его нага и гл҃а ѥмоу. w҃че где ѥ҃ ризица твоѧ; w҃вѣща ѥмоу стар҃ць. прѣдьпослахъ ѥ чедо идеже трѣбоуѥмь ѥѥ. ре҃ же ѥмоу оученикь ѥго, где ѥ҃ малоѥ ѥу҃лие. w҃веща ѥмоу стар҃ць. вь истиноу чедо то гл҃ющее ми по все д҃ни, продадите имѣниѧ ваша, и дадите ницимь. и имате скровище на нб҃сехь. идеже ни тлѧ тлить. ни татие оукра҃ють. то самое продахъ. да вь д҃нь соудны wбрѧщемь ѥ вь много дрьзновенїе кь г҃оу нашемоу і҃с х҃оу.

2.3. Пастирът Евхарист

СкП 20: 2 (V e d e r 2014: 186)	**Воскр115, л. 171б–172**
Без заглавие	О евхаристѣ пастыри
Оц҃а. е҃. помолиста сѧ бу҃ коему подобна еста.	Два ѡц҃а соуща вь поустыни мн҃ѧста бо҃, да извѣстит се има вь коие пресло
и приде има гласъ гл҃а. ꙗко весь есть егупетьскаꙗ има рекъ.	иеста. и приде има глась гл҃ие. ꙗко вь онои вси єгупта име рекь,
и есть в неи мужь простыхъ люди. евхаристъ именемь и жена его имѧнемь	і҃е моужь прость людинь. єухаристь именемь. и жена иего именемь
мр҃иѧ. и нѣста и еще подобна тѣма. и ту ѧбие ѡц҃а въставша идоста въ весь.	маріа. не оу(!) пр҃їидоста вь пресло ею. вьставша ѡба старца и идоста вь вьсь.
и въпрошьша и показаша има домъ ею. и пришедша въ домъ	и вьпросивꙋша ѡбрѣтоста хыжоу иего.
и ѡбрѣтоста жену єдину. и рѣста кде есть мужь твои. она же р҃ѣ	и г҃ласта женѣ иего, где і҃е моужь твои. она же р҃ѣ.
пастухъ есть и пасеть овци. и въведе ꙗ въ домъ свои.	пастырь і҃е и пасеть ѡвꙋце. и вьвѣ҃ ею вь домь свои.
и ꙗко бы҆ вѣ҃ръ. приде евхаристъ со овцами.	и ꙗко бы҆ вечерь. прииде єухаристь сь ѡвцами своими.
и видѣвъ. е҃. ѡц҃а оуготови има трапезу. и принесе има воду оумыти ноги.	видѣвь старц8 и оуготови има трапезоу. и принесе водоу 8мыти има ногы. и
и г҃ласта ему старца. не имавѣ вкусити ничтоже. аще не повѣси нама	г҃ласта іемоу старца. не имавѣ вькоусити нич҃тоже, аще не повѣси нама
дѣꙗниꙗ своего. смѣрением же р҃ѣ има. евхаристъ	дѣланиꙗ своегѡ. сь смѣренїем҃ же многомь р҃ѣ има єухаристь.
азъ пастухъ есмь. и си есть жена моꙗ. и не престаста молаща старца	азь пастырь іесмь, и се і҃е жена моꙗ. и не пр҃ѣстаста стар҃ца молеща иего.
да имъ повѣсть житие свое. онъ же не хотѧше повѣдати житьꙗ своего.	онь же ѡ҃ноудь не хотѣше повѣдати.
и г҃ласта ѡц҃а бъ҃ посла ны к тебѣ.	и рекоста іемоу старца. бо҃ вь поусти ны к тебѣ.
и ꙗко слыша слово оубоꙗ сѧ. и р҃ѣ има се. овци сиꙗ имамъ ѡ҃ родитель	и ꙗко слыша слово се 8боꙗ се и р҃ѣ има. се сие ѡвце имавѣ ѡ҃ родитель своихь.
своихъ. и еже дасть бо҃ плодъ ѡ҃ нихъ творю на. г҃. части.	и іеже аще дасть бо҃ приплодь ѡ҃ ни҆. творимь три чести.
да єдину въ трѣбование наше а другую ницимъ. а. г҃.ꙗ страньнымъ. и	іединоу честь ницѷ҃имь. а другоую вь страннолюбие. а третию вь трѣбованиє
ѡ҃нележе поꙗхъ жену мою. не ѡскверних сѧ ни ꙗзъ ни она. нъ дв҃ою есть. и	наше. ѡ҃нелѣже поехь женоу мою сию. не ѡскврьних҃ се ни ꙗзь ни она. нь
кождо наю особь спить. в ноци же облачивѣ сѧ въ вретище. и въ дн҃ь въ	дв҃ою і҃е. и кьж҃о наю ѡсобь спить. вь ноци же ѡблачивѣ се вь вр҃ѣтище и вь
своꙗ ризы. и доселѣ ѡ҃ чл҃вкъ. никтоже сихъ не оувѣда.	власѣницоу. дн҃ию же вь своие ризы. и доселѣ никтоже ѡ҃ чл҃вкь не оувѣ҃ ꙗже ѡ
и то слышавша оц҃а прослависта бо҃. и ѡ҃идоста·∴	наю. слышавша же дивиста се. и ѡ и ѡ҃идоста хвалеще бо҃.

2.4. Император Зинон

СинП №551 (Голышенко, Дубровина 1967: 277)	**Воскр115, л. 172–172б**	**Горички сб., л. 45–45б**	**СводП** (Николова 19080: 323)
сн҃в.	О зинонѣ ц҃ри.		
Повѣдаше намъ нѣкїто ѿ оц҃ь. о зинонѣ ц҃ри. г҃л҃а. иако женоу ѫ(!) обидѣ дъщериѭ своею. си же оупражнаше са въ домоу вл҃дчца нашеа б҃ца. просаци и молаци иѫ. г҃л҃аше съ сльзами мьсти мене ѿ зинона ц҃ра. творѧци же еи на мїногъı дьни иави са еи б҃ца г҃люци. вѣрѫ ми ими жено. мїногашьдъı хотѣхъ мьсть твоиѫ съ҇творити. нъ роука его възбраняѥть ма. бѣ бо милостивъ зѣло.	О зинонѣ ц҃ри. иако женоу вдовицоу wбидѣ. и wтьмь ѿ неѥ дьщерь вь работоу. вїдовица же не исхожа҆ше ѿ храма вл҆чце нашеѥ б҃це, припа҆ющи и молещи ю, и г҃лаше сь сльзами. мьсти мене ѿ зинона ц҃ра. творещи еи на многы д҃ни сице. и иави се еи с҃таѧ б҃ца г҃лющи. вѣрѫ ми ими жено, многащи хотѣхь мьсть твою съ҇творити. нь роука его вьзбраняѥт ми. вѣмь бо его м҃тива зѣло.	Г҃лхоу w зинонѣ ц҃ри. иако женоу вдовицоу обидѣ. ѿемь ѿ неѥ дьщерь единѫ. тоу имоущи ѿ оутробы своеѥ. вь желанїе свое вь дѣло непрїазниное. вьдовица же оупражняашѥ҇ выноу вь домоу вл҆чци нашеи б҃ци. припа҆ющи и молещи се. г҃лющи кь прѣс҃тѣи сь сльзами. вл҆чце моа мьсти мене на зинона ц҃ра. се то и твореци на многы д҃ни. иави се кь неи прѣс҃таа б҃ца г҃лющи. вѣрѫ ми ими жено, иако многащи имѣ мьсть твою съ҇творити на зинона ц҃ри. нь роука его вьзбраняѥт ми. бѣ бо ре҆, м҃тивь зѣло.	Слышахѡ҃и же и иного w(т)ца w Зинонѣ ц(а)ри повѣдаѭща, иако женѣ нѣкоеи въсхыти дъщере и wскврънии. Wна же чѧсто приходаше къ цр(ъ)кви вл(а)д(ы)ч(и)цѣ нашѣ с(вѧ)тыѣ б(огороди)цѣ, м(о)лѧци са еи и съ слъзами гл(агол)ѧци: „Мьсти мене ѿ Зинона ц(а)рѣ“. Иако ѫбw се въ многы дни творѣше жена, иавлѣет са еи с(вѧ)таа б(огороди)ца гл(агол)ѧци: „Вѣрѫ ми ими, жено, иако множицеѫ въсхотѣхъ съ҇творити ѿмъщенїе твое, нѫ деснаа его рѫка възбранѣет ми, бѣ бw м(и)л(о)стына твора многы“.

ЕФЕКАТ СЛОВЕНСКЕ ЕПИДЕИКТИКЕ: ПОХВАЛА КАО ПОУКА*

ИРЕНА ПЛАОВИЋ

Филолошки факултет Универзитета у Београду
irena.plaovic@gmail.com

THE EFFECT OF SLAVIC EPIDEICTICS: PRAISE AS INSTRUCTION

Irena Plaović (Faculty of Philology, University of Belgrade)

Abstract: This article attempts to explain the notion of rhetorical effect, based on the example of Slavic epideictics. The interpretation is focused on the encomia by Clement of Ohrid and Theodosius of Hilandar, both dedicated to the holy enlighteners – St. Cyril and St. Sava of Serbia. By analyzing paradigmatic passages, we show how the instructive effect of praise operates, indicating how praise (in the form of an encomium) can become a lesson for the laity. The first part of the article presents a theoretical discussion of the concept of effect, while the second examines its various dimensions within the context of Slavic medieval epideictic heritage. The main conclusion is that medieval encomia rely on rhetorical effect in all dimensions known in rhetorical theory – lexical, cognitive, and constitutive – as well as that their primary objective is the education and moral formation of the laity, along with the creation of cults and identities.

Keywords: rhetoric; epideictics; encomium; Clement of Ohrid; Theodosius of Hilandar; medieval Slavic literature

* Статията е подготвена с финансовата подкрепа на МОН в рамките на Националната научна програма „Развитие и утвърждаване на българистиката в чужбина“ (2022–2025).

1. Теорија реторичког ефекта

Изложићемо, на почетку, неке од теоријских претпоставки које изгледају релевантне не само за разумевање енкомијастичке[1] литературе као поучног штива, него и више од тога: чини се да оне могу да покажу суштину литерарности словенског књижевног наслеђа средњега века. Под појмом литерарности, који је у књижевној науци на више начина дефинисан[2], мислимо на оно својство текста које чини да се он схвати као израз књижевне уметности, при чему се, када је средњовековље у питању, у том својству спајају функционалност (изворног стварања) и естетика (потоње рецепције[3]). Захваљујући томе, питање литерарности старе словенске књижевности нарочито је деликатно, а свака метода или теоријска замисао која нам помаже да то питање разрешимо више него добродошла. Управо на том, најранијем нашем наслеђу, може се схватити и порекло неких књижевних узуса који су своје теоријско уобличење и тумачење добили знатно касније. На крају, указујући на дејство што га је стара словенска епидеиктика имала у сувременом друштву, можемо јасније да видимо како је њена улога у настајању културног идентитета била централна. Да бисмо то разумели, потребно је да уведемо и објаснимо неколико реторичких појмова, а међу њима нарочито појам *идентификације*.

Управо нам идеја идентификације може помоћи да боље разумемо концепцију реторичког ефекта, која је и основна тема овог нашег разматрања. Та је идеја врло језгровито представљена у следећој реченици: „Реторички дискурси не служе само да убеде некога да учини нешто, него да *постане нешто*.“[4]. Дакле, не само да се реторика служи процесом индентификације како би деловала на некога, него је процес идентификације и стварања идентитета истовремено и један од њених циљева. У оквирима такозване Нове реторике идентификација у извесном смислу замењује убеђивање, док га истовремено омогућава и допуњује. Реторика тако по-

---

[1] Под енкомијастичком литературом разумемо сва словенска похвална слова, која припадају у ширем смислу епидеиктичкој реторици, а у ужем смислу, посредством византијске књижевности, настављају традицију енкомиона као реторске вежбе, односно, изворно, похвалне песме. О овом жанру в. P e r n o t 2015; Z i e g l e r 1949; П е т к а н о в а - Т о т е в а 1974; A l i s s a n d r a t o s 1982.

[2] О томе смо екстензивно писали у П л а о в и ћ 2022.

[3] Овде се мисли на строгу богослужбену и култну функционалност средњовековних жанрова, насупрот знатно познијем, нововековном разумевању старих књижевних текстова као естетских предмета. Ова разлика у поимању природе књижевности, која је довела до накнадне естетизације искуства читања средњовековних дела, изузетно је занимљива и са становишта реторичке традиције.

[4] L u n c e f o r d 2011: 7, превод и курзив И. П.

стаје, у Берковом[5] „ревидирању“ Аристотела, „чин изналажења или стварања могућих заједничких основа или заједничких интереса који омогућавају убеђивање“[6]. Међу главним аспектима реторичког ефекта налази се управо конституисање идентитета и субјективности. Штавише, реторичка конструкција другости представља кључну тачку за разумевање идентитета заједнице којој један говорник или писац, заједно са својом публиком, припадају. У сталном препознавању које у односу на беседника или писца доживљавају слушаоци или читаоци, крије се прави циљ реторичких дела, у која спадају и стара словенска похвална слова: стварање заједнице и њених вредности.

То, између осталог, значи како умеће доброг говорења и садржај који се њиме преноси имају, у средњем веку посебно за мирјане, епистемолошку улогу, односно образовну димензију. Она је неопходна да би се вредности усвајале и преносиле. Не само да се на тај начин верном народу преносе информације и вредности, него се јавним говором, односно читањем, чини нешто много свеобухватније. Како?

Још је аристотеловска традиција засновала реторику као темељну функцију људске когниције[7]. Како би овакву њену функцију показао, један савремени проучавалац когнитивне науке, Тод Оукли, наводи, користећи примере различитих дискурзивних облика у разним научним областима, како је свака наука – комуникативна пракса. А таква пракса подразумева интерсубјективност, због чега је искуство *међуљудског дијалога* кључно за когницију, која се више, речима Тода Оуклија, не може објаснити само неуронима, неуротрансмитерима и синапсама[8]. Уместо таквог редукционистичког приласка проблему сазнања, Оукли у више наврата подсећа да разговор конституише људско мишљење[9], и да је с тиме тесно повезана друштвена појава која ће нам бити од значаја и за разумевање средњовековне епидеиктике: појава институције. А институције се, баш као и друштво, стварају путем језика. Главни такав пример у средњем веку је свима нама позната *институција светости*, која се установљава рађањем култова, који се (култови), посредују књижевним облицима, житијем, похвалом и, у највећој мери, службом.

Али, како књижевност уопште доспева у ситуацију у којој врши институционални утицај на друштво? Пре свега, да би се остварио такав утицај, потребна је такозвана јавна сфера. Да би био прихваћен, „јавни“ говор средњег века мора да оснажује вредности, да одржава и освежава канон, да легитимизује постојеће институције и да говори одређеним језиком, који је

---

[5] B u r k e 1969.
[6] E n o s 2010: 337, превод И. П.
[7] А р и с т о т е л 1997.
[8] O a k l e y 2020.
[9] Уп. G a d a m e r 1978.

у нашем случају, због добро познате појаве диглосије, додатно одвојен од свакодневног језика. Његова употреба је омеђена богослужбеном функционалношћу, а његов стил својом узвишеношћу тежи да се приближи узвишености теме коју „обрађује“. Главну особину таквог израза представља сложена књижевна етикеција[10]. Она подразумева активацију унутрашњег репертоара, система референци слушалаца. У овом случају то је библијски, светоотачки, хагиографски, богослужбени репертоар, који се активира у свакој следећој реторичкој ситуацији, чиме се увећава утицај похвале и умножава „духовна корист“. Дакле, говор треба да активирањем топоса и стварањем и развијањем типских ситуација учини неку вредност привлачном, на неколико начина. Један од њих, на пример, заснован је на оном што се на енглеском зове *familiarization*, а што бисмо могли превести као приближавање или чињење блиским – много пута поновљена, ситуација постаје препознатљива, чиме се код слушалаца/читалаца развија осећај блискости; поред тога, ствара се подлога за идентификацију, о којој је горе било речи; а идентификација је предуслов сваког ефекта.

Погледајмо једну парадигматичну ситуацију средњовековног светоназора: јунак чезне за духовним усавршавањем, али осећа дужност према световним позивима. Та се ситуација може гранати на различите начине. У *Житију светога Ћирила* сведочићемо сталном одлагању замонашења, пратећи јунака на његовим просветитељским мисијама. У житијима светога Саве Српског видећемо како изгледа двоструки живот активног и контемплативног усмерења, пратећи Саву на његовим бројним путовањима и упорним враћањима на Атос, док се управитељске, законодавне, дипломатске и црквене обавезе нижу, а отачаство, Света гора и Света земља постају симболички простори његовог истовременог световног успеха и духовног испуњења. У *Житију светог Петра Коришког* присуствоваћемо драми избора, а на место друштвене дужности стаће лична обавеза породичне љубави, слично као у преводном *Житију Алексија Божјег човека*. Све те сцене, биле оне кичма целога хагиографског наратива, или тек епизоде, подразумевано се ослањају на претходне велике приче – у првом реду на Библију. Зато је један од важних аспеката тумачења реторичког ефекта управо однос према библијским цитатима[11].Тако поменуте сцене из примера, књижевно обликујући један „унутрашњи“ проблем светога, оснажују институцију светости, конципирају је и оприсутњују, чинећи је „стварнијом“ и релевантнијом.

Уз топику, прихватљив језички код подразумевао је и коришћење реторских фигура, међу којима се у средњовековној епидеиктици нарочито

[10] Појам Д. С. Лихачова. Л и х а ч о в 1972.
[11] B. P i c c h i o 1977.

издваја поређење. Управо нам поређења могу много тога открити о вредностима и хијерархијама у оквиру једнога светоназора: ко се с ким пореди, у којим тренуцима и у каквим контекстима, којим редоследом и на који начин? Ко кога „превазилази“, а ко се на кога „угледа“ и тако даље. То је сложено питање које у овом тренутку нећемо развијати, али које такође чини битан аспекат књижевног дејства.

Следећи чинилац прихватљивости јавног говора представља место на којем се он „изводи“, у које се ситуира, и то и временски и просторно. Где се одвија „јавна сфера“? Најједноставнији просторни одговор је: у цркви, у манастиру, на двору, у преписци. Најсажетији временски одговор је: о црквеним празницима и у другим свечаним приликама[12]. Одговор на питање о границама овог дискурзивног простора нешто је сложенији. Наиме, иако је рукописна култура, наспрам потоње штампане и данашње дигиталне културе имала значајно мањи домашај на плану распрострањености својих „производа“, па је у непосредан додир са „јавном речју“ могла да дође само малобројна елита, и у писаном и у усменом облику (што ће се драстично променити, наравно, развојем техничких могућности снимања и преноса)[13], она је ипак, парадоксално, сопствени домет пројектовала много даље. Реч је, пре свега, о метафизичком домету, односно о метафизичким границама дискурзије, које су у тој мери повлашћене у средњовековном схватању речи, да физичка ограничења попут малог броја копија или ограниченог броја присутних на неком догађају напросто губе значај. Мистичан и, чак, патетичан, однос према речи који карактерише „не само старојеврејску културу већ све културе блискоисточног круга“[14] и који је посредством Византије доспео и у словенску културу, појачан сложеним симболизмом хришћанства као „религије књиге“ доводио је до својеврсних „постварњења“ метафоре: „један византијски ритуал…укључује испијање… написаних слова…да би дечак лако учио читање и писање, препоручује се да се извуку мастилом на дискосу 24 слова грчке азбуке, затим да се слова оперу вином и да се дечаку да то вино да испије“[15]; уп. „у списима се понекад срећу описи припреме пергамента који илуструју духовно подвижништво монаха – пергамент треба да буде очишћен и опран

[12] Штавише, прилика може да буде и „место“. Пример за то су сродни појмови панађура и панегирика, који су означавали места на којима се одиграва догађај посвећен светоме (енг. panegyris), и књижевно дело (енг. panegyric) (панегирик, енкомиј, похвала). Грчка реч πανήγυρις означава оба. У средњем веку исти термин користи се за врсту зборника у којима се слова чувају (панегирик, хомилијар, тржаственик). В. V r y o n i s 2001. Уп. Б о ј а н и н 2004.

[13] В. класичне студије: Б е њ а м и н 1992; М е к Л у а н 1973.

[14] А в е р и н ц е в 1982: 210.

[15] А в е р и н ц е в 1982: 226.

освећеном водом – а будући писар у одређеном тренутку ту воду испије и тако се повеже са књигом“[16]. Овакви примери показују озбиљност са којом се приступало речи и са којом се приступало телесности – нарочито откако „реч постаде тело и усели се у нас“. Покушаји да се метафорика оствари, да се симболично учини опипљивим, у супротности су са типичном особином византијске и српске средњовековне културе да апстрахује и деконкретизује, да уопштава[17], да измешта из временитости: то је тек још једно сведочанство о огромној моћи парадокса у средњовековној мисли.

Овај мистичан и патетичан, како је писао Аверинцев, однос према речи, омогућава, између осталог, метафорику која се користи у похвалама просветитељима. Наиме, пошто су словенска похвална слова изузетно бројна и разноврсна, за ову прилику определили смо се да покажемо шта је то ефекат похвале у свом поучном аспекту – који је највидљивији, и најпотребнији, управо у енкомију просветитеља. То ћемо овде покушати да опишемо на примерима двеју временски удаљених похвала: *светом Ћирилу*, Климента Охридског[18], и *светима Сави и Симеону*, Теодосија Хиландарца[19].

2. Похвала као поука

Прадигматична је за поменути афективни однос према речи, разуме се, похвала светом Ћирилу, у којој се, кроз анафорски низ, градацијски благосиљају они делови тела светитеља који имају улогу у стварању и преношењу речи, крећући се притом од целина према деловима. Са много правилности које у међусобном одношењу и надовезивању чине сложен систем Климентове поетике похвале, ова благосиљања што творе централну акламацију[20] Ћирилу, остају до данас међу најлепшим фрагментима целокупне словенске књижевности. Подсетимо се како вера у метафизички домет речи, која је централна за схватање ефекта који похвала има на верни народ, потиче од тога што је сваки део тела који производи реч у лексичкој и смисаоној вези са Богом, што је изражено мноштвом сложеница: *богоразумна светлост Ћирилових очију, богопокретани Ћирилови прсти, зенице*

---

[16] Ш п а д и ј е р 2004: 449–450.

[17] В. Б а х т и н 2013.

[18] Користимо издање на савременом српском језику: Ј о в а н о в и ћ 2000.

[19] Издање на савременом српском језику: Ћирило и Методије 1964.

[20] У композиционом смислу, похвала се може поделити на више начина, али ми употребљавамо поделу коју су изнели Станчев и Попов у књизи која се бави управо Климентом Охридским, и она је петоделна: увод, нарација, транспозиција, акламација, закључак. В. С т а н ч е в, П о п о в 1988. О овој похвали в. и В е л к о в с к а 1984.

озарене Божјом славом, боготочива роса, богонадахнуто учење, језик који грми као Бог[21] и тако даље. Ако се усредсредимо, међутим, приметићемо и да је готово једнак број пута, уместо сложеница са бог-, или одмах уз њих, употребљавана сложеница која за корен има речи у вези за светлошћу: *блистајући зраком трибезначелног божаства, многопресветло лице, многоразумна светлост, богоразумна светлост, светлозарна утроба* и тако даље.

У томе се крије поучна улога похвале: кроз похвална благосиљања светог Ћирила, верном народу се испоставља поука да је Бог – светлост, док је просветитељ – посредник те светлости.

Пишући у недавном чланку о реторичком ефекту у неким словима Григорија Цамблака[22], покушали смо да укажемо на разне димензије које ефекат може да има. Те су димензије већ познате у теоријској литератури, али до сада нису примењиване на словенски средњовековни материјал. Теоретичар реторике Џејмс Јасински, у својој збирци кључних појмова реторичких студија, посвећује пажњу и проблему реторичког ефекта, који конципира у три „димензије“: лексичкој, когнитивној и конститутивној. У лексичкој димензији ефекта, главни производ је сам текст[23], у когнитивној, производ је суд[24], а у конститутивној – друштвени свет[25]. Уз то, конститутивна димензија се може детаљније посматрати кроз четири под-типа конституције: идентитета и субјективности, временског искуства, политичке културе и заједнице, и самог језика[26]. Према томе, када кажемо да је један (рецимо, књижевни) текст ефектан – то би имало да значи читав низ ствари. Покушајмо да сагледамо како би ове димензије дејства функционисале на примеру Климентове похвале. У лексичкој димензији, бројним фигурама звучања и значења, као и специфичном ритмичношћу, Климент Охридски ствара језички ефектан текст – који изазива пажњу и задовољство[27]. У когнитивној димензији, он ствара ефекат поуке, наводећи слушаоце/читаоце на одређене закључке и вредносне судове. Када се когнитивни ефекат сведе на једну реченицу, она остаје у форми поуке: свети Ћирило је просветитељ, јер је Бог светлост. То, даље, води у конститутивну димензију ефекта,

---

[21] Сви примери су из: Ћирило и Методије 1964 у преводу И. Грицкат.

[22] П л а о в и ћ 2023.

[23] „Rhetorical practice can induce movement to feel or experience through the materiality of language“ (J a s i n s k i 2001: 191).

[24] „cognitive or judgement-inducing power of discursive forms such as narrative, myth, metaphor“ (J a s i n s k i 2001: 192).

[25] „We continually create and transform our social world – the customs, traditions, values, concepts, shared beliefs, roles, institutions, memories – through rhetorical practice“ (J a s i n s k i 2001: 192).

[26] J a s i n s k i 2001:193.

[27] В. Б а р т 2010.

у којој похвала, будући и поука за мирјане, ствара будућу заједницу Словена хришћана, који разумеју и прихватају одређене вредности, изражене кроз лик просветитеља Ћирила[28]. Похвала овај ефекат постиже чувањем успомене, обележавањем и прослављањем путем ритуала и обичаја, као и апеловањем на заједничка веровања.

Када ово упоредимо са метафорама које за светога Саву и светога Симеона у својој опширној похвали користи Теодосије Хиландарац:

Два светила
Две реке од мисленог Едема
Умни источници
Умни делатељи
Први просветитељи
Топли заступници
Основе непомерљиве праве вере
Непоколебљиви стубови побожности
Необориви град православља
Неразрушиви бедем
Штитови молитвени
Заштитници искусни[29],

уочићемо једно варирање теме просветитељства, иза које се такође крије поука верном народу. Теодосије, наиме, користи умну и ратничку метафорику заједно. То, такође, није случајно. На овај начин аутор активира познати топос *перо и мач*, или *sapientia et fortitudo*[30], чиме се у уму слушалаца покреће репертоар, односно систем референци који им сигнализира „идеал врлине“, оличен у светим родоначелницима.

У овом примеру такође можемо препознати једноставан когнитивни ефекат, који би био изражен исказом: свети Симеон и Сава су пастири, истовремено мудри и снажни, и зато су просветитељи и заштитници отачаства. У конститутивној димензији, наравно, ствара се култ светих родоначелника, и, далекосежно, идентитет српске нације. У грађењу култа Саве и Симеона као свештене Двојице, видљивом још у Доментијана, као и у

[28] Уп. „Ево, засија нам, христољупци, светлозарна успомена преблаженога оца нашега Кирила, новог апостола и учитеља свих крајева, који благоверношћу и лепотом сину на земљи, као сунце лукавство бесово изгонећи и паганski мрак осветљавајући божанственим зракама“. (Ћирило и Методије 1964: 123). „А пошто је словенски род незнабожачки у неразумљу и мраку битисао, он му, милошћу и човекољубљем Господа нашега Исуса Христа, постављен би за пастира и учитеља“. (Ћирило и Методије 1964: 124).

[29] Цитирано према издању на савременом српском: Ј о в а н о в и ћ 2000: 40–69.

[30] О том и другим топосима в. К у р ц и ј у с 1996.

Теодосијевим метафорама *два светила*, *умни делатељи*, *први просветитељи* – јасно се види и одјек култа Солунске браће.

Погледајмо, на крају, још један пример поучног ефекта похвале, који можда и најочигледније показује како писци средњега века налазе начина да сваку врсту дискурса учине поучним штивом. Реч је о мотиву превараге духовног над плотским, који ће постати лајт-мотив читаве Теодосијеве похвале:

> Где су силници и властелини, и многи други који су се *обилном храном хранили* у сваком спокојству, и без покајања сав свој живот у *лењости и нечистотама* жалосно истрошили?
>
> …Стидим се да кажем да и међу самим нама калуђерима…влада *неред и лењост* према врлини…И кога сматрамо да стоји усправно, храмљући беспућем, види се да пада више од других.
>
> …и према могућности пошћење и покајање свагда понављати, а не слично неверницима, који немају наду у васкрсење и *тону у храну и пиће.*
>
> …и ми, о браћо, одгонимо од душа наших сваку злу *похоту, незаситост, прождрљивост и сваку недоличност…*

Када се сви ови одломци сагледају заједно, читалац може да помисли да је основна тема овог дела управо осуда порока лењости и, на првом месту, прождрљивости. Теодосије као говорник у овој реторичкој ситуацији има, међутим, неколико циљева: 1) да прослави спомен светих Симеона и Саве, оснажујући култ Двојице; 2) да проповеда о врлини, користећи животе светих као пример; 3) да се обрачуна са проблемом прекомерног плотског уживања у прослављању празника.

Теодосије, на фону похвалног говора, врши и инвективу (ψόγος) одређенога порока – или обрнуто – покудом ствара подлогу за убедљивију похвалу. Истицањем једног свеприсутног порока, потеже истовремено неколико аргумената што чине процес реторске амплификације као главне технике аргументације у епидеиктичком беседништву. Покуда или псогос је, баш као и енкомион, једна од главних реторских вежби[31] хеленистичког и византијског образовања говорника. Онај ко уме да похвали, мора умети и да покуди, па су ова два комплементарна жанра паралелно развијана, неретко у једном истом књижевном делу.

Међу слушаоцима може бити оних што ће се у наведеном пороку препознати, али и они имају привилегију тајности; нису изложени, али су заинтересовани да сазнају тајну других. Тако ретор публику има у шаци – сви су под пређутном сумњом, нико није оптужен, сви су унапред потенцијално осуђени, сви мисле да они нису ти порочни о којима је реч, и сви се плаше да јесу. Дејство на које се рачуна, дакле, није само прославне природе и не служи само за неговање и учвршћивање култа свештене Двојице, него и за морално васпитање савременика.

---

[31] В. П о п о в и ћ 2007.

3. Закључак

Овде смо на одабраним примерима показали како стара (јужно)словенска епидеиктика, оличена у развијеном жанру похвалног слова, кроз своје дуго трајање задржава, поред похвалног, и поучно својство. Двоструког њеног усмерења сведочи да су писци и беседници средњовековља имали пред очима не само изградњу култова светих, него и, никада од ње одвојено, образовање и васпитање верног народа[32].

У корену замисли о књижевности као трансформативном искуству[33], стоји проблем дејства или ефекта – један од основних, а вероватно и кључни, проблем реторике. На који начин један изговорен или прочитан текст делује на своје реципијенте питање је од прворазредног значаја, толико да сва друга питања, попут онога како је текст сачињен, који су књижевни поступци у њему коришћени, како је обликован и компонован, каквим стилом и редоследом, па чак и онога шта нам тај текст говори и које идеје садржи – постају секундарна. Овде њихова секундарност не означава вредносну инфериорност, већ својеврсно проистицање из главног питања, и обрнуто; одговори на сва поменута питања само су кораци ка решењу кључног проблема дејства. Зашто је то тако? Зато што је свако наше сазнање, као што је показао Тери Иглтон[34] – заинтересовано. Проучаваоци књижевности не посматрају књижевна дела безинтересно, као неки неутралан предмет.

Они се баве књижевним делом зато што им је оно привукло пажњу, зато што их је заинтересовало – зато што је на њих *деловало*.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А в е р и н ц е в 1982: Аверинцев, С. С. Поетика рановизантијске књижевности. Београд, 1982.

А р и с т о т е л 1997: Аристотел. Реторика 1, 2, 3. Нови Сад, 1997.

Б а р т 2010: Барт, Р. Задовољство у тексту; чему претходе Варијације о писму. Београд, 2010.

Б а х т и н 2013: Бахтин, М. М. Естетика језичког стваралаштва. Сремски Карловци–Нови Сад, 2013.

[32] О значају момената добродетељи и култа в. Б о г д а н о в и ћ 1980.

[33] Ово је један од важнијих аргумената у савременој научној дискусији о појму литерарности. Према истраживањима когнитивне поетике, оно што књижевно дело чини књижевним управо је његова могућност да изврши трансформацију конвенционалних осећаја и концепата. B. M i a l l, K u i k e n 1999.

[34] E a g l e t o n 1996.

Бењамин 1992: Benjamin, W. Umetnicko delo u veku svoje tehničke reprodukcije. – In: Benjamin, W. Eseji. Beograd, 1974, 114–149.
Богдановић 1980: Богдановић, Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980.
Бојанин 2004: Бојанин, С. Средњовековна светковина између приватног и јавног. – У: Приватни живот у српским земљама средњег века. Ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд, 2004.
Велковска 1984: Велковска, Е. Наблюдения върху строежа на Похвално слово за Кирил от Климент Охридски. – В: Кирило-Методиевски студии. 1. София, 1984, 159–184.
Јовановић 2000: Јовановић, Т. Стара српска књижевност. Хрестоматија. Београд, 2000.
Курцијус 1996: Курцијус, Е. Р. Европска књижевност и латински средњи век. Београд, 1996.
Лихачов 1972: Лихачов, Д. С. Поетика старе руске књижевности. Београд, 1972.
МекЛуан 1973: McLuhan, M. Gutenbergova galaksija: nastajanje tipografskog čoveka. Beograd, 1973.
Плаовић 2022: Плаовић, И. Ка литерарности старе српске књижевности. – Научни састанак слависта у Вукове дане, 51, 2022, 2, 57–69.
Плаовић 2023: Плаовић, И. Реторички портрет Григорија Цамблака. – Studia Litteraria Serdicensia, 3, 2023, 5, 108–119.
Петканова-Тотева 1974: Петканова-Тотева, Д. Нови черти на похвалното слово през XIV– XV в. – В: Търновска книжовна школа. 1. София, 1974, 89–112.
Поповић 2007: Поповић, Д. Хермогенове и Присцијанове припремне вежбе за беседнике. Београд, 2007.
Станчев, Попов 1988: Станчев, К., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988.
Ћирило и Методије 1964: Ћирило и Методије – житија, службе, канони, похвале. Прир. Ђ. Трифуновић. Београд, 1964.
Шпадијер 2004: Шпадијер, И. Живот са књигом. – У: Приватни живот у српским земљама средњег века. Прир. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд, 2004, 447–464.
Alissandratos 1982: Alissandratos, J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. Florence, 1982.
Burke 1969: Burke, K. A Rhetoric of Motives. Berkeley–Los Angeles, 1969.
Eagleton 1996: Eagleton, T. Literary Theory. An Introduction. Blackwell, 1996.
Enos 2010: Enos, T. Encyclopedia of Rhetoric and Composition. Communication from Ancient Times to the Information Age. New York, 2010.
Gadamer 1978: Gadamer, H. G. Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike. Sarajevo, 1978.
Jasinski 2001: Jasinski, J. Sourcebook on Rhetoric. Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies. Thousand Oaks, California, 2001.
Lunceford 2011: Lunceford, B. Must we all be Rhetorical Historians? On Relevance and Timeliness in Rhetorical Scholarship. – Jornal of Contemporary Rhetoric, 1, 2011, 1, 1–9.

M i a l l, K u i k e n 1999: Miall, D. S., D. Kuiken. What is literariness? Three components of literary reading. – Discourse Processes, 28, 1999, 2, 121–138.
O a k l e y 2020: Oakley, T. Rhetorical Minds. Meditations on the Cognitive Science of Persuasion. New York–Oxford, 2020.
P e r n o t 2015: Pernot, L. Epideictic Rhetoric. Questioning the Stakes of Ancient Praise. Austin, 2015.
P i c c h i o 1977: Picchio, R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa. – Slavica Hierosolymitana, 1, 1977, 1–31.
V r y o n i s 2001: Vryonis, S. Jr. „The Panegyris“ of the Byzantine Saint. A Study in the Nature of a Medieval Institution, Its Origins and Fate. – In: The Byzantine Saint. Ed. S. Hackel. New York, 2001, 196–226.
Z i e g l e r 1949: Ziegler, K. Panegyrikos. – In: Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 18. Stuttgart, 1949, 559–581.

ХИМНОГРАФИЈА КАО ЛИРСКА АПОСТРОФА: СЛУЖБА СВЕТОМ КНЕЗУ ЛАЗАРУ

АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЋ

Универзитет у Београду – Филолошки факултет
aleksandraivanovic@outlook.com

HYMNOGRAPHY AS LYRIC APOSTROPHE: SERVICE FOR SAINT PRINCE LAZAR

Aleksandra Ivanović (Faculty of Philology, University of Belgrade)

Abstract: Recent years have seen a shift in the study of Byzantine hymnography towards a hermeneutical and anthropological approach, interpreting texts through questions of identity, emotion, and performance. This fundamental change could present a new opportunity for literary critics, who have always found it difficult to decide whether kontakia, kanons, and stichera should be considered poetry. Another literary term employed by medieval scholars to describe hymnography is *lyric* – often without a clear definition or a developed theoretical model. A flourishing field of study in recent decades, lyric theory has focused on the problems of genre, fictionality, voice, address, etc. In his *Theory of the Lyric*, Jonathan Culler discusses the limitations of two traditional conceptions – the Romantic theory of subjective expression and the New Criticism's model of lyric as a dramatic monologue by a fictional persona. Culler argues for a model of lyric as epideictic discourse, one that provides assertions about our world and articulates values. This theoretical stance subordinates fictional and representational elements to ritualistic features of poetic discourse, such as sound patterning, lyric address, and the lyric present tense. Grounded in the translations of Byzantine liturgical poetry, Slavic hymnography adopted and transformed biblical lyric poetry. As a liturgical event, medieval service is both ritualistic and performative. Chanters perform hymns to (and with) an audience, with both clergy and laity participating in the liturgy. Melodic and rhythmic patterns and repetitions embody its aural nature. Illustrating this argument with examples from the Service for Saint Prince Lazar, this article interprets hymnography as a lyric apostrophe to the saint and God, a speech event that always happens in the present moment. The analysis of the play of pronouns and reported speech in this text sheds new light on the place of Slavic hymnography within the European lyric tradition.

Keywords: hymnography; lyric; service; liturgy; performance; Prince Lazar

Савремени хуманистички заокрет ка питањима идентитетског обликовања, историје емоција, као и *перформативности* текстова, није заобишао ни актуелна проучавања византијске химнографије.[1] Терен донедавно приступачан богословима, археографима и музиколозима, сада се отвара за различите феноменолошке и културолошке приступе који нагласак стављају превасходно на контекст извођења литургијске поезије. Нови методолошки походи могу постати још једна згодна прилика за теоретичаре књижевности, којима сусрет са средњовековном химнографијом никада није било лак. Питање о томе да ли се кондак, канон или стихира заиста могу назвати *поезијом* – још увек се поставља са истим жаром и неизвесношћу.[2] Друга важна терминолошка одредница, која се сразмерно често користи да опише химнографске саставе, а сасвим ретко преиспитује, јесте појам *лирике*. Један пример таквог одређења читамо у уводном параграфу темељног чланка Ђорђа Трифуновића уз издање *Српљака*, где се први пут пише о овом жанру српске књижевности из перспективе поетике:

> У трагању за изворним основама старе српске књижевности житија нам се указују као најпотпунији облик епског виђења и осећања. Црквена поезија отвара собом упоредан пут лирског духовног казивања. (…) Лирика је развила осећање у овом простору и времену и пружила нам симболе трајне духовности и мисаоности. (…) Само кроз сагласје речи и звука могу се открити озарења наших старих песника[3].

Неку годину раније, у зборнику *Стара књижевност* који је Ђ. Трифуновић приредио за „савременог читаоца“ кога „све више занимају естетске и уметничке вредности старе књижевности“[4], нашао се и текст Божидара Ковачевића *Наша стара лирика*, који у исту лирску традицију уписује богослужбену и небогослужбену средњовековну поезију, као и жанрове молитве и слова[5]. Са друге стране, пишући о обиму појма „старобугарска

---

[1] Тако се, на пример, Дерек Кригер бави „обликовањем литургијског сопства“ у византијској црквеној поезији, Ендрју Мелас „литургијским искуством емоција“ кроз тумачење химни Романа Мелода, Андреја Критског и Касије, а Дамаскин Олкинора „перформативним структурама“ Канона Светом Лазару Андреја Критског – K r u e g e r 2014; M e l l a s 2020; O l k i n u o r a 2019. Види још: W h i t e 2015; C u n e o 2016; G s c h w a n d t n e r 2019.

[2] F l o r i s, D e m o e n 2021. Историју поетичког промишљања словенске средњовековне химнографије изложио је Красимир Станчев у својој обухватној студији: С т а н ч е в 2012: 83–141. О разумевању химнографије као поезије у српским књижевним историјама двадесетог века писали смо у И в а н о в и ћ 2022.

[3] Т р и ф у н о в и ћ 1970: 9.

[4] Т р и ф у н о в и ћ 1965: 9.

[5] К о в а ч е в и ћ 1965.

поезија“, Стефан Кожухаров закључује да, мада се према савременим естетичким критеријумима чини да је старобугарска књижевност „лишена поезије“ и „недотакнута лирским узбуђењем“, жанр химнографије остаје „најразвијенији и најпродуктивнији лирски жанр у старој бугарској књижевности“[6]. Потреба да се литургијски жанрови уклопе у традиционалне родове епике и лирике нарочито је снажна у широким књижевноисторијским прегледима – у једном таквом уџбенику посвећеном историји средњовековне руске књижевности, совјетски филолог Александар Михајлович Панченко пише:

> Ритмичко кретање нарочито је снажно у химнографији, у којој текст и мелодија образују својеврсну двојност. Химнографија – то је лирика, зато што је предмет химнографије – емоционални живот човека, али та је лирика ограничена оквирима богослужења[7].

Није без значаја ни овде присутан педагошки контекст: потребно је ученицима и студентима понудити модел средњовековног стваралаштва комплементаран са појмом лирике у другим епохама или националним књижевностима. Описивање конкретних лирских својстава византијске и словенске химнографије тако би омогућило смештање ових састава у врло дуговечну и широку традицију европске лирике – од античких песника, Сапфо и Пиндара, преко Катула и Хорација, трубадура, Петрарке, све до, на пример, Малармеа и Рилкеа, као и лирске поезије у двадесет и првом веку[8]. Лирска генеза химнографије имала би своје недвосмислено језгро у поетици псалама и библијских песама[9], у постепеном рађању примарних жанрова – тропара, стихира, кондака и канона, у њиховим преобликовањима кроз историју литургијских реформи и смењивање различитих типика. Жива у савременој химнографској продукцији (увек покренута настанком новог култа и нове службе), ова се традиција непосредно наставља и у небогослужбеним делима која се служе њеним специфичним формама – само неки од примера у савременој српској поезији јесу тропари Љубомира Симовића, стихире Милорада Павића, кондак Милосава Тешића, икос Ива-

---

[6] К о ж у х а р о в 2004: 15, 33. Чланак С. Кожухарова изворно је објављен 1976. године. Уколико није другачије назначено, сви наводи у раду из издања на бугарском, руском и енглеском језику дати су у нашем преводу – А.И.

[7] П а н ч е н к о 1980: 356.

[8] О постојаности лирске традиције у западноевропској књижевности, кроз анализу канонских примера из различитих раздобља, пише Џонатан Калер у студији *Theory of the Lyric.* Види: C u l l e r 2015.

[9] Добар пример студије која енглеску химнографију сагледава као лирску поезију, превасходно у кључу псаламске лирике, јесте књига Џона Ричарда Вотсона *The English Hymn.* Види: W a t s o n 1999. О „лирском стиху“ псалама такође види: D o b b s - A l l s o p p 2006.

на Негришорца, *Четири канона* Ивана В. Лалића[10]. Поетички одредити у чему се састоји лирска природа службе залог је дубљем разумевању једног књижевноисторијског континуитета, а уједно и сагледавању целокупног система црквенословенске књижевности: односа химнографије према молитви, ламенту, посланици, похвали, као и лирским елементима наративних жанрова.

Трагање за лирским гласом химнографије мора почети од преиспитивања већ поменутих, традиционалних параметара: звука, мелодије, ритма, осећања. Термин лирика је у књижевнотеоријској литератури одавно „озлоглашен" као појам без праве дефиниције и одговарајуће теорије[11]. Тек филозофија и књижевна критика XVIII и XIX века додељују лирици почасно место једног од три равноправна књижевна рода, уз епику и драму. Романтичарску представу о лирици као подражавању индивидуалног, субјективног искуства и рефлексије песника, замениће у формалистичким приступима XX века идеја о подражавању говора „фикционалног субјекта", другачијег од песника[12]. Овај и данас преовлађујући модел тумачења, који у песми најпре тражи „лирско Ја" готово као јунака у роману, анализира његову „мотивацију" и „дешавања" око њега, критикује Џонатан Калер у својој утицајној студији *Теорија лирике,* тражећи да се проучавање лирике ослободи притиска (далеко популарније) приповедне прозе[13]. Он критичаре позива да се врате лирици на њеном античком извориште – као нечему суштински немиметичком, нефикционалном, везаном за ритуал и перформанс (а самим тим и ритам), садашњи тренутак, зазивање и саопштавање истине о свету. Анализирајући репрезентативне примере лирског „оглашавања" кроз историју, он напушта одређење лирике као посебног жанра, бирајући пре да говори о лирским „техникама", „конвенцијама" и „структурама"[14].

Већ упрошћена Калерова дефиниција открива вишеструка могућа сагласја лирског модела са чином појања средњовековне службе (аколутије) – реч је о тексту намењеном извођењу, неодвојивом од музике и обредног контекста, садржаном у непосредном обраћању свецу „данас" и „сада". Божанска истина саопштава се верујућима на уметнички начин, удружена са визуелним искуством храма, иконографије, као и нарочите перформативне организације времена и простора[15]. Сви ови аспекти омогућавају да се служба сагледа не само као литургијски, већ и као језички и лирски

---

[10] Марија Бјелица посветила је своју докторску дисертацију трагању за песничким облицима словенско-византијске традиције у опусу савремених српских песника: Б ј е л и ц а 2020.

[11] H i l l e b r a n d t, K l i m e k, M ü l l e r, W a t e r s, Z y m n e r 2017.

[12] C u l l e r 2015: 1–2.

[13] C u l l e r 2015: 2.

[14] C u l l e r 2015: 6.

[15] O l k i n u o r a 2019: 9.

догађај. Питање односа рода, жанра и модалних категорија, захтевало би у случају службе посебну и развијену расправу, нарочито имајући у виду разнолике ставове слависта о систему жанрова средњовековне књижевности[16]. У оквирима овог рада, термин лирика одредићемо пре свега као врсту литерарног модуса, начин књижевног изражавања, на трагу „структурних модела" Нормана Ингама и „функционалне валентности текста" Валентине Измирлиеве. Лирски, непредстављачки модус био би тако допуна Ингамовом наративном, панагиричном и дијалошком модусу представљања[17]. Појам валентности текста у виђењу В. Измирлиеве драгоцен је у овом контексту с обзиром на литургијску комуникативну ситуацију у коју се укључују химнографски састави различитих зборника[18].

Као пример дела погодног за анализу из перспективе теорије лирике и теорије перформанса, будући да собом обухвата сложену мрежу гласова – појаца, верника, анђела, Бога, самог свеца, па чак и фигуре духовног антагонисте – изабрали смо за ову анализу *Службу Светом кнезу Лазару*. Посвећена светом ратнику, пастиру и мученику који је свој живот изгубио на бојном пољу, ова служба активира различите слојеве културног сећања: ранохришћанске, немањићке, као и велики наратив о опредељењу за царство небеско у борби против надмоћнијег османског непријатеља. Подсећајући се свечевог живота и мученичког страдања, уподобљавајући се њему као узору, учесници у богослужењу обраћају се свецу директно, тражећи молитвено посредовање и избављење из сваке невоље.

Читава *Служба* организована је као својеврсна лирска апострофа, а вокатив „Лазаре" понавља се у њој готово двадесет пута, од почетних стихира вечерње до последњих на јутрењу, уз променљиве атрибуте: „пребогати Лазаре", „мудри", „блажени", „вечноспоминьани" (Пр҃ѣбогатє лазаре, лазаре моудре, д(о)с(т)обл(а)женне лазаре, лазаре пр(и)с(ь)нопаметне)[19]. Средишња за лирску традицију, инвокација се остварује у готово рефренском понављању личног имена, које је и последња реч у целовитој служби. Субјекат зазивања у првим стихирама непознат је изван богослужбеног контекста – онај ко службу чита у себи[20] озвучује глас, који у сопственој актуализацији може

---

[16] О различитим теоријама жанра у медијевистици види: Ш п а д и ј е р 1996.

[17] I n g h a m 1987, према: Ш п а д и ј е р 1996: 370; I n g h a m 1987a: 235.

[18] И з м и р л и е в а 1991, према: Ш п а д и ј е р 1996: 371.

[19] Одломци из *Службе Светом кнезу Лазару* наводе се према преводу Димитрија Богдановића објављеном у другој књизи *Србљака*, а изворни текст према нашем издању преписа из храма Светог Николе у Старом Сланкамену. Види: С р б љ а к 1970; И в а н о в и ћ 2018.

[20] Реч је, свакако, о ређем феномену у средњовековно доба, имајући у виду скупоценост и реткост богослужбених књига. Овакав вид самосталног читања могао је узети маха тек са већом распрострањеношћу издања, нарочито са појавом превода на савремени језик и дигитализацијом текста. Види: O l k i n u o r a 2019: 14.

приписати химнографу, појцу, хору, или заједници верника уопште. У литургијској ситуацији, лирски глас отеловљују појци, обраћајући се извесноме „ви“ – скупини верника на богослужењу: „Приђите, сабори верних, мудрога да штујемо Лазара у песми.“ (Пр҃їидѣте сьбори вѣрныхъ . мⷣдраго почьтѣм(ь) лазаря вь пѣснѣх.) Покренувши комуникативни низ, појци се затим придружују групи верујућих које су призвали, образујући ново „ми“ одражено у првом лицу множине презента: „зато му са љубављу и вапимо: приђи и стани с нама, свети, и отпочни светковину спомена твога, и моли Христа Бога за душе наше.“ (емоуже любовїю вьпїемь . пр҃їиди и стани сь намы с(вѣ)тѣ . и пр҃ѣдначинаи трьжьство памѣти твоее . и м(о)ли х(рист)а б(ог) а о д(оу)шах нашыхъ ⁖ ⸗) Увођењем императива, динамичност у промени лица („ви“ → „ми“ → „ти“) појачана је присуством неуправног говора – појци сами изговарају речи које се приписују читавом скупу „празникољубаца“[21]. Деиктички глагол „приђите / приђи“ у оба случаја кодира локацију говорника и саговорника (имплицитно: „овде“)[22]. Појци и верници у храму заједно чине паству[23], а затим се овоме „ми“ прикључује и сам светац, парадоксално временски утемељујући службу, односно почетак сопственог прослављања (имплицитно: „сада“).

Служба као проглас одвија се примарно у садашњем времену, иако говори о прошлим догађајима. У чину празничног слављења и присећања текст се „активира“ сваке године, тачно одређеног датума, а чак и приватно читање службе (изван колективног ритуала) носи са собом доживљај садашњости, оличен у текстуалним упућивањима на „данас“ и „сада“ и у коришћењу презента („вапимо“, „кличемо“, „вичемо“, „молимо те“). Као језички догађај у садашњем тренутку, служба је сасвим сродна *лирском презенту* – лирика увек оставља утисак говора „у реалном времену“, који „прислушкујемо“, чак и онда када нисмо директни адресати. Ову звучну димензију, на којој се и заснива разумевање лирике, Пол де Ман назвао је *феноменологизацијом* лирског гласа[24]. Или, како то тумачи Џ. Калер: „Читати нешто као лирику значи позајмити феноменолошку форму нечему попут гласа, убедити себе да чујемо глас“[25]. У тексту службе ефекат презента и звучне ауре појачан је додавањем узвика одушевљења, и давању гласа другим лицима, попут анђела и људи:

---

[21] Не треба искључити могућност спонтаног прикључивања верника појању, укључујући и мирјане, уз подразумевано невербално учешће: O l k i n u o r a 2019: 21.

[22] K a r l i ć, B a g o 2020: 755.

[23] У стихирама гласа петог на вечерњи појци ће из паства специфично издвојити цареве и кнежеве, и обратити се само њима: „цареви и кнежеви, стекавши се, дивите се“ – „ц(а)рие и кнези сьтекше се дивите се“.

[24] D e M a n 1985: 55.

[25] C u l l e r 2015: 35.

Анђели увенчавају овог као победитеља, а људи појање са похвалом приносе, дивећи се и говорећи: О, како живот свој заврши, о, неизрецивог ти весеља, премудри, коме да се прикључиш ваистину удостојио си се – аг҃г(є) лы вѣнчаваютъ того ꙗко побѣдителꙗ . чл(о)в(ѣ)ци же пѣнїе съ похвалою приносетъ . чюдеце с(є) и г(лаго)люце . ѡ како теченїе свое съвр҃ши[26] . ѡ нескаꙁанномѹ ти веселїю пр҃ѣмоудре . емоуже прионп҃тити се вь истинѹ сп(о)доби се ⁘

Комуникативна схема усложњава се променом првог лица множине презента у треће („ми“ → „они“) – чини се као да се појац на тренутак искључује из групе осталих верника, и да о њима говори из неутралне позиције. Спољашња, „небеска“ перспектива поновиће се у још два наврата, када ће субјект исказа бити „црква“ и „храм“ (уз глагол у трећем лицу једнине презента), најпре у стихирама гласа четвртог на вечерњи, а затим и у деветој песми другог канона светоме. Ови метонимијски изрази праћени су оба пута парафразом Богородичиних речи из девете библијске песме:

... тело твоје стекавши храм твој, свети, красећи се тобом узвикује, веселећи се: Велича слава моја Господа, што ми дарова украшење, покров и заштићење од супротника – ... тѣло твое стежавши хр҃мь твои ‹свете · красещи се› тобою · ‹и вь›ꙁиваетъ весел‹е›щи се . величит сл(а)ва моꙗ г(оспод)а, даровавшаго ми мое оукр҃шенїе · покровь и ꙁастѹплєнїе ѡт съпостатныих ⁘

Разногласје у непрекидном смењивању лица, управног и неуправног говора, сведочи о комплексној комуникативној структури (подједнако са књижевне и богословске тачке гледишта)[27], као и о истинској дијалогичности службе, упркос уобичајеним тврдњама о статичности и једнообразности жанра. Остатком текста службе традиционално преовлађује прво лице множине, карактеристично за њен еклисиолошки и колективни карактер, односећи се на свештенике, ђаконе, појце, монахе, али и мирјане који учествују у чину богослужења. Множина се само једном мења у прво лице једнине, на почетку првог канона на јутрењу, у топосу самоунижења и молитвеном тражењу надахнућа, када се појац посредно обраћа сопственој души:

---

[26] Речи анђела представљају алузију на место у Другој посланици Светог апостола Павла Тимотеју: „Добар рат ратовах, трку завр҃ших, вјеру одржах.” (2Тим. 4: 7) и често се срећу у византијским службама посвећеним мученицима, у склопу топоса „добре трке“: К р и с т и а н с 2018: 28. О томе како је у византијској теологији живот светаца тумачен као „кружно кретање“ и „повратак“ у рајска насеља, види: Г а г о в а 2023: 245.

[27] О специфичностима литературне комуникације у православном средњовековљу, види: Н а у м о в 2020: 85.

... омрачена душа моја да се озари помоли се, да по дугу узмогнем певати успомену твоју, Лазаре. – ... омраченꙋю д(оу)шꙋ мою озарити м(о)ли се · ꙗко да по дльгꙋ вьзмогꙋ вьспѣти паметь твою лазаре ·ː—

Артикулација сопства у химнографском тексту могућа је само кроз самооптужујући тон, признавање личних греха и тражење посредништва у стварању као јавном подвигу. У наведеним речима служба упућује сама на себе и чин „плетења песме“, а душа се појављује као простор унутарњег живота ствараоца (химнографа, или појца?[28]) који посредује између индивидуалног и колективног. Лирску субјективност овде је немогуће изједначити нити са романтичарским схватањем субјективног искуства, нити са конструктом формалистичке књижевне критике. Узор химнографског „ја“ могао би се тражити најпре у покајничком ставу Псалама[29], као и у дослуху са субјективношћу средњовековног жанра молитве.

Побројаним, учесталим инвокацијама могу се супротставити приповедни сегменти службе – сажета нарација о издвојеним појединостима свечевог живота, без нарочите хронологије. Дата у низу перфеката који образују граматичке риме, она ритмизује службу, као у седалном гласа осмог, након треће песме првог канона:

... благ и кротак и милостив био јеси, и поверену ти паству добро напасао јеси, од незнабожачке најезде неправедно заклање претрпео јеси, а стога и примио јеси венац за болезни своје – ... блаꙋ же и кротъкь и м(и)л(о)стивь биль еси · и вьрꙋченꙋю ти паствꙋ добрѣ оупасль еси · ѥзычьскыхъ же нашьствїи неправедное заколѥнїе прѣтрьпель еси · тѣмже и приель еси вѣн[ь]ць болѣзнѣи своихъ(ь)

Наведене епифоре само су један чинилац ритма службе – мада у њој нема правилног метра и риме, могу се издвојити синтаксичко-мелодијске целине (обележене пунктуацијом), тзв. колони, као главни чиниоци ритма[30]. Понављања у химнографији јасан су одраз њеног ритуалног и перформативног карактера (нарочито присутна у канону), она помажу верницима да усмере своју пажњу на садржај, као и да запамте основне теме које се изнова резимирају. Двојство ритма и ритуала карактеристично је управо за лирску традицију[31]. Колонима у служби придружују се и други звучни обрасци – хајретизам, асонанце, алитерације, парономазије, хомотелеутони, парегменони, као и сродне фигуре дикције и конструкције. Музикалност и звучност повећава убедљивост лирског саопштења, уједно обликујући заједничко емоционално искуство верника који учествују у богослужењу[32].

---

[28] Хипотетички се може замислити ситуација у којој химнограф први пут изводи текст сопствене службе. Види: O l k i n u o r a 2019: 14.

[29] K r u e g e r 2014: 16.

[30] P i c c h i o 1973: 299–331.

[31] C u l l e r 2015: 37.

[32] Види: V a l i a v i t c h a r s k a 2013.

Итеративност нарације наизменично прекида апострофа, враћајући „слушаоце“ у садашњи тренутак. Лирика на тај начин темпоралним стратегијама асимилује наративне секвенце – доминантна у житију, мимеза је овде потчињена лирском гласу, и литургијском преображају као сврси богослужења. И док у модерној и савременој лирици преовлађује скептицизам поводом могућности да се на зазивање добије одговор из трансценденције[33], у *Служби Светом кнезу Лазару* присуствујемо „проговарању“ самог свеца:

> … њега победив узвикиваше: Нека се пролије крв моја у љубави Христа мојега, јер волим више да пузим у дому Бога мојега, неголи да живим у пропадљивоме. – … того по‹бѣдив›ь вьзиваше · да пролѣт се кръвь моꙗ о люб(ь) ви х(ри)с(т)а моего · изволих бо примѣтати се вь домꙋ б(ог)а моего · паче нежели жити ми вь тлѣнних ⁘

Кондензована повест о духовној победи над Турцима, дата у прошлом времену, прекида се у четвртој песми другог канона поступком налик на *прозопопеју*, античку фигуру давања гласа одсутноме јунаку. Овај реторски поступак среће се не само у грчком епу и трагедији, већ и у Старом и Новом завету[34], одакле је могао бити узоран модел византијским и словенским химнографима. „Слушање“ Лазаревог емоционалног обраћања у првом лицу једнине – објаве о спремности на мученичку смрт – појачава узбуђење самих верника и дидактички ефекат химнографског текста. Није случајно што се свечев говор појављује при крају јутрења, мешајући се у више наврата са благословима верника, као и Лазаревих војника, који заједнички „узвикују“ стихове из 102. псалма: „крв своју пролисте узвикујући: Благословите сва дела Господња Господа“ (кръвь свою пролїасте зовꙋще . б(лаго)сл(о)вите в(ь)са дѣла г(о)с(под)ня г(оспод)а). Ова вишегласна саопштења смисаоно заокружују службу, остајући тако дуже утиснута у свест верујућих. У исти мах, Лазарево „оглашавање“ својеврстан је одговор на претњу његових непријатеља у претходној песми другог канона:

> ... јер се не убоја богоборне звери што рече: Дођите да истребимо славитеље праве вере са земље, те да се не помене име православља међу њима. – ... б(о)горатнаго бо звѣра ꙗкоже не оубоꙗ се рекшаго · прїидѣте и потрѣбимь правꙋ вѣрꙋ славещыих wт землѥ · и не поменет се име православїа вьсихь ⁘

Ако прихватимо тезу да је лирика изворно блиска епидеиктичком дискурсу – реторици похвале или покуде[35] – онда у том кључу можемо разумети сучељавање гласа светог ратника и његових духовних противника. Служба симетрично поставља позив верницима на прослављање Лазара и

---

[33] C u l l e r 2015: 8.
[34] L u d l o w 2020: 119.
[35] C u l l e r 2015: 3.

позив Турака на истребљење прослављајућих, као негативни етички образац („прићите, светковину да служимо“ – „прићите, славитеље праве вере да истребимо“). Лазарева апофтегма, са друге стране, садржи читав његов морални став и опредељење за вечно и непропадљиво: она за вернике није фикционална имитација говора, већ одраз Лазаревог духовног присуства на сопственој светковини. Као што је лирика говорни догађај (а не миметичко представљање радње), који има претензије да артикулише одређене вредности, тако и служба објављује верницима модел хришћанског живљења у врлини, и хришћанске смрти у подвигу. Језички импулс који слушаоце убедљивошћу покреће на делање и усавршавање, Калер назива „хиперболичним“ и „оптативним“ својством лирике: „изражавајући жељу, она дозвољава себи да замисли одговор њеном зазивању или обраћању“[36]. Лирска *оптативност* службе огледа се у образовању активног односа адресанта и адресата, у непрестаним молитвама Лазару за заступништво и спасење, обраћањима Богородици кроз тропаре, а најзад и самом Христу:

Приведителю свега из небића у биће, ти што од Деве невине ради нас оваплоти се, измаиљског непријатеља што нас напада покори, деспоту нашем победу даруј молбама твог Лазара, и родитељке ти, Слово Божије – Иже в(ь)сѧ привед҃и wт нєбитїѧ вь битїе · иже wт д(ѣ)вы неискꙋсомꙋжнїе нас(ь) рад(и) вьпльщ се. изꙁмаилѧ врага покори борещаго нас(ь) · деспотꙋ нашемꙋ побѣдꙋ дарꙋи м(о)лбами твоего лаꙁаря · и рождьшее те сл(о)во б(о)жїе ·:·

У наведеном одломку, последњем тропару шесте песме другог канона на јутрењу, садржана је сама суштина службе као лирске апострофе: молитва светом кнезу у крајњој је перспективи само молитва Христу, од кога истинско стварање потиче, и коме се оно враћа, отеловљујући се кроз појце[37]. Служба је обликована као лирско „троугаоно адресирање“[38], обраћање свецу, Богородици и Богу, а тиме посредно и сабору верника који су слушаоци и учесници комуникативне размене. Њоме се уједно верницима пружа универзални образац искрене молитве. Цитирани тропар уоквирује службу, која и почиње теофанијом, Христовим речима новопосвећеном мученику: „И стога си чуо: Добри рабе и верни, уђи у радост Господа својега“ (тѣмже слиш(и)ши бл(а)ги рабе и вѣрнїи . вьниди вь радость г(оспод)а своего ·:·). Уверена у двосмерност комуникације са оностраним, служба надилази једноставну комеморацију. Она осветљава и тумачи свет заједници којој се непосредно обраћа, желећи да је духовно преобрази.

Прегледом само неких перформативних и ритуалних аспеката службе – начина како користи инвокацију и ритам, организује време и простор,

[36] C u l l e r 2015: 16.
[37] O l k i n u o r a 2019: 25.
[38] C u l l e r 2015: 15.

преплиће различите гласове и лица у књижевној комуникацији – наслућује се у којој мери средњовековна химнографија може бити тумачена као лирика. Темељном анализом других састава словенске литургијске поезије, у садејству теорије лирике, перформанса и теолошких објашњења, могло би се закључити више о њеној формалној структурираности, ефектима звучања, као и о различитим литургијским улогама „извођача“ и „публике“, „пошиљаоца“ и „примаоца“ сакралне поруке. Систематично истраживање химнографске грађе било би тако полазиште за заснивање функционалног појма *лирског* у књижевној заједници коју зовемо *Slavia Orthodoxa* – а последично и за идентификацију богатих лирских традиција у словенским националним књижевностима.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Бјелица 2020: Бјелица, М. Средњовековно обликотворно наслеђе у савременом српском песништву. Докторска дисертација. Београд, 2020.

Гагова 2023: Гагова, Н. Един щрих към книжовния живот на Сер в 60-те г. на XIV в.: съчинението на придворния философ кир Теодор Педиасим за нимбовете. – Старобългарска литература, 67–68, 2023, 210–266.

Ивановић 2018: Ивановић, А. Служба светом кнезу Лазару према препису из Старог Сланкамена. – Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, 13, 2018, 161–189.

Ивановић 2022: Ивановић, А. Српска средњовековна поезија у књижевноисторијским и теоријским тумачењима у XX веку. – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 88, 2022, 79–93.

Измирлиева 1991: Измирлиева, В. Една гледна точка към понятието „жанр“ в старобългаристиката. – Старобългарска литература, 25–26, 1991, 29–37.

Ковачевић 1965: Ковачевић, Б. Наша стара лирика. – У: Стара књижевност, Београд, 1965, 83–96.

Кожухаров 2004: Кожухаров, С. Проблеми на старобългарска поезия. 1. София, 2004.

Кристианс 2008: Кристианс, Д. Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. Москва, 2008.

Наумов 2020: Наумов, А. Идея – образ – текст. Исследования по церковнославянской литературе. Москва, 2020.

Панченко 1980: Панченко, А. М. Литература первой половины XVII в. – В: Дмитриев, Л. А., Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье и др. История русской литературы X–XVII веков. Учебное пособие. Москва, 1980, 334–371.

Србљак 1970: Србљак. Службе, канони, акатисти. 1–3. Београд, 1970.

Станчев 2012: Станчев, Кр. Исследования в области средневековой литературы православного славянства. Kraków, 2012.

Трифуновић 1965: Трифуновић, Ђ. Предговор. – У: Стара књижевност. Београд, 1965.

Трифуновић 1970: Трифуновић, Ђ. Стара српска црквена поезија. – У: О Србљаку. Београд, 1970.

Ш п а д и ј е р 1996: Шпадијер, И. Проблем жанра у средњовјековној књижевности. – Књижевна историја, 28, 100, 1996, 365–373.
C u l l e r 2015: Culler, J. Theory of the Lyric. Cambridge, 2015.
C u n e o 2016: Cuneo, T. Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy. Oxford, 2016.
D e M a n 1985: De Man, P. The Lyrical Voice in Contemporary Theory. – In: Lyric Poetry: Beyond New Criticism. Ithaca, 1985, 55–72.
D o b b s - A l l s o p p 2006: Dobbs-Allsopp, F. W. Psalms and Lyric Verse – In: The Evolution of Rationality: Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel van Huyssteen. Grand Rapids, 2006, 346–379.
F l o r i s, D e m o e n 2021: Floris, B, Demoen, K. Poetry? – In: The Oxford Handbook of Byzantine Literature. Oxford, 2021, 365–380.
G s c h w a n d t n e r 2019: Gschwandtner, C. Welcoming Finitude: Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy. New York, 2019.
H i l l e b r a n d t, K l i m e k, M ü l l e r, W a t e r s, Z y m n e r 2017: Hillebrandt, C, Klimek, S, Müller, R, Waters, W, Zymner, R. Theories of Lyric. – Journal of Literary Theory, 11, 2017, 1, 1–11.
I n g h a m 1987: Ingham, N. W. Narrative mode and literary kind in Old Russian. – In: Gattung und Narration in der älteren slavischen Literaturen. Berlin, 1987, 173–184.
I n g h a m 1987a: Ingham, N. W. The Problem of Old Russian Genres. – Slavic and East European Journal, 31, 1987, 2, 234–279.
K a r l i ć, B a g o 2020: Karlić, V, Bago, P. Pragmatika i leksikografija: deiktici kao izazov suvremene leksikografije. – Rasprave: Časopis Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 46, 2020, 2, 749–763.
K r u e g e r 2014: Krueger, D. Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium. Philadelphia, 2014.
L u d l o w 2020: Ludlow, M. Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors. Oxford, 2020.
M e l l a s 2020: Mellas, A. Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody. Cambridge, 2020.
O l k i n u o r a 2019: Olkinuora, D. Performance Theory and the Study of Byzantine Hymnography: Andrew of Crete's Canon on Lazarus – Ortodoksia, 59, 2019, 7–31.
P i c c h i o 1973: Picchio, R. The Isocolic Principle in Old Russian Prose. – In: Slavic Poetics. Essays in honor of Kiril Taranovsky. The Hague–Paris, 299–331.
V a l i a v i t c h a r s k a 2013: Valiavitcharska, V. Rhetoric and Rhythm in Byzantium: The Sound of Persuasion. Cambridge, 2013.
W a t s o n 1999: Watson, J. R. The English Hymn: A Critical and Historical Study. Oxford, 1999.
W h i t e 2015: White, A. W. Performing Orthodox Ritual in Byzantium. Cambridge, 2015.

ЧЕТЕНЕ С РАЗБИРАНЕ: ЗА ФИЛОСОФИТЕ С БРАДА, ТОЯГА И ВЕХТА НАМЕТКА В ЗЛАТОУСТОВИТЕ БЕСЕДИ *ЗА СТАТУИТЕ* (*АНДРИАНТИ*)

АНЕТА ДИМИТРОВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София
anetagd@uni-sofia.bg

COMPREHENSIVE READING: PHILOSOPHERS WITH BEARDS, STAFFS, AND THREADBARE CLOAKS IN JOHN CHRYSOSTOM'S *HOMILIES ON THE STATUES*

Aneta Dimitrova (Sofia University "St. Kliment Ohridski")

Abstract: In two passages from the *Homilies on the Statues* (known among Slavs as *Andriantis*, CPG 4330), John Chrysostom describes ancient pagan philosophers as bearded men wearing a threadbare cloak and carrying a staff. According to the context, these features of their external appearance are contrasted with the true virtues of Christian monks. This description is a *topos* that has its origins in ancient literature and can be found in other works translated into Old Bulgarian. The article presents examples both from Greek literature and from available medieval Slavonic translations, in which the images of the philosopher, and especially of his cloak (τρίβων), are conveyed in various ways, in most cases accurately and adequately. Particular attention is paid to the transformation of this ancient image into a trope. The article focuses on the complete Preslav translation of the *Homilies on the Statues*, preserved only in late Russian copies, and on the second translation from Mount Athos, which is based on the first one and preserved in the 1473 copy by Vladislav the Grammarian. The examples reveal also a number of Slavic equivalents for other references to ancient philosophy and theatre.

Keywords: ancient *realia*; *topos*; philosophers; Old Church Slavonic translations; John Chrysostom; *On the Statues*

Преводът на антични реалии и проникването на понятия от старогръцката култура в старобългарската книжнина е обширна тема, към която може да се подходи от различни гледни точки. С няколко прочути изклю-

чения почти не може да се говори за средновековна рецепция на антични произведения и сюжети сред славяните[1]. Много по-често се откриват отделни понятия и образи в преведени от гръцки жития, слова, исторически и богословски съчинения, за чието предаване старобългарските книжовници е трябвало да открият съответни решения. В зависимост от жанра, целите и уменията на преводача чуждите реалии намират път към славянските читатели и слушатели чрез заемане, калкиране, адаптиране на вече съществуващи понятия или чрез описателен превод[2]. Голяма част от тези употреби имат реторическа функция в самия текст на оригинала, тъй като се използват в сравнения, метафори и други стилистични похвати, характерни за литературата на Късната античност и Средновековието. Това се отнася в голяма степен за автори като Йоан Златоуст, обучени в традициите на античното красноречие и използващи таланта и образованието си за разпространение и утвърждаване на християнските ценности.

Творчеството на Йоан Златоуст е изследвано многократно, но тук ще се съсредоточа върху сборника от беседи, произнесени в Антиохия по случай очакваните наказания срещу жителите на града, участвали в бунта и изпочупването на изображения на император Теодосий (*De statuis* / *In populum Antiochenum*, CPG 4330)[3]. Поредицата *За статуите* обхваща поне 24 хомилии (макар че в ръкописите са обикновено 21 или 22), произнесени от Йоан Златоуст през пролетта на 387 г. по време на Великия пост в старата църква на Антиохия. Те имат сравнително устойчива последователност, превеждат се и се преписват именно като сборник, но някои хомилии имат и самостоятелно разпространение[4]. В славянската традиция са познати

---

[1] Тук може да се причислят произведения като *Наръчника* на Епиктет, *Александрията* и *Троянската притча*, срв. Т в о р о г о в 1979; Б у л а н и н 1991.

[2] Изследванията върху славянската рецепция на антични реалии разглеждат както отделни лексеми, така и по-широко формулирани проблеми, вж. например Б у ю к л и е в 1999; В е л и н о в а 2013: 138–171; Т о т о м а н о в а 2015; И л и е в а 2017; И л и е в а 2018; С л а в о в а 2017; С л а в о в а 2018; D i m i t r o v a 2020; Д и к о в а 2023 и др.

[3] Литературата върху Йоан Златоуст е необятна, изчерпателна библиография до 2016 г., която продължава да се допълва, може да се види у M a y e r 2016. Конкретно върху хомилиите *За статуите* вж. например V a n d e P a v e r d 1991; V a l e v i c i u s 2000, за езика и стила им вж. A m e r i n g e r 1921; B u r n s 1930; S o f f r a y 1939.

[4] Редът и броят на хомилиите след 18-а хомилия варират в ръкописите, а хомилия 20 (PG 49: 197–212) понякога е извън поредицата. Има случаи на независимо разпространение на някои хомилии, например в славянската традиция хомилия 20 е извън преславския превод на сборника, но се среща в календарни сборници, вж. Ч е р т о р и ц к а я 1994: 221–222 (№ 09.6.12); Каталог 1998: 165 (№ 541, 542), а старобългарският превод на хомилия 15 е част от пространната редакция на *Златоструя*. В преобладаващата традиция обаче сборникът се възприема и разпространява като една цялост.

още от най-ранната епоха със заглавието *Андриянти* (*Андриантис*, *Адриантис* и подобни, от гр. ἀνδριάς, -άντος, ὁ ‘статуя’), преведени са първоначално в Преслав и са познати на средновековната славянска публика в три пълни превода или версии, възникнали от X до XVII в., и във фрагменти[5]. Най-рано е засвидетелствана една компилация от кратки извадки, запазена в Изборника от 1076 г. и други наследници на т.нар. Минеен сборник. Преславският пълен превод от 21 беседи (по-нататък **П**) е достигнал до нас в източнославянски преписи от XVI–XVII в. Във Ватопедския манастир на Атон е изготвен още един превод от 22 беседи (по-нататък **А**), чийто автор, сръбският монах Антоний, изглежда е използвал различен гръцки източник, както и по-ранния превод. Превод **А** е запазен в поне три преписа, сред които ръкопис от 1473 г. от ръката на Владислав Граматик, днес в Рилския манастир (РМ 3/6). Преди 1680 г. руският книжовник Евтимий Чудовски извършва въз основата на **П** още един превод (**Ч**), чиято чернова се намира в ръкопис ГИМ Син. 104 (125)[6]. Тук ще проследя рецепцията на няколко антични реалии от сборника *За статуите* (*Андриянти*) по двата пълни превода **П** и **А**. Както и при други старобългарски преводни текстове, съдържащи географски понятия и специфични термини, възниква въпросът доколко преводачите са разбирали, запазвали или адаптирали чуждите понятия, за да ги доближат до разбирането на по-широка аудитория.

Историческият контекст на първоначалното произнасяне на беседите *За статуите* е добре известен и има значение за погледа ни не само към по-късните им преводи, но и към тяхното разпространение на гръцки. Те са възникнали именно като проповеди – еднократен акт на произнасяне с конкретно „тук и сега“ и белези на устното слово (например диалогичност, референтност към заобикалящата среда, употреба на думи като „вчера“, „утре“ и т.н.)[7]. С отминаването на съответния момент и записването им те се превръщат в литература, а следите от директната комуникация са стилистични похвати, характеризиращи ораторския жанр изобщо. Когато проповедите се преписват в следващите векове, те носят със себе си една конструирана реторическа реалност, която оживява отново и отново

---

[5] Славянските преводи на *Андриантите* имат сложни и не напълно изяснени отношения; по-скоро може да се говори за атонска (XIV в.) и руска (XVII в.) контролирана редакция на първоначалния преславски превод (X в.), но тези редакции са толкова всеобхватни, че може да се окачествят като нови преводи с познаване на стария. Тук няма да се спирам на аргументите за установяването на взаимоотношенията им, вж. Б у л а н и н 2014; Д и м и т р о в а 2024.

[6] За ръкописа, основния текст **П** и създадения и изписан между редовете нов превод **Ч** вж. Г о р с к и й, Н е в о с т р у е в 1859: 111–119.

[7] Тази характеристика на жанра е коментирана и другаде, вж. най-вече A l l e n, C u n n i n g h a m 1998; K i e n z l e 2000: 159–174 и обширната библиография; обобщение на отношенията между записаните проповеди и устното слово у K i e n z l e 2000: 965–978.

с всяко следващо произнасяне или четене и с всяка нова публика в нов контекст. Така напрежението между непосредствената действителност на устната проповед и превъплъщението ѝ в литературна форма е характерно както за оригиналните слова, така и за техните преводи.

Всъщност беседите на Йоан Златоуст *За статуите* сравнително слабо коментират актуалните събития. Те призовават най-вече към смирение, покаяние и благочестив живот и разсъждават върху старозаветни и новозаветни примери. Те са и първата голяма възможност за все още неизвестния тогава проповедник да покаже ораторските си умения и да получи прозвището „Златоуст“. Заимстването от т.нар. втора софистика на похвати, характерни за езическата литература от гръко-римската епоха, е една от типичните черти на Златоустовото красноречие[8]. Творчеството му изобилства с метафори, сравнения и описания (екфразис) по антични мотиви и с препратки към разнообразни области на живота, като само от поредицата *За статуите* М. А. Бърнс[9] изброява над сто примера (а вероятно има още толкова). В някои случаи античните реалии се крият в отделни думи, а другаде са разгърнати в живописни епизоди. Сред примерите са позоваванията на атлетически игри (например се използват понятия като ‘борба’, ‘подвиг’, ‘венец’, ‘арена’ σκάμμα, ‘състезание’ παγκράτιον и др.), конни състезания на хиподрума (‘юзди’, σκιρτάω), театрални представления (‘сцена’, ‘актьор’, ‘маска’, τραγῳδία), корабоплаване (‘море’, ‘буря’), земеделие (‘жътва’, ‘сърп’, ‘корен’, ‘плод’), военно дело (ὅπλον, μηχανή и др.); има алюзии към медицина (лекари, лекарства и болести), търговия, облекло, градски живот (роби, къща, места), природа, животни, различни занаяти като златарство, ковачество, рудодобив и много други. След като проповедите се разпространяват писмено и рецепцията им излиза далече извън времевите и пространствените рамки на първоначалното им произнасяне, елементите от античния свят вече не са описание в реално време на заобикалящия свят, а стилистичен похват. Следователно както за славянската, така и за самата гръкоезична публика тези беседи са вече книга за (индивидуално) четене, литература. Разбира се, преводът добавя още едно ниво на опосредственост. Антиохия и нейните жители, сгради и начин на живот от края на IV в. се пренасят в средновековна България (а оттам – и в останалия славянски свят) на друг език, в друга епоха и друга култура. Във всяка картина, изобразяваща живота в обкръжението на Йоан Златоуст, можем да търсим доколко успешно и разбираемо е било пресъздаването на този свят за славянския читател[10].

Тук ще се спра върху един такъв образ, който води началото си от Античността, но постепенно в произведения от различни жанрове, включи-

---

[8] Конкретно за този аспект на проповедите на Йоан Златоуст в сборника *За статуите* вж. у A m e r i n g e r 1921; B u r n s 1930.

[9] B u r n s 1930: 88–116.

[10] Срв. D i m i t r o v a 2020.

телно и у Йоан Златоуст, вече се е превърнал в топос. Това е образът на античния философ с брада, вехта наметка и тояга. В беседите *За статуите* (*Андрианти*) се среща два пъти, но многобройните примери в други Златоустови произведения и у други автори, както и проникването им в старобългарската книжнина, дават богат материал за изследване[11].

Думите (и техни производни), които често се появяват заедно в различни комбинации в примерите, описващи външния вид на философите, са τρίβων ‘вехта горна дреха’, κόμη ‘коса’, πώγων, ὑπήνη или γένειον ‘брада’, βακτηρία или ῥόπαλον ‘тояга’, πήρα ‘торба’. Протритото наметало τρίβων като дреха на хора, които търпят лишения (бедни, спартанци, философи), се споменава още у класически автори като Платон, Демостен и Аристофан, а примерите зачестяват у авторите от елинистическата и гръко-римската епоха (III в. пр. Хр. – III в. сл. Хр.), например у Зенон от Китион, Плутарх, Епиктет, Лукиан, Клавдий Елиан, Атеней, Диоген Лаерций, Либаний и др.[12] През този период думата τρίβων се отнася конкретно за дрехата на киници и стоици и все по-често се употребява в съчетание с брада или коса и тояга (например у Епиктет, Атеней и др.[13]). В *Писма* на киническия философ Диоген (всъщност съставени от по-късен автор ок. I в. пр. Хр.) той се описва така[14]: „куче се наричам и съм загърнат в двойна наметка, нося торба през рамо и държа тояга в ръка“ (κύων λέγομαι καὶ ἀμπέχομαι τρίβωνα διπλοῦν καὶ πήραν φέρω κατ’ ὤμων καὶ ῥάβδον ἔχω διὰ χειρός Diog. Epist. 7,1), а у Лукиан това описание вече се използва подигравателно[15]. Брадата и наметалото са дотолкова разпознаваеми като атрибути на фило-

---

[11] Отделна тема е промяната на значението на понятията „философ“, „философия“ и т.н. в християнската литература, където наред с отричането на античната езическа философия думите от този корен се преосмислят като аскеза и монашество, вж. например монографията M a l i n g r e y 1961 и редица статии, например B a r t e l i n k 1960; Q u a n t i n 1987; за някои старобългарски преводи вж. например D i m i t r o v a 2019.

[12] Посочки към някои от цитатите се намират в речника LSJ, s.v. τρίβων, а в базата данни TLG (https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php) под същата дума, в същото значение ‘протрита наметка, вехта горна дреха’, примерите са десетки.

[13] В *Диатриби* на Епиктет примерите са многобройни и съдържат описание на стоическите философи с наметало и брада. Това съчинение е съкратено и преработено в т.нар. *Наръчник* (Ἐγχειρίδιον), който е преведен и на старобългарски език (вж. Б у л а н и н 1991), но откъсите с описанието на философите не са влезли в преработената версия.

[14] Преводът на примерите е мой – А.Д., когато не е указано друго.

[15] В *Смъртта на Перегрин* Лукиан описва един „последовател на Диоген“ така: „а бил вече обрасъл, наметнал се с мръсен плащ, преметнал през рамо торба, хванал тоягата в ръка, изобщо истински трагически актьор“ (прев. Вл. Атанасов, Л у к и а н 1986: 130), гр. ἐκόμα δὲ ἤδη καὶ τρίβωνα πιναρὸν ἠμπείχετο καὶ πήραν παρήρτητο καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν, καὶ ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο (Luc. Peregr. 15).

софите, че по този начин са изобразявани и от актьорите и маските им в театъра[16].

След като описанието на философа с вехто наметало, брада и тояга се превръща в топос, в християнската литература той се използва не толкова като изображение на антична реалия, колкото като стилистично средство, като символ. От една страна, образът показва нищетата, лишенията, презрението към спретнатия външен вид и удобствата, а от друга – „привидността“ на тези лишения, противопоставяйки външния облик на езическите философи на вътрешната мъдрост на монасите (които изглеждат по същия начин). Ето защо у Йоан Златоуст и други отци на Църквата има многобройни примери, в които се срещат τρίβων, πώγων / κόμη, βακτηρία / ῥόπαλον в контекста на философи или монаси[17].

По-долу ще разгледам двата примера от *Андриантите*, в които се споменава изтърканата наметка на философите τρίβων, с акцент върху техните средновековни славянски преводи. Още няколко примера от други преведени на старобългарски произведения ще помогнат да се добие по-добра представа доколко този образ е бил познат и разбираем за славянските преводачи, преписвачи и техните читатели, а също така и да се попълнят пропуските в лексикографските справочници, за които някои от преводните съответствия са непознати.

Първият пример е от беседа 17, където се откриват живописни описания на Антиохия, а в приведения откъс езическите философи, в случая киниците, напускащи града и жителите му в смутните времена на опасност, са противопоставени на истинските философи на християнския свят – монасите[18]:

PG 49: 173–174 Ποῦ νῦν εἰσὶν οἱ τοὺς τρίβωνας ἀναβεβλημένοι, καὶ βαθὺ γένειον δεικνύντες, καὶ ῥόπαλα τῇ δεξιᾷ φέροντες, οἱ τῶν ἔξωθεν φιλόσοφοι, τὰ κυνικὰ καθάρματα, οἱ τῶν ἐπιτραπεζίων κυνῶν ἀθλιώτερον διακείμενοι, καὶ γαστρὸς ἕνεκεν πάντα ποιοῦντες;

---

[16] Вж. например у Йоан Златоуст (PG 48: 1035): καὶ φαίνεται φιλόσοφος κόμην ἔχων ἐν τῷ προσωπείῳ „и прилича на философ, понеже има коса (брада?) на маската“, за този пример срв. Д и м и т р о в а 2016: 131.

[17] Няколко примера, включително един от разгледаните по-долу, посочва А. Венгер в изданието си на осем Златоустови хомилии, вж. W e n g e r 1957: 250–251, n. 1; за паралелите между една от тези хомилии и 19 беседа от поредицата *За статуите* вж. W e n g e r 1957: 61–62.

[18] Примерите от преславския превод **П** на сборника *Андрианти* се привеждат по ръкописа от БРАН, Санкт Петербург, Тек. пост. 341 от 1594 г., а от атонския превод **А** – по преписа на Владислав Граматик от 1473 г. РМ 3/6. Благодаря на братството на Рилския манастир и на дигиталния архив „Българска ръкописна книга“ при Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Климент Охридски“ за възможността да работя с дигитални копия от този ръкопис.

(„Къде са сега облечените в дрипаво наметало, показващи дълга брада и носещи в десницата си тояга, външните философи, киническите нечистотии, по-жалки и от кучетата под масата, правещи всичко заради търбуха си?“)

П: Тек. 341, л. 168r гдѣ нынѣ суть нже оучителскоую рнзоу въстыкающе н густѳ брⷭ̂у пшказающе, н стшпы десннцамн носѧще внѣшннхъ фнлосѡ̂, н кунничьстїн штребн нже песъ прⷭ̃трапезныхъ шкаѧннѣншн суще ї оутробы рⷭ̂ все твшрѧще

А: РМ 3/6, л. 250r где оубо н̃нѣ соуть нже трїѵшнн одѣаннын. н гльбокы брады показоующе. н дръколїе въ десннцн носеще. нже нзвънѣюдоу прѣмоудрн. нже пъсїе мрьзостн. нже на трапезахь, пъсь, окаанннѣнше прⷭ̃лежеще. н чрѣва радн въса твореще

(*in marg*. трїѵшнн, нже прѣмоудрыⷭ̆ шдѣанїа)

В този откъс има няколко преводни решения, заслужаващи внимание, например τρίβων **П** оучителскаѧ рнза / **А** трнвонъ; φιλόσοφος **П** фнлософъ / **А** прѣмⷣдрън; κυνικά **П** кунничьскън / **А** пьснн; καθάρματα **П** отрѣбн / **А** мрьзостн; ῥόπαλα **П** стопы / **А** дрьколнѥ; γαστήρ **П** ѫтроба / **А** чрѣво. В два случая в **П** се използва гръцката заемка, на която в **А** съответства славянска дума (за φιλόσοφος и κυνικά), в един случай е обратното (за τρίβων). Въпреки че в **П** се е изгубила етимологическата връзка между „кинически“ и „куче“, която е умишлено търсена в гръцки и запазена в атонския превод **А** („киническите нечистотии, по-жалки и от кучетата под масата“), употребата на гръцкия термин κυνικὸς показва отлична философска подготовка, „четене с разбиране“, у преславския преводач. По-озадачаващо е предаването на думата за тояга ῥόπαλα (мн.ч. от ῥόπαλον) със стопы в **П** (без разночетения в другите преписи; в **А** е обичайното дрьколнѥ). Засега нямам задоволително обяснение на думата стопа, която би трябвало да е преписваческа грешка. Опитите ми да изведа някаква дума за ‘тояга’ от стопы – *сопа (балканска турска заемка), *сопъ (‘тръба’, обикновено във форма сопль и др.) или столпъ (‘стълб’) – не са убедителни.

Що се отнася до думата τρίβων, тя явно е била позната на преводачите на сборника, но не ми е известно съответствията ѝ от двата превода **П** и **А** да са употребявани другаде. В **А** думата е оставена непреведена, а в полето е дадено пояснение към нея: трїѵшнн, нже прѣмоудрыⷭ̆ шдѣанїа „тривони са дрехите на философите“. Възможно е бележката да е на преписвача Владислав Граматик, който анотира и другаде както между редовете на този кодекс, така и в полетата на другите си ръкописи[19]. Същите бележки обаче

[19] Освен в ръкопис РМ 3/6, атонският превод е достигнал до нас в още два южнославянски преписа – от манастира Св. Троица в Плевля № 97 (10), 1485/1495 г., и в ръкопис от РНБ, Санкт Петербург, Hilf. 38, който е с век по-късен. Глосите и бележките в ръкописите на Владислав Граматик са правили впечатление и преди, но не са изследвани детайлно, срв. С п е р а н с к и й 1900; Д а н ч е в 1969: 123–129; важни данни за по-ранния произход на някои бележки у S e l s 2020; конкретно за този ръкопис D i m i t r o v a 2024.

присъстват и в двата други известни ми преписа на превод **А**, следователно не може напълно да се изключи възможността споменатото пояснение да е на преводача или на друг редактор.

В **П** думата е предадена със съчетанието оучителскаѧ ризꙗ. Вторият елемент на този описателен превод се оказва сравнително обичайно преводаческо решение в преславската литература. Така например в сборника от 13 слова на Григорий Богослов τρίβων се превежда с ризꙗ знамєннта (37γ), а τριβώνιον – два пъти с ризꙗ (75γ, 256γ) и един път с коукоуль (192δ)[20]. Преводът с ризꙗ знамєннта е от *Надгробното слово за св. Василий Велики* (Oratio 43, cap. 17), където според контекста също става дума за „философска дреха“ с метафорична употреба: δεινὸν γὰρ εἶναι, εἰ προειληφότες τοὺς τρίβωνας καὶ λαρυγγίζειν προμελετήσαντες μὴ πλέον ἔχοιεν τοῦ ξένου τε καὶ νεήλυδος „защото било неприятно тези, които са получили отдавна философското наметало и са се научили да се изказват, да нямат надмощие над чужденеца и новака“ (в старобългарския превод: бѣдьно бо бѣаше. ꙗко прѣжде прнимъшемъ ризы знамєннты, н наоучивъшемъ сѧ испрьва ласкрьдоватн, не болѥ имѣтн странынаго н новопришьдъша[21]).

Съответствието ризꙗ се среща и в *Диалозите на Псевдо-Кесарий*. В това произведение с несъмнен преславски превод две от общо три употреби на τρίβων са именно в описанието „наметало, брада и тояга“, а цялата фраза се превежда като санъ н поꙗсъ н жєзлъ / болꙗрьство н ризꙗ н жєзлъ[22]. По-широкият контекст показва, че тук вероятно се описва външният вид на монасите и дори има противопоставяне между външните белези на „мъдростта“ (или както казва самият текст, „символите на учителското житие“) и същинския подвиг на християните[23]: 213,18 добрыа дѣтєли прелѣжномоу дѣлании оунывше. болꙗрьство н ризꙗ҃ н жєзлъ. довольно҆ намъ бытн на совершєнїе. протнвꙗ҃ аг҃гѣкомоу жнтню мнꙗце. wбразы оучнтельскаго жнтїꙗ҃ велнчающ҃є „да не униваме в прилежния стремеж към добродетел, мислейки си, че болярство и риза и жезъл (т.е. наметало, брада и тояга, бел. м. – А.Д.) са достатъчни за постигането на ангелско житие, заслепени от символите на учителското житие“ (<μηδὲ> τῆς τῶν ἀρετῶν συντόνου ἐργασίας ῥαθυμήσωμεν τρίβωνα καὶ ὑπήνην καὶ βάκτρον ἀρκεῖν ἡμῖν πρὸς ἐξάνυσιν τῆς ἀγγελικῆς πολιτείας οἰόμενοι, τοῖς ὀργάνοις τῆς διδασκαλικῆς πολιτείας ἐναβρυνόμενοι).

Употребата на „учителски“ в последния цитиран пример от *Диалозите на Псевдо-Кесарий* ни връща към съчетанието „учителска риза“ в приве-

---

[20] Б у д и л о в и ч 1871: 88, 80.

[21] Б у д и л о в и ч 1875: 29; Б р у н и 2010: 167.

[22] Вж. М и л т е н о в 2006: 140, където този превод се разбира като „дреха (като белег за обществено положение)“. В приложения там коментар са дадени гръцките примери и техният старобългарски превод.

[23] Примерите се цитират по сегментацията на славянския текст в изданието М и л т е н о в 2006: 491; гръцкият текст е по R i e d i n g e r 1989: 186.

дения цитат от *Андриантите*. Има основания в този контекст да разбираме „учителски“ като „философски“, въпреки че речниците не дават такова значение и гръцко съответствие. Значението е подкрепено от един друг пример от същата 17 беседа в сборника. В различен откъс има следното описание на покритите улици и колонади на Антиохия:

PG 49: 176 Οὐ τὸ μητρόπολιν εἶναι, οὐδὲ τὸ μέγεθος ἔχειν καὶ κάλλος οἰκοδομημάτων, οὐδὲ τὸ πολλοὺς κίονας, καὶ στοὰς εὐρείας καὶ περιπάτους

(„Не понеже е митрополия, нито заради големите и красиви сгради, нито заради многобройните колони, широките колонади и покрити алеи...“)

П: Тек. 341, л. 171r не еже мнтрополѧн бытн нн еже велнчества нмѣтн н доброту ѯанїн, нї еже многн стѡпы н прнкрылы ι оучнтелннца.

Необичайният превод оучнтельнница съответства на гръцкото περίπατος – ‘алея, място за разходки’, но едно от значенията е и ‘философска школа’ (първоначално за Академията, а след това изобщо)[24]. Освен ако не допуснем, че аналогията на алеята за разходки с перипатетическата философска школа е необяснима грешка и съвпадение, може да приемем, че „учителски“ в този контекст може да значи и „философски“, което отново показва забележителната осведоменост на преславския преводач на *За статуите*, наред с познанията му за „кучетата“ киници.

Откъсът от 17 беседа за философите е зает с малка адаптация и в *Хрониката* на Георги Амартол (единствената по-съществена разлика в гръцкия текст е дадена в скоби): кде нѣнѣ соуть въ нскоусы wблѣкъшен сѧ н глоубокын мракъ показоующе н дрекольı въ десннцн нмоуще тѣзоложьннн (ψευδώνυμοι) фнлософн, песьѧ отребнца, нже подъ трапѣзою песъ хоужьшн пребнваемн н чрѣва рѧ̃ все творѧще[25]. Няма основания да търсим връзка между откъса в Амартол и пълния старобългарски превод на *Андриантите*, но пропускът на думата τρίβων (и по-точно свободният ѝ превод като нскоусъ), изглежда, не е случаен. Същото съответствие нскоусъ за гр. τρίβων се среща в друг откъс от *Хрониката* на Георги Амартол, този път зает от съчинението на Нил Синайски *Аскетическо поучение* (*De monastica exercitatione*, CPG 6046), където контекстът е същият – противопоставяне между показния външен вид на типичния философ и вътрешната мъдрост на християнина, срв.: οἱ μὲν γὰρ πρότεροι καθάπερ ἐν σκηνῇ δρᾶμα ὑποκρινόμενοι, ἀλλοτρίῳ ἑαυτοὺς κατεκόσμησαν προσωπείῳ ὄνομα κενὸν ὑποδύντες ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐστερημένοι, ἐν μὲν τῷ τρίβωνι, καὶ τῇ ὑπήνῃ καὶ τῇ βακτηρίᾳ τὸ φιλόσοφον (*v.l.* φιλοσοφεῖν) ἐπιδεικνύμενοi „защото първите (подразбира се елини и юдеи, бел. м. – А.Д.), сякаш играещи в драма на сцена, се украсиха

---

[24] Срв.: ‘school of philosophy, first used of the Academy’, и ‘generally, any school of philosophy’, LSJ: 1382, s.v. περίπατος. Вж. и Срезневский 3: 1339, s.v. оучнтельнница – ‘школа, училище’ с примери от Георги Амартол, от чети-минеи и от маргинална глоса.

[25] И с т р и н 1920: 385.

с чужда маска и като се облякоха в кухо име, лишени от истинска философия, с плаща, брадата и тоягата показват философията си“, в превода нбо первнн, ѣко въ скнннюю творъ соудѧщи, ѹюжнмь же лицемь себе оукрасншѧ, въ нмѧ тъще вшедъше, нстнньныѧ же фнлософьѧ нзлншенн, въ нскоусѣ же н ра҂оумѧ н жезлъ фнлософню пока҂ающе[26]. Без да се спирам на преводните съответствия скнннѧ ‘сцена’, творъ ‘драма, представление’ и ѹюжде лице ‘актьорска маска’, ще подчертая още веднъж свободния подход към предаването на τρίβων, γένειον / ὑπήνη и ῥόπαλον / βακτηρία в двата откъса от превода на Амартол с нскоусъ, мракъ (преписваческа грешка от брада?) / ра҂оумъ и дрекольı / жезлъ. Още един пример от *Хрониката* на Амартол: ἐν τρίβωνι λευκῷ – сѣдннюю бѣлою[27], затвърждава впечатлението, че преводачът или не е познавал значението на думата τρίβων, или е избягвал прякото ѝ значение ‘протрито наметало’, заменяйки го с други метафорични съответствия като нскоусъ и сѣдннѧ.

В сборника *За статуите* (*Андрианти*) има още един пасаж, в който се среща описанието на философа. В беседа 19 Йоан Златоуст отново сравнява монасите с античните философи, които се разпознават по външни атрибути като актьорите:

PG 49: 189 Ὡς οἵ γε τῶν ἔξωθεν φιλόσοφοι τῶν ἐν τῇ σκηνῇ καὶ ταῖς τῶν μίμων παιδιαῖς οὐδὲν ἄμεινον διάκεινται, τοῦ τρίβωνος καὶ τοῦ πώγωνος καὶ τῆς στολῆς οὐδὲν πλέον ἔχοντες ἐπιδείξασθαι· οὗτοι δὲ τοὐναντίον ἅπαν, βακτηρίᾳ καὶ πώγωνι καὶ τῇ ἄλλῃ σκευῇ πολλὰ χαίρειν εἰπόντες, τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν κατεκόσμησαν τοῖς τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας δόγμασιν, οὐχὶ τοῖς δόγμασι δὲ μόνοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῖς

(„А пък езическите философи не са по-добри от актьорите на сцената и в мимическите игри, не можещи да покажат нищо повече от протрито наметало, брада и дреха; а тези (т.е. монасите, бел. м. – А.Д.), точно наопаки, са казали „много здраве“ на тоягата и брадата и на другите премени и са украсили душите си със заповедите на истинската философия, и не само със заповедите ѝ, но и със самите дела“)

П: Тек. 341, л. 183г а елікwже оубо внѣш҃ннхъ фнлосѡ̑, скwмрахъ н пwдражатель дѣт҃скнхъ, ннунм҃же не оуне трнвона н брады і wдежда ннуесоже лнше нмуще пwказатн; сїн же съпротнвъ все, жезлу н брадѣ і нномоу съсоуждєнїю много радоватн сѧ рек҃ше, дш҃ю свою утварнша ҁапwвѣ̑мн нстннаго любомо̑ръства, не ҁапwвѣд҃мн же twуїю но н дѣлы самѣмн.

А: РМ 3/6, л. 294v Ѩко нже нзвънь прѣмѫдрын, нже въ лицемѣрн н нже шегаүь наказанын ннуто лоуү҃ше прѣ̑лежеть. ӱрївwна н брады н одеж̑н, ннуто множае нмоуще показатн. сїн же съпротнвное въсе. жъзлоу н брадѣ н нномоу въ-

[26] И с т р и н 1920: 238; гръцкият текст у Амартол, цитиран по изданието D e B o o r 1904: 343, почти не се различава от този на Нил Синайски (Анкирски) в PG 79: 720.

[27] И с т р и н 1920: 77.

сакомоу ѕстроенїю радоватн се мнwго, рекше, д҃шоу свою оукрасньше, нже нстнннаго любомоудрїа велѣнїмн. не велѣнїмн же тъчїю, нъ н дѣлы самѣмы.

(*in marg*. wдѣанїе прѣмѫдры҃ нмоуще:~ н҃нѣа знаменїа ѣакоже пїсмена:~)

Откъсът предоставя допълнителни данни за превода на реалии, свързани с театъра, например οἱ ἐν τῇ σκηνῇ **П** скомрахъ / **А** нже въ лнцемѣрн; οἱ ἐν ταῖς τῶν μίμων παιδιαῖς **П** подражатель дѣтьскъын / **А** нже шегаѵь накаzанъын, на които няма да се спирам тук[28]. Прави впечатление обаче, че двата превода дават еднакви решения за думите τρίβων, πώγων, βακτηρία: трнвонъ, брада, жьзлъ. За разлика от предишния пример от беседа 17, тук гръцката дума трнвонъ е възприета и в преславския превод **П**, което поставя различни текстологически въпроси, например какви са посоките на влияние между **А** и **П**, възможно ли е преславският превод в по-ранен етап да е имал глоси и т.н.

В преписа на Владислав Граматик на атонския превод **А** към думата трївwна отново има маргинална бележка с червено мастило, която изисква отделно внимание: wдѣанїе прѣмѫдры҃ нмоуще:~ н҃нѣа знаменїа ѣакоже пїсмена „дрехата, която имат философите; сега символи като буквите“. Това пояснение, както и в предишния пример, се открива със същите думи в по-късните преписи на **А** (Hilf. 38, л. 147v, и вероятно Плевля 97, засега непотвърдено), което означава, че те може би са преписи от Владиславовия ръкопис или възхождат към общ протограф. Втората половина на бележката (н҃нѣа знаменїа ѣакоже пїсмена) не е съвсем ясна, но вероятно знаменне може да се разбира като ‘признак’, т.е. външен белег или символ. Това донякъде обяснява и превода ρnzа знаменнта за τρίβων от цитирания по-горе пример от Григорий Богослов, т.е. философският плащ е „значеща дреха“. Що се отнася до употребата на пнсмена, срв. 2Кор 3: 6: „Той ни е дал способност да бъдем служители на новия завет, не на буквата, а на духа; защото буквата убива, а духът животвори“ (нже н оудовълн насъ слоужітелѣа новоу zавѣтоу, не пнсменн, нъ д҃хоу; пнсмѧ бо оумьрщваіеть, а д҃хъ жнвнть, по Християнополския апостол[29]). Както се вижда и от многобройните употреби на τρίβων по-горе, тази дреха е външен белег на езическите мъдреци в противовес на истинската мъдрост на християните, така както буквата е външно проявление, за разлика от духа (по апостолския цитат).

Употребите на думата τρίβων и нейните старобългарски преводи в различни произведения показват, че в повечето случаи средновековните славянски преводачи са разбирали специфичното ѝ значение и са го предавали адекватно и точно. Цялостното описание на античните философи с вехта наметка, брада и тояга още в Късната античност се е превърнало в

---

[28] За думата скомрахъ, която се среща и другаде в *Андриантите*, вж. напр. С л а в о в а 2017.

[29] K a ł u ž n j a c k i 1896: 166.

топос, който се използва от много автори в еднотипен и лесно разпознаваем контекст. Конкретно в Златоустовия сборник *За статуите* този образ е предаден гъвкаво и разбираемо както от преславския, така и от атонския преводач, който се е придържал възможно най-близо до гръцкия оригинал. Препратките към различни други антични реалии (също със стилистична функция) не само са прочетени с разбиране, но и са поднесени разбираемо към потенциалния бъдещ читател.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Б р у н и 2010: Бруни, А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. 1. Москва, 2010.

Б у д и л о в и ч 1871: Будилович, А. Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. Санкт-Петербург, 1871.

Б у д и л о в и ч 1875: Будилович, А. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. Критико-палеографический труд. Санкт-Петербург, 1875.

Б у л а н и н 1991: Буланин, Д. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. (Slavistische Beiträge 278). München, 1991.

Б у л а н и н 2014: Буланин, Д. Текстологические и библиографические арабески. Приложение V. Андрианты в старшем славянском переводе. – В: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. Санкт-Петербург, 2014, 489–510.

Б у ю к л и е в 1999: Буюклиев, И. Тълкуването на митически и класически мотиви в българския превод на Манасиевата хроника. – В: Търновска книжовна школа. 6. Велико Търново, 1999, 221–225.

В е л и н о в а 2013: Велинова, В. Среднобългарският превод на Хрониката на Константин Манасий и неговият литературен контекст. София, 2013.

Г о р с к и й, Н е в о с т р у е в 1859: s.n. [Горский А., К. Невоструев] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. 2. Писания святых отцов. Москва, 1859, 111–119.

Д а н ч е в 1969: Данчев, Г. Владислав Граматик, книжовник и писател. София, 1969.

Д и к о в а 2023: Дикова, Е. Ритъм и наратив. Календарните двустишия на Христофор Митиленски и техните южнославянски преводи. София, 2023.

Д и м и т р о в а 2016: Димитрова, А. Златоструят в преводаческата дейност на старобългарските книжовници. София, 2016.

Д и м и т р о в а 2024: Димитрова, А. Два цялостни южнославянски превода на Златоустовия сборник „Андрианти“. – В: Тасева, Л., А. Рабус, И. Петров (ред.). *Учителното евангелие* на Константин Преславски и южнославянските преводи на хомилетични текстове (IX–XIII в.). Филологически и интердисциплинарни ракурси. София, 2024, 365–386.

И л и е в а 2017: Илиева, Т. Античната култура през призмата на средновековния български книжовен език. 1. Термини и реалии от обществено-политическия

живот през Класическата древност. – Ѕѣлѡ, 10, 2017, 1–23 <https://www.abcdar.com/magazine/X/T.Ilieva_1314–9067_X.pdf> [25.02.2024].
Илиева 2018: Илиева, Т. Античната култура през призмата на средновековния български книжовен език. 2. Термини и реалии, отнасящи се до нематериалното културно наследство на класическата древност. – Ѕѣлѡ, 11, 2018, 1–38 <https://www.abcdar.com/magazine/XI/Ilieva_1314-9067_XI.pdf> [08.03.2024].
Истрин 1920: Истрин, В. М. Книгы временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. 1. Текст. Петроград, 1920.
Каталог 1998: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков. Каталог гомилий. Е. Гранстрем, О. Творогов, А. Валевичюс (сост.). Санкт-Петербург, 1998.
Лукиан 1986: Лукиан. Сатири и пародии. София, 1986.
Милтенов 2006: Милтенов, Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.
Славова 2017: Славова, Т. Още една стъпка по пътя на скомрасите. – Българска реч, 2017, 3, 55–63.
Славова 2018: Славова, Т. Византийски реалии в преводаческата практика на старобългарските книжовници. – В: Билярски, И. (ред.) Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. II. Ius, imperium, potestas litterae ars et archaeologia. София, 2018, 242–253.
Сперанский 1900: Сперанский, М. Загребският ръкопис на Владислава Граматика. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 16–17, 1900, 325–338.
Творогов 1979: Творогов, О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. – Труды Отдела древнерусской литературы, 33, 1979, 3–31.
Тотоманова 2015: Тотоманова, А.-М. Сведенията за гръко-римския свят в славянския ексцерпт от Хрониката на Юлий Африкан. Проблеми на рецепцията. – В: Дидди, Кр. (отв. ред.). ΠΟΛΥΙΣΤΩΡ. Scripta slavica Mario Capaldo dicata. Москва, 2015, 316–327.
Черторицкая 1994: Предварительный каталог церковнославянских гомилий подвижного календарного цикла по рукописям XI–XVI вв. преимущественно восточнославянского происхождения. Составлен Татьяной В. Черторицкой. Под ред. Хайнц Миклас (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 91; Patristica Slavica, 1). Opladen, 1994.

Allen, Cunningham 1998: Allen, P., M. Cunningham (ed.). Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden 1998.
Ameringer 1921: Ameringer, T. The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric. Washington 1921.
Bartelink 1960: Bartelink, G. J. M. “Philosophie” et “philosophe” dans quelques œuvres de Jean Chrysostome. – Revue d’ascétique et de mystique, 36, 1960, 486–492.
Burns 1930: Burns, M. A. Saint John Chrysostom’s Homilies on the Statues: A study on their qualities and form (Patristic Studies, 22). Washington, 1930.

D e B o o r 1904: Georgii Monachi Chronicon. Edidit C. de Boor. 1–2. Lipsiae, 1904.
D i m i t r o v a 2019: Dimitrova, A. Double Translations as a Characteristic Feature of the Old Church Slavonic Translation of John Chrysostom's *Commentaries on Acts*. – Studia Ceranea, 9, 2019, 407–428.
D i m i t r o v a 2020: Dimitrova, A. Translation and Transformation of John Chrysostom's Urban Imagery into Old Church Slavonic. – Studia Ceranea, 10, 2020, 63–82.
D i m i t r o v a 2024: Dimitrova, A. Interlinear and Marginal Glosses in the Athonite Translation of John Chrysostom's *De Statuis*. – Studia Ceranea, 14, 2024, 49–69.
K a ł u ž n j a c k i 1896: Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti. Edidit Aemilianus Kałużnjacki. Vindobonae, 1896.
K i e n z l e 2000: Kienzle, B. M. (ed.), The Sermon. Turnhout, 2000.
M a l i n g r e y 1961: Malingrey, A.-M. 'Philosophia': Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle aprés J.-C. Paris, 1961.
M a y e r 2016: Mayer, W. Chrysostomica: A Bibliography of Scholarship on John Chrysostom and Attributed Writings. <https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings> (07.02.2025).
Q u a n t i n 1987: Quantin, J. L. A propos de la traduction de *philosophia* dans *l'Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint Jean Chrysostome. – Revue des sciences religieuses, 61, 1987, 4, 187–197.
R i e d i n g e r 1989: Riedinger, R. Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis. Berlin, 1989.
S e l s 2020: Sels, L. Manuscripts and Margins: The Case of the Late Mediaeval Slavonic Hexaemeron Collection or Šestodnevnik and its Greek Source Text. – In: T o c a, M., D. B a t o v i c i (ed.), Caught in Translation. Studies on Versions of Late-Antique Christian Literature. Leiden–Boston 2020, 160–179.
S o f f r a y 1939: Soffray, M. Recherches sur la syntaxe de St. Jean Chrysostome d'après les Homélies sur les statues (Collection d'Études Anciennes). Paris, 1939.
V a l e v i c i u s 2000: Valevicius, A. Les 24 homélies De statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles. – Revue des Études Augustiniennes, 46, 2000, 83–91.
V a n d e P a v e r d 1991: Van de Paverd, Fr. St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues (Orientalia Christiana Analecta, 239). Roma, 1991.
W e n g e r 1957: Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites. Introduction, texte critique, traduction et notes Antoine Wenger (Sources chrétiennes, 50). Paris, 1957.

КОГА ЩЕ ДОЙДЕ КРАЯТ НА СВЕТА: ПРЕДСТАВИ И ТЕКСТОВЕ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ РЕПЕРТОАР XIV–XV В.*

НИНА ГАГОВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
nina.gagova@yahoo.com

WHEN THE END OF THE WORLD WILL COME: NOTIONS AND TEXTS IN THE SOUTH SLAVIC REPERTOIRE OF THE 14TH–15TH CENTURIES

Nina Gagova (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: In the Christian tradition, the End of the World is anticipated based on the belief that the duration of the world will be equal to the time required for its creation (six or seven days), as well as on the biblical texts (Ps 89: 4; 2 Pet 3: 8) stating that one day to God is equivalent to a thousand human years. Despite the Gospel's warning that the End of the World cannot be accurately predicted (II Pet 3: 10; I Thess 5:2; II Петр. 3: 10), many such attempts were made in the Byzantine tradition in various chronological periods. This article deals with the predictions of the End of the World that were focused on its mathematical calculation and disseminated in the Slavic repertoire in the 14th–15th centuries through specific calendar texts translated from Greek – Paschal tables, *Paschalia*, and "seventhousanders" *(semitysyachniki)*, and their revisions and compilations. The study examines these texts within the broader context of the prophecies about the End of the World during the same period, as the two groups were interconnected. Special attention is paid to a poorly studied calendar text entitled "A Tale in Brief on the End of Circles and Paschalia" (*Skazanie vkratse o skonchanii krugov i Paschalii*): how it was composed, what ideas related to the End of the World

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

are contained in it, and how it was disseminated. The article also offers the full text of the *Skazanie vkratse* alongside a modern Bulgarian translation.

Keywords: End of the World; prophecies; South Slavic literary repertoire of the 14th–15th centuries; *Skazanie vkratse o skonchanii krugov i Paschalii*

Очакването на Края на света в християнската традиция е базирано върху убеждението, че времетраенето му ще бъде равно на времето, което е било необходимо за неговото сътворяване (6 или 7 дни)[1], както и върху библейските текстове Пс 89: 4 и 2Петр. 3: 8[2], според които един Божи ден се равнява на 1000 човешки години[3]. Въпреки предупреждението от Евангелието, че Краят на света не може да бъде точно предсказан[4], във византийската традиция са правени множество подобни опити в различни хронологични моменти – особено около средата и края на шестото и седмото хилядолетие от Сътворението, а също и в периодите на социални и природни катаклизми, интерпретирани като знаци за Края на света[5]. Според Пол

---

[1] В зависимост от това, дали се включва денят, в който Бог „си почива“.

[2] Библейските цитати са дадени по Б и б л и я 1924.

[3] M a g d a l i n o 2008: 120. Така се получава, че Краят на света трябва да настъпи 6000 (или 7000) г. след Сътворението.

[4] Срв. 1Солун. 5: 2; 2Петр. 3: 10: „Господният ден ще дойде като крадец в нощта“ – т.е. непредизвестено и неочаквано.

[5] Първоначално Краят на света е очакван в „шестия век“ съгласно разбирането за Сътворението в шест дни, т.е. между 5000 и 6000 г. от самото Сътворение. Тъй като Първото идване на Месията (т.е. животът на Исус Христос) съвпада приблизително със средата на шестото хилядолетие, първите християни са очаквали Второто пришествие всеки момент след Разпятието и Възкресението. Когато Краят не настъпва, очакванията се изместват към края на шестото хилядолетие, т.е. около 500 г. след Рождество Христово (изчислено според преобладаващия до IX в. коефициент 5500/5501), а от 500 г. нататък – към „седмия век“, като се прибавя и денят, в който Бог „си почива“, т.е. между 6000 и 7000 г. от Сътворението. Най-сериозни са приготовленията за настъпването на Края около средата на седмото хилядолетие – 6500 г. от Сътворението, която се равнява на 1000 г. от Рождество Христово, особено след края на последния пълен индиктион до средата на „седмия век“, дванайсетия, който се пада в 6384 г. (12 x 532 = 6384) от Сътворението или 876 г. от Рождество Христово (при коефициент 5508, който се използва най-често във Византия след IX в.). Годините между 876 и 1000 г. след Рождество (краят на IX и целият X в.) са били най-критични – очаквало се е точно тогава да се случат събитията, предсказани в пророчествата за Края на света. Неслучайно точно в този период в България са изготвени първите преводи на *Откровението на Псевдо-Методий Патарски*, *Житието на Андрей Юродиви* и други подобни съчинения – срв. История 2008: 263, 265. Периодът, който е обект на нашето внимание тук – XIV–XV в., обхваща последните два века на седмото хилядолетие от Сътворението, когато Краят отново е очакван „всеки момент“ (особено след края на последния, тринайсети индиктион) и всякакви неблагоприятни събития

Магдалино обаче, когато става дума за Края на света, византийците „дават предимство на апокалиптичните знаци пред числово значимите дати“[6].

Обект на моето внимание са предсказанията за Края на света, основани на астрономическо познание и фокусирани върху математическото му изчисляване. Те се съдържат в календарни текстове от два основни типа: 1) пасхални таблици и пасхалии[7], и 2) т.нар. „седмохилядници“[8]. В настоящото изложение ще се спра накратко на данните за разпространението на тези текстове в южнославянския репертоар през XIV–XV в., като преди това ще очертая съвсем бегло картината на разпространение на пророчествата за Края на света извън календарните текстове, тъй като двете групи са свързани помежду си. Специално внимание ще обърна на един слабо проучен календарен текст със заглавие *Сказание вкратце о скончании кругов и пасхалии*, като целта ми е да покажа как е съставен той, какви представи, свързани с Края на света, се съдържат в него и как се разпространява.

Нарастващ интерес към темата за Края на света в южнославянския репертоар се забелязва още от първата половина на XIV в.[9], когато е направен нов превод на *Откровението на Псевдо-Методий Патарски*, както и на една специфична извадка от *Житието на св. Андрей Юродиви*, известна като *Избрание мало*[10]. Друг подобен текст от репертоара на XIV–XV в., е

са тълкувани като знаци за неговото близко настъпване. По тези въпроси вж. M a g d a l i n o 1993; V a s i l i e v 1944; M a g d a l i n o 2003; M a g d a l i n o 2008; K r a f t 2017; B r a n d e s 2021.

[6] M a g d a l i n o 2008: 126.

[7] Пасхалиите са съчинения, в които резултатите от изчисляването на Пасхата в отделните години заедно с други параметри на годината са дадени като текст – както изглежда, за улеснение на свещениците и други интересуващи се читатели, за които разчитането на пасхалните таблици и изчисленията са били проблем. За календарните къчинения вж. К л и м и ш и н 1990; Календарь 2012 и цитираната литература.

[8] За тях вж. П а в л о в 1860; Т у р и л о в 1988 (същото у Т у р и л о в 2011: 73-84). Руската традиция на седемхилядниците (*семитысячники*) е подробно изследвана от Романова (Р о м а н о в а 2002а), но за съжаление нейната работа не ми е достъпна. Вж. също Календарь 2012.

[9] М и л т е н о в а 1993; D z i a d u l 2012; D z i a d u ł 2014.

[10] За *Откровението на Псевдо-Методий* вж. напоследък K r a f t 2020, с обобщение на по-старата литература. За славянските преводи – T h o m s o n 1985; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996; Йовчева, Тасева 1999 (за втория превод); T ă p k o v a - Z a i m o v a , M i l t e n o v a 2011. За Житието на св. Андрей Юродиви и неговите славянски преводи вж. R y d é n 1995; M i l t e n o v a , S t a m m l e r 2012: 253–262; Y o v c h e v a , T a s e v a 2012: 303 и цитираната литература. *Избрание мало* съдържа т.н. апокалиптична част на *Житието*, известна също като *Апокалипсис на св. Андрей Юродиви* – вж. M i l t e n o v a , S t a m m l e r 2012: 257; В е л и н о в а 2013: 99. Интересно е да се отбележи, че *Откровението на Псевдо-Методий* и *Избрание мало* придружават славянския превод на Манасиевата хроника в т.н. *Поп-Филипов сборник* (ГИМ, Синод. 38), изпълнен по поръч-

Пророчествата на Лъв Мъдри[11]; една негова сръбска версия, запазена в няколко копия от XV–XVIII в., е разпространявана като съчинение на деспот Стефан Лазаревич[12]. В XIV в. е направен и нов превод на *Житието на св. Василий Нови*, което се занимава със съдбата на душите след смъртта[13]. Много оригинални южнославянски произведения от този период (включително приписки) свидетелстват, че действителността е преживявана в ключа на „последните времена“ – известният *Предговор на Исай Серски* към неговия превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит от 1371[14], *Похвалното слово за княз Лазар* от Антоний Рафаил Епактит, *Житието на деспот Стефан Лазаревич* от Константин Костенечки, *Житието с малка похвала на св. Иван Рилски* и *Молитва към Богородица* от Димитър Кантакузин и други[15]. Директно споменаване, че Края на света ще настъпи *в края на „седмия век*“ (7000 г. от Сътворението или 1492 г. от РХ), в периода XIV–XV в. е засвидетелствано в славянските преводи на *Откровението на Псевдо-Методий Патарски* и в *Пророчествата на Лъв Мъдри*[16]. Същата представа се открива в някои от пророческите пасхалии и в седмохилядниците[17].

В предсказанията на Методий Патарски, Андрей Юродиви и Лъв Мъдри може да се открои една поредица от очаквани събития, предшестващи Страшния съд[18]: 1) нашествие и царство на *измаилитите*[19]; 2) „последно-

---

ка на българския цар Йоан Александър (1331–1371) в 1344/1345 г. – за него вж. В е л и н о в а 2013: 95–100 и цитираната литература.

[11] За Пророчествата на Лъв Мъдри вж. M a n g o 1960. Съчинението е превеждано у южните славяни няколко пъти от различни гръцки версии, вероятно от XII в. нататък (T ă p k o v a-Z a i m o v a, M i l t e n o v a 2011: 450–468 и цитираната литература).

[12] Версията е публикувана от D a n i č i ć 1872.

[13] I v a n o v 2006 и цитираната литература.

[14] Предговорът на стареца Исай е публикуван и коментиран многократно – вж. напр. С т о ј а н о в и ћ 3: 41–44, № 4944.

[15] Г е о р г и е в а (Г а г о в а) 1993: 176, бел. 2, с библиография на източниците.

[16] Срв. D z i a d u ł 2014: 153–176.

[17] За тях вж. по-нататък.

[18] Става дума за поредица от наративи топоси, стандартни за византийската имперска есхатология – за тях вж. K r a f t 2017: 84–88 и цитираната литература. В посочената по-горе последователност те са в *Откровението на Псевдо-Методий*, а в *Житието на св. Андрей Юродиви* и в *Пророчествата на Лъв Мъдри* редът е отчасти различен, като в *Житието* е добавен и мотивът за завладяването на Константинопол (таблица на мотивите във византийските апокалиптични съчинения вж. у K r a f t 2017: 87). За южнославянските адаптации вж. Т ъ п к о в а - З а и м о в а, М и л т е н о в а 1996; T ă p k o v a - Z a i m o v a, M i l t e n o v a 2011; D z i a d u l 2012; D z i a d u ł 2014. Таблица на мотивите в славянските преводи на 14 апокалиптични съчинения и сходни на тях текстове вж. у M i l t e n o v a, S t a m m l e r 2012: 251.

[19] „Измаилити“ са наричани потомците на Измаил, сина на Авраам от робинята на съпругата му Сара – Агар. Във византийско-славянската книжнина назва-

то царство“, управлявано от Последния праведен цар[20]; 3) нашествие на „нечистите народи“, заключени от Александър Македонски зад желязна врата на границата на обитаемия свят; 4) абдикация на Последния праведен цар; 5) явяване на Антихриста и установяване на неговото царство; 6) Страшният съд. Както може да се очаква, в XIV–XV в. *измаилитите* в южнославянска среда са идентифицирани с османските нашественици, а появата на последните е интерпретирана като начало на първия етап от пророчествата. Разполагаме с ясни свидетелства, че през втората половина на XIV в. в южнославянска среда е било очаквано точното изпълнение на предсказанията на Псевдо-Методий с всички изброени по-горе етапи[21]. Тази представа за Края сочи, че той не е интерпретиран като еднократен акт, а като поредица от събития, разположени в определен отрязък от времето. Този времеви отрязък е наречен в текстовете „последните времена“ или „годините на скръб“, „седморично и седмохилядно време“. Неговото времетраене не се споменава в пророчествата – то обаче е точно изчислено в календарните текстове.

Както е известно, в средновековната византийско-славянска традиция времето от Сътворението до Края на света се измерва с помощта на слънчеви и лунни „кръгове“ (цикли). Тази методика е възприета, за да обслужва по най-адекватния начин ежегодното изчисляване на християнската Пасха[22]; за улеснение се изготвят специални пасхални таблици, а също и текстове, в които се дават вече изчислените дати заедно с други данни за съответната година (*пасхалии*). В слънчевия цикъл се съдържат 28 години, а в лунния – 19 години. Години със съвпадащи номера и на двата цикъла се появяват през 532 години (28 x 19 = 532) – това е Големият пасхален цикъл (*Cyclus Magnus Paschae)* или т.нар. Велик (Голям) индиктион. В седемте хиляди години на времетраене на света се вместват 13 големи индиктиона по 532 г., които свършват в 6916/1408 г.; след тях до 7000/1492 г. остават 84 години. За тези именно последни (остатъчни) години в разглеждания период се вярва, че ще бъдат „годините на скръб“, изпълнени с всички ужасни събития, предсказани в пророчествата. Това убеждение е намерило отра-

---

нието е синоним на „мюсюлмани“. За различните исторически идентификации на измаелитите у южните славяни вж. Н и к о л о в 1997: 95–96.

[20] Относно мотива за Последния праведен цар и неговите исторически идентификации в славянските преводи на византийските пророчества вж. Т ă p k o v a-Z a i m o v a, M i l t e n o v a 1991.

[21] Отлична илюстрация на това обстоятелство са приписките от 90-те г. на XIV в., отбелязани от В. Велинова в среднобългарски препис на *Псевдо-Методиевото пророчество* (ръкопис № 13.3.17 от РАН, Санкт-Петербург): Ви҃ждъ зде, се нн҃ѣ есть, л. 126б; Зри зде, се нн҃ѣ есть, л. 128а; З҃е҆ съмотри wпасно, w възвиженїи грѣчскагw цр҃ства, л. 128б; ѿ Ба҃ дасть сѧ цр҃твоу грѣч҃ькоѭ и бл҃венїе. ꙗвѣ҆ е҆ ꙗко срацины до конца погоубитъ, л. 129а“ (цит. по В е л и н о в а 2013: 96–97).

[22] Срв. Календарь 2012.

жение в модификациите, на които са подложени календарните текстове, пасхалиите и седмохилядниците през разглеждания период.

Пасхални таблици и пасхалии се превеждат и съставят постоянно; те обхващат различни периоди и се разпространяват масово в южнославянския репертоар. В XIV–XV в., очевидно във връзка с приближаването на 7000 година от Сътворението, в репертоара се появяват варианти на пасхалиите, в които към конкретни години са добавени коментиращи приписки в духа на пророчествата за Края (извлечени главно от *Пророчеството на Псевдо-Методий Патарски*) – това са т.нар. *пророчески пасхалии*.

А. Турилов смята, че *Пророческата пасхалия* възниква на Балканите през втората половина на XIV в., а Краят на света според нейния текст е очакван през 6967/1459 г.[23] Най-ранният пример на такава пасхалия е посочен от Г. М. Прохоров в руски сборник от РНБ, Кирило-Белозерска сбирка, № XII, от края на XIV – 20-те г. на XV в., смятан за притежание на самия Кирил Белозерски[24]. Ръкописът е с очевиден български протограф[25]. Въз основа на хронологичния обхват на пасхалията в този ръкопис (1324–1492 г.) нейното възникване може да бъде изместено към първата четвърт на XIV в. Под 6967/1459 г. се открива приписка, която гласи: „Зде страх, зде скрьбь, зде бѣда велика: В распятии Христовѣ сий кругь бысть, и се лѣто на конци явися, въ неже чаем въсемирное твое пришествие“[26]. Под „съвпадение на кръговете“, за което става дума тук, се има предвид съвпадение на хронологическите параметри (номерата на слънчевия и/или лунния кръг) на годината на Христовото Разпятие – 5541 (при коефициент 5508), и 6967/1459 г. – такова съвпадение действително е налице по отношение на числото на лунния кръг[27]. Към края на XIV в. обаче цитираното по-горе предсказание се пренася към края на „седмия век“ – според Турилов в най-стария руски препис на същата пасхалия, който се намира в тълковен псалтир от края на XIV – началото на XV в., приписката вече е под 7000/1392 г.[28] През разглеждания период това е най-разпространената

---

[23] Турилов 2011: 76 и бел. 26. Вж. също Турилов 2011а: 164 и бел. 48.

[24] Прохоров 1980: 60; описание на ръкописа у Прохоров, Розов 1981: 363–369. Ръкописът е достъпен онлайн: (https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=A9A1950B-3571-48B3-A664-DBB06F4211EE) (достъп 12.11.2024).

[25] Срв. Прохоров, Розов 1981: 368.

[26] Прохоров 1981: 58.

[27] Годината 6967/1459 г. е 23-та в слънчевия цикъл и 13-та в лунния, а 5541 е 8-ма в слънчевия и 13-та в лунния кръг. Както вече беше казано, пълно съвпадение на слънчевия и лунния кръг е възможно само веднъж на 532 г., което спрямо 5541/41 е през 573 г., 1105 г., 1637 г. от Рождество Христово.

[28] Текстът на приписката е практически идентичен с цитираната по-горе: „Зде страх, зде скорбь. Аки в разпятии Христове сей круг бысть, сие лето и на

дата на очакване на Края, утвърдена в православния свят чрез пророческите пасхалии, както посочва още А. С. Павлов в своето изследване *Древные русские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира*[29]. Изместването на датата изглежда е повлияно от пророчествата, разпространявани в репертоара през същия период (XIV–XV в.), най-вече това на Псевдо-Методий, както и на някои седемхилядници, които ще разгледаме по-долу.

В пророческите пасхалии се забелязва още една особеност – търсенето между 84-те „години на скръб“ на особено „лоши“ години, които ще бъдат наситени със знаците на Края. Такъв пример дава Турилов – с пасхалия, в която таблиците са за 1409–1492 г., а предсказания са поместени под около десетина такива „лоши“ години –1427 (1428), 1445, 1459, 1470, 1482, 1485, 1487, 1489 (1490), 1491 и 1492 г., като не е ясно на какво основание са определени като такива. Според Турилов същият тип Пасхалия е използвана в *Житието на деспот Стефан Лазаревич* от Константин Костенечки[30], който е отбелязал в увода на текста, че по Божия воля деспотът е починал в година, когато белезите на Края на света са били много ясни – това е годината 1427, отбелязана в цитираната пророческа Пасхалия като „лоша“[31].

Седмохилядниците са архаични календарни текстове, в които се дава информация за броя на седмиците, дните и часовете в рамките на седемте хиляди години на времетраенето на света и са поместени инструкции за изчисляване на големия пасхален цикъл и на индикта[32], на слънчевите и лунните кръгове/цикли, на еврейската и християнската Пасха и други подобни[33]. Техният произход, без съмнение, е византийски, макар че със сигурност може да има също извадки, компилации и преработки, дело на славянските книжовници. Разпространяват се в южнославянския репертоар още от старобългарския период, като най-ранните от тях са били на глаголица[34]. Прочутото *Учение за числата* на Кирик Новгородец от XI в. е

конце явитсе, в неже чаем и всемирное твое Пришествие“ (Т у р и л о в 2011: 76 и бел. 28). Тъй като годината 7000/1392 е 28-ми слънчев и 8-ми лунен кръг, при нея „съвпадане на кръговете“ с 5541 г. няма.

[29] П а в л о в 1860.

[30] За него вж. Г а г о в а 2008 и цит. лит.

[31] В пасхалията от споменатия по-горе ръкопис от Кирило-Белозерския манастир (РНБ, Кирило-Белозерска сбирка, № XII) годината също е определена като лоша – на л. 341б под 6936 (1427/1428) г. е поместена следната киноварна бележка: „Блюдѣте убо, о братье, извѣстно и разумнѣ: зде нужда“, а в полето срещу нея, пак с киновар, е отбелязано „Зри“ (П р о х о р о в 1981: 60; П р о х о р о в, Р о з о в 1981: 369, 371).

[32] Става дума за Малкия индиктион, който се равнява на 15 години.

[33] За съдържанието на *седмохилядниците* вж. литературата в бел. 8.

[34] В своето проучване върху седмохилядниците Турилов е анализирал съдържанието на 12 руски преписа от XV–XVII в., между които два от сборниците на известния книжовник от XV в. Ефросин (№ 11 и № 22 – за тях вж. К а г а н, П о н ы р к о, Р о ж д е с т в е н с к а я 1980) и един южнославянски препис от

най-старото запазено копие на такъв седмохилядник в славянската традиция, пренесено от България[35]. В южнославянския репертоар разпространението на седмохилядниците от XIV в. насам не е специално проучвано. Няма съмнение обаче, че подобен тип календарни текстове са били в обращение без прекъсване, в стари и нови преводи, преработки и компилации[36]. Достатъчно е да спомена присъствието на специални глави, посветени на календарни проблеми, в основните юридически състави – в кормчиите до XIII в.[37] и в *Синтагмата* на Матей Властар от XIV в. насам[38]. Варианти на календарни текстове очевидно проникват и в сборниците с разнообразно съдържание, както и в състава на псалтири и молитвослови, функциониращи като „книги за пътници“[39].

Единственият южнославянски препис, включен в цитираното по-горе изследване на Турилов[40], се съдържа на л. 123а–125б в ръкопис от Шафариковата сбирка в Народния музей, Прага, IX H 21 (Š 12), първо десетилетие на XVI в. + средата на XVII в. Това е известният Ходошки сборник[41].

началото на XVI в. в Ходошкия сборник, който ще разгледам по-нататък. Отбелязвайки многобройните грешки в предаването на числата, изследователят заключава, че протографът на съчинението е възникнал между последната трета на IX в. и първата половина на XI в. на глаголица, във Велика Моравия или в България, и „безспорно е свързан с византийската културна традиция“ (Турилов 2011: 77–80).

[35] Традиционната теза на руската палеославистика, че *Учението за числата* на Кирик Новгородец е оригинално руско съчинение от 1136 г. е официална и до днес (П и о т р о в с к а я 1987; Г и м о н 2014), въпреки съмненията, изказани у Турилов преди близо 40 г. (Т у р и л о в 1988; Т у р и л о в 2011: 77: „В настоящее время нет доказательства того, что именно „семитысячники“ восходят к „Учению“ – вполне возможен и другой вариант: трактат Кирика является частной усложненной редакцией „семитысячника“). Изследвайки различни аспекти на хронологическата концепция и езика на съчинението в сравнение с текстове от ранния старобългарски репертоар, Т. Славова убедително доказа, че *Учението за числата* е препис от старобългарски протограф, възникнал най-вероятно в Преслав през IX в. като превод от гръцки език (С л а в о в а 1996 и С л а в о в а 2000).

[36] За разпространението на календарни текстове в славянски превод и техните византийски източници вж. Р а д о ш е в и ћ 1999; Р а д о ш е в и ћ 2005; Календарь 2012.

[37] M i l t e n o v a 2021a: 266–267.

[38] Р а д о ш е в и ћ 1999: 307; Р а д о ш е в и ћ 2001: 528. *Синтагмата* на Матей Властар е съставена в 1335 г. и преведена на славянски скоро след това.

[39] Р а д о ш е в и ћ 1999: 306; Р а д о ш е в и ћ 2001: 526. Авторката е споменала подобна календарна компилация, включена в състава на Псалтира с последования, отпечатан в 1495 г. от Джордже Църноевич (Р а д о ш е в и ћ 2001: 530).

[40] Т у р и л о в 2011: 73.

[41] За него вж. V a š i c a, V a j s 1957, 358–366, № 155; Ш п а д и ј е р, Т р и ј и ћ, Р а к и ћ, Р а н к о в и ћ 2015: 107–112, № 31.

Съгласно най-новия опис, на л. 123а–125б (в частта от началото на XVI в.) в ръкописа е поместено *Сказание некоего философа*, относно „броя на месеците, седмиците, дните и часовете в 7000 г..., за слънчевия кръг и изчисляването на Пасхата и поста“[42]. Доколкото може да се съди от малко по-подробното описанието на Турилов, съчинението започва със сведения за количеството на слънчевите и лунните кръгове и индиктите от Възкресението до 7000-та година; съдържа фрагмента за продължителността на кръговете на обновление на небето, земята, морето и водите; след фрагмента за случаите на съвпадение на месопустната неделя с 29 февруари завършва с фрагмента за числото на дните и часовете в годината[43]. Важно е да се отбележи, че по съдържание и по конвой в съответния ръкопис седмохилядникът от Ходошкия сборник показва връзка със седмохилядниците от двата сборника на известния руски книжовник Ефросин от XV в. (работил в Кирило-Белозерския манастир), споменати от Турилов и ясно свързани с т.нар. Второ южнославянско влияние. В Ходошкия сборник седмохилядникът *Сказание некоего философа* е поместен непосредствено след текста *За строежа на Соломоновия храм*[44], също както седмохилядникът *О часѣхъ седми тысѧщь* в единия от сборниците на Ефросин (РНБ, Кирило-Белозерска сбирка, № 11/1088, л. 232б–233а[45]); в другия Ефросинов сборник преди седмохилядника *Сказание о седми тысѧщи лѣт* (РНБ, Кирило-Белозерска сбирка, № 22/1099, л. 372б) се намира по-обширна извадка от *Историческата палея*, която завършва с текста *За строежа на Соломоновия храм* (само втората му половина)[46]. Може да се предположи, че Ефросиновите сборници и Ходошкият сборник отвеждат към един и същ южнославянски ръкописен състав от XIV в.

За календарен текст със заглавие *Друго ведение мудраго Гавры* съобщава Н. Радошевич в своето проучване върху космографските и календарните произведения в ръкопис от манастира Николяц в Черна Гора (нататък Ник. 49, 1556 г., л. 312а–315б)[47]. От описанието на Радошевич се вижда,

---

[42] Ш п а д и ј е р, Т р и ј и ћ, Р а к и ћ, Р а н к о в и ћ 2015: 111: „123а–125б: „сказаније некојего философа“ о броју месеци, недеља, дана и часова од 7000. године (=1491/2), о кругу сунца и израчунавању времена Пасхе и поста“.

[43] Т у р и л о в 2011: 74–75.

[44] Ш п а д и ј е р, Т р и ј и ћ, Р а к и ћ, Р а н к о в и ћ 2015: 111: „123а: о подизању Соломоновог храма“; 123а–125б: „сказаније некојего философа“...“.

[45] Според описанието на ръкописа, на л. 231а–232б в него се съдържа „О ц(е)ркви Соломоновѣ с(вя)тая с(вя)тых и величестви“ (извадка от *Историческата палея*); на л. 232б–233а следва „О часѣхъ седми тысащь“ (К а г а н, П о н ы р к о, Р о ж д е с т в е н с к а я 1980: 178).

[46] К а г а н, П о н ы р к о, Р о ж д е с т в е н с к а я 1980: 89

[47] Р а д о ш е в и ћ 2001: 526–535. Съдържанието на съчинението е описано пак там.

че съчинението изглежда като вариант на инструктивната част на старите седмохилядници от IX–X в. – съдържа правила за изчисляване на лунните и слънчевите кръгове, еврейската и християнската Пасха, обяснения какво е *темел, висикто, епакти* на слънцето и др., за подялбата на денонощието на часове (л. 314а, съответства на т.нар. *Указ дробным* в съчинението на Кирик Новгородец), за движението на слънцето през съзвездията на зодиака, за преобладаващите елементи (*стихиа*) в различните годишни времена и т.н. Н. Радошевич отбелязва, че не е могла да установи точно гръцко съответствие на *Друго ведение*[48], а на друго място посочва, че съчинението е „известно съкращение“ на главата *За изчисляването на Пасхата* от *Синтагмата* на Матей Властар[49], очевидно в нейния славянски превод. *Друго ведение* е споменато и частично публикувано от Б. Ст. Ангелов в неговото изследване върху творчеството на Константин Костенечки, отново по сборник Ник. 49 от 1556 г.[50], съдържащ космографско-географската компилация, приписвана на Константин Костенечки[51], и други негови текстове[52]. Възможно е седмохилядникът, поместен в споменатия по-горе Ходошки сборник (л. 123–125) под заглавие *Сказание некоего философа*, да е вари-

---

[48] Радошевић 2005: 400.

[49] Радошевић 1999: 307; срв. Радошевић 2001: 528.

[50] Ангелов 1967: 172. „Скопският сборник на Висарион“, по който изследователят е публикувал откъса от *Друго ведение*, е идентифициран от Св. Николова като Николяц 49 в нейното проучване върху ръкописите, чийто копист според Б. Ангелов е Висарион Дебърски (за сборника вж. Ангелов 1967: 166, 169–180; Николова 1996: 387–388). Ръкописът обаче очевидно не е писан от Висарион, както Св. Николова убедително показва. За датировката на ръкописа вж. Станковић 1994: 179–181.

[51] Компилацията е публикувана най-напред по Богишичевия сборник (Музей на Цавтат, Хърватия, № 52, частта от третата четвърт на XVI в.) от Novaković 1878: 41–56, където е дадено и кратко описание на фрагментите (Novaković 1884: 45–46). Актуалната датировка на Богишичевия сборник въз основа на водните знаци е извършена от М. Паич: I дял – от трета четвърт на XVI в.; II дял – от първото десетилетие на XVII в. (Бошков 1993: 109, бел. 22; Бошков 1998: 215–216). Преглед на фрагментите от Богишичевия сборник с идентификация на гръцките източници вж. у Радошевић 2005: 395–399. Компилацията е засвидетелствана в шест ръкописа, свързани с дейността на Константин Костенечки, един от които – от сбирката на Зографския манастир, Зогр. 105 от 1433 г., е автограф на книжовника (срв. Гагова 2021: 214–215).

[52] Ръкописът е описан от Б. Ст. Ангелов (Ангелов 1978: 232–238) и от А. Милтенова в електронния *Репертоар на старобългарската литература и книжнина* (http://repertorium.obdurodon.org). Той съдържа също проскинитарий (Petrova 1988) и съкратения вариант на *Тълкуването на Песен на песните* (Трифуновић 1971; Трифуновић 1974), приписвани на Константин Костенечки.

ант на *Друго ведение мудраго Гавры* или двата календарни текста да имат общ източник. Ръкописният им контекст обаче е различен – в Ходошкия сборник седмохилядникът придружава извлечение от *Историческата палея*, докато в Ник. 49 той е част от космографско-календарна компилация. Подобно съчинение се открива в още един ръкопис, чието съдържание е свързано с книжовното дело на Константин Костенечки – РГАДА, Оболенски (201), № 88[53], също в рамките на календарна компилация, подобна на тази от Ник. 49 (вж. по-нататък).

В два от цитираните ръкописи (РГАДА 88 и Š 12) седмохилядниците са поместени заедно с пасхални таблици – една тенденция за свързване на двата типа календарни текстове, която, изглежда, се проявява през втората половина на XIV в. и цели да акцентира върху темата за Края на света, като я свърже с *края на пасхалиите*. Подобна връзка между седмохилядник и пасхалия се открива в разгледания по-горе сборник от Кирило-Белозерския манастир, № XII, в който след края на пророческата пасхалия е поместено извлечение от фрагмента за обновяването на космическите елементи от седмохилядник[54], но във вид на кратък въпросо-отговор:

> Въпрос: За колико лѣт обнавлѣется кругь небесный?
> Отвѣт: За 100 лѣт, а земный за 90 лѣт, а звѣздный за 50 лѣт, а солнечный за 28 лѣт, а мѣсячный за 19 лѣт, а морьскый за 60 лѣт, а вѣтреный за 4 лѣта, а ендиктион за 15 лѣт, а висекто за 4 лѣта, а водный за седмь лѣть (л. 361б)[55].

Темата вероятно е била много актуална през XV в., тъй като фрагментът от седмохилядниците за обновяването на земята се среща и като отделна статия със заглавие *Обновление земли* – такъв случай в ръкопис от 1412 г. е съобщен от Б. Ангелов[56].

Сказание вкратце също може да се отнесе към традицията на седмохилядниците. То представя извлечение от споменатия по-горе фрагмент за обновяването на космическите елементи, обаче обработен по начин, който акцентира върху предсказването на края на света или на „свършека на кръговете“. В научно обращение *Сказанието* е въведено във връзка с присъствието му в руски ръкопис Волокол. 655, РГБ, от началото на

---

[53] За този ръкопис вж. M i l t e n o v a, S e l s 2020; M i l t e n o v a 2021a; M i l t e n o v a 2021б; П е т р о в а 2022.

[54] Съответства на раздели 10–13 от *Учението* на Кирик Новгородски (Т у р и л о в 2011: 74–75).

[55] П р о х о р о в 1981: 60. Коментирайки текстове с естественонаучен характер от сборника РНБ, Кирило-Белозерска сбирка, № XII, датиран по водни знаци между края на XIV и 20-те г. на XV в., Прохоров е посочил южнославянски ръкопис със сходен състав от НМ, Прага (Шафарик, № 14), който е анализиран и отчасти издаден от Ягич (П р о х о р о в 1981: 63; J a g i ć 1878: 15–17).

[56] А н г е л о в 1967: 189–190 и бел. 1 на с. 190.

XVI в., който съдържа един от преписите на съкратена *Хроника* на Йоан Зонара (т.нар. *Паралипомен*)[57]. Коментирано е от Турилов, според когото най-старият препис на съчинението се съдържа в сръбски сборник Хлуд. 114 от ГИМ, л. 263–264, датиран по пасхалията в него ок. 1404 г. и писан вероятно на Атон[58]. Тъй като в *Паралипомена* се намира приписка, според която пълният вариант на Зонара, от който е било направено извлечението, е завършен в 6916/1408 г., т.е. в последната година на последния Велик индиктион, изследователят предполага, че *Сказанието* е било добавено към историографския текст във връзка именно с това обстоятелство. По същото време Ю. Э. Шустова[59] споменава още два преписа – РГАДА, Мазуринска сбирка, Оп. 1., № 1065, от втората четвърт на XVI в.[60], л. 137, и ГИМ, Епархиална сбирка, 233, л. 234–236, но без да посочва дали преписите са руски или южнославянски. Пак Турилов обръща внимание на обстоятелството, че *Сказанието* може да се срещне и в обкръжението на календарно-астрономически текстове и таблици[61].

В резултат на моите проучвания напоследък мога да посоча, освен гореспоменатия Хлуд. 114, още пет южнославянски преписа на *Сказанието*, всички свързани с дейността на книжовния кръг, изпълнявал поръчки на деспот Стефан Лазаревич в последното десетилетие на XIV и първата четвърт на XV в.[62] и съдържащи преводно-компилативни и авторски творби на Константин Костенечки от различни жанрове. Преписите са следните: 1) МСПЦ 42, 30-те г. на XV в.[63], л. 220б–221а; 2) РГАДА 88, основната част, първо–второ десетилетие на XVI в.[64], л. 171б–172б; 3) Ник. 49, 1556 г., л. 308б–309а; 4) Цавтат 52 (Богишичев сборник), I дял, от третата четвърт на XVI в., л. 83б–84а; 5) изгубеният Ловчански сборник на Михаил Хаджиделчев[65], XVI в., л. 150б.

---

[57] За Волокол. 655 вж. Турилов 1980: 5, 12, 16; Творогов 1989; Творогов 2010; Турилов 2017, с по-старата литература.

[58] Турилов 2012: 472–473. В описа на Попов (Попов 1872: 71–73) ръкописът е датиран в началото на XVI в.; съдържа текстове на патриарх Филотей Кокин и Григорий Синаит. *Сказанието* не е специално отбелязано.

[59] Шустова 2012. Информацията изглежда е почерпана от изследването на Романова 2002а, което за съжаление ми е недостъпно.

[60] Ръкописът липсва на сайта на РГАДА.

[61] Турилов 2017: 5, бел. 7. Тук авторът е цитирал Романова 2002а: 92 и Романова 2002б, които са ми недостъпни.

[62] За този книжовен кръг вж. Трифуновић 1979: 77–98; Гагова 2010: 232–241.

[63] За датировката на ръкописа вж. Станковић 2003: 17.

[64] За този ръкопис вж. бел. 53. *Сказанието* не е отбелязано в съдържанието като отделен текст.

[65] За този ръкопис вж. Трифонов 1943 и цитираната литература.

В два от споменатите ръкописи – Ник. 49 и РГАДА 88, *Сказание вкратце* е поместено заедно с космографско-календарна компилация, която включва фрагменти от пълния славянския превод на *Точно изложение на православната вяра* от Йоан Дамаскин, известно като *Богословие* (*Небеса*)[66], заедно със споменатото по-горе *Друго ведение мудраго Гавры* (Ник. 49, л. 312а–322б) или негов вариант (друго подобно съчинение?), без заглавие (РГАДА 88, л. 166б (?) – 171б)[67]. Възможно е *Сказанието* да е било част от тази компилация. В МСПЦ 42 и Цавтат 52 *Сказанието* е включено в историографски контекст – придружава съкратен вариант на славянския превод на *Хрониката* на Йоан Зонара, направен от Константин Костенечки[68]. Може да се заключи, че съчинението най-вероятно е било съставено или е постъпило в южнославянския репертоар в рамките на преводен календарен състав не по-късно от края на XIV – началото на XV в. във връзка с приближаването на края на последния Велик индиктион в 1408 г. Включването му в историографския репертоар пък е станало по повод на изработването на копие от пълния текст на *Хрониката* на Зонара за деспот Стефан Лазаревич от Григорий Хилендарец в 1408 г.[69]

Как изглежда *Сказанието* и какво ни казва то за представите относно Края на света в южнославянска среда през XV в.? По-долу помествам текста по ръкопис МСПЦ 42[70] заедно с новобългарски превод. Във втората колона на таблицата с курсив са дадени фрагментите, вмъкнати през XIV в. в по-ранния основен текст (коментар вж. по-нататък).

---

[66] Фрагментите включват цялата гл. 21 на съчинението и част от гл. 23. Идентифицирани са най-напред от Б. Ст. Ангелов, който е публикувал първата част от *Друго ведение* (А н г е л о в 1967: 172) и извадката от *Небеса* по „Скопския сборник на Висарион“ (= Ник. 49 – вж. бел. 50) – А н г е л о в 1967: 172–179. Изследователят е отбелязал също, че текстът на фрагментите съвпада с пълния превод на *Небеса* по Висарионовия препис в НБКМ 311 (А н г е л о в 1967: 170) – става дума за новия превод от третата четвърт на XIV в. (срв. Р а д о ш е в и ћ 2001: 535). В РГАДА 88 фрагментите са идентифицирани от А. Милтенова (вж. M i l t e n o v a, S e l s 2020: 142).

[67] Тъй като не разполагам с пълния текст на *Друго ведение* от Ник. 49, не мога да го сравня с текста от РГАДА 88, който се намира между извадката от *Небеса* и *Сказанието*.

[68] За този вариант вж. Г а г о в а 2021; G a g o v a 2024; T o t o m a n o v a 2024.

[69] Пълният текст на *Хрониката* на Йоан Зонара, изготвен от Григорий, не е запазен; уводът и приписката към него се съдържат във Волокол. 655 – вж. литературата в бел. 54.

[70] Текстът на *Сказанието* от МСПЦ 42 е най-ранен и изглежда най-изправен. Разночетенията между преписите не са съществени, с изключение на разминаванията при някои години спрямо текстовете от РГАДА 88 и Волокол. 655, които съм коментирала по-нататък.

МСПЦ 42	Превод
О҃ скончáнїи кр҃гóвь :~	**За свършека на кръговете**
Сѐ знáменїе скончáнїа настоѣщáго житїа, ѥ́же пр҃ѣ́же л҃ѣ л҃′ не ꙗ́вúтисе ѥ́же на нб҃и́ д҃зѣ̀.	Това е знамение за свършека на този живот – **когато в продължение на 30 години не се появи дъга на небето**.
Вѣ́жь жѐ и сѐ. ꙗ́ко вса̀ ꙗ́же ѿ б҃а съ҃зáннаа, ꙗко тлѝ по ѥ́ствꙋ по҆лежещà. и обновлѥ̀нїе по своѥ́мꙋ обхожде́нїю коѥ́мꙋ́жо. ѡ҆бновлáѥтсе оу҃́бо землѧ̀ на лѣтà ,м҃′, во́ды на лѣтà н҃′. нб҃à на .р҃′. звѣ́зы на .д҃′. слнце на ки҃′. лоу҃нà на, ѳ҃ı′. ѝндиктїѡ́нь на ,ѥı҃′. ѡ҆бхожде́нїе, на .фл҃в′. на ко́ѥмжо бо҆ петосы́т҃ствѣ трúдесѣ҃ и двое, лѣ́т҃ствѣ, вь ѥ́дино сьхо́дѣтсе зачѐло слнчнїи кр҃гове ѝ л҃нны. ѡ҆вь ꙋ́бо за ,ки҃′. ѡ҆бхо́де ѡ҆ва́ же за ѳ҃ı′. глѥ́ си́це .ѳ҃ı′ , ки҃′, фл҃в′. скончава́ютже з҃′ вѣкꙋ́вь, обхожéнїа г҃ı′, по фл҃в′, лѣ́тѣ. ѿ ни́хже начинàѥ́ть ѿ пр҃ьваго кроу́га слнце ѝ л҃на · Кы҃иже́ же ѡ҆бхо́ ѝмать пасхалѝ́е ѝстиннꙑ́е .ві҃′. и вь к҃′ ма́рта, др҃гы҃ д҃′ и вь кѣ́′ апр҃и́, дроу́гы҃ ,д҃′. ѝ ѝзвьноу҃ си́′ всѣхь ѡ҆ста́ють лѣта .пд҃′, къ концꙋ́ сѣ́мꙑмь вѣкꙋ҃̀.	*Завършват седемте века [на Творението] след 13 [пълни] обхода по 532 г., от които и слънцето, и луната започват от първия [си] кръг.* Всеки обход [Голям индиктион] има по 12 верни/точни пасхалии[72], други 4 на 20 март, други 4 на 25 април. *Извън всички тях[73] остават 84 г. до края на седемте века.*

[71] Във Волокол. 655 числото е 660 – очевидно става дума за грешка на кописта.

[72] „Истинни Пасхалии“ може да означава такива, в които изчислената Пасха съвпада с т.н. *астрономическа* Пасха – първата неделя след пълнолунието, което съвпада с пролетното равноденствие или е първото пълнолуние след него. Като дата на пролетното равноденствие в Пасхалиите е заложена 21 март, но реално то може да настъпи също на 19 или 20 март. Ако първото пролетно пълнолуние се падне извън периода 22 март – 25 април, в който е ограничено движението на Пасхата, нейната дата няма да съответства точно на астрономическата Пасха. Възможно е под „истинни Пасхалии“ да се има предвид датата 25-ти март, когато според евангелските свидетелства се е паднало Христовото Възкресение (датата е посочена в Синтагмата на Матей Властар, в главата за изчисляването на Пасхата).

[73] Имат се предвид всички 13 (пълни) Големи индиктиона от Сътворението, които се съдържат в 7-те хиляди години на времетраенето на света.

назна́менꙋ́тже се си́це ꙗ̀же ѿ сьꙁа́нїа ми́рꙋ лѣ́тъ. вї′ ф, ѕ͡′. и вї′, а′ т͡ꙁ′. и ,вї′. в′ . кд͡′ . ко́у͡пно ѿ сьꙁа́нїа ми́роу лѣ́тъ ѕ͡′ тпд͡′ . коне́ць вї′моу обхожде́нїю, и̂ заче́ло тре́тїе на́ дв͡е́томꙋ. ѿ сѐго же ѕ͡′пд͡′го лѣ́тъ,	Годините от сътворението на света се означават така: 12, 500, 6000 и 12, 30, 360 и 12, 2, 24[74]. Общо от Сътворението на света [има] **6384/876** г.[75] Краят на 12-тия обход и началото на 13-тия е от сегашната **6384/87**6 **г.**[76]
да́же до конца̀ нн҃а текꙋща́го гї′го обхожде́нїа, фл҃в′ лѣ́тъ. е́же коне́ць то́мꙋ гї′мꙋ обхожде́нїю лѣ́то. ѕ͡ꙁ͡ѕї′. и̂ ѡста́ють лѣ́та пд͡′, кь коли́чьствꙋ ꙁ′го вѣ́ка. и̂ та̀ со́у͡ ꙗ̀же гл҃ше Гь нашь Ї҃с Х҃с, ꙗ̀ко ра̀ избра́нныѣ ськрате́тсе дни wнѝ.	и до края на текущия 13-ти обход [има] 532 г., а краят на 13-тия обход е в годината 6916/1408[77], и остават 84 г. до края на седмия век. И тези са, за които казваше нашият Господ Иисус Христос, че **заради избраните ще се съкратят онези дни**.
ѿ ꙗ̀влꙗе́маго́же, ѕ͡w′ и̑ пи͡ го лѣ́тъ вь зача́лѣ настоюще́е кни́гы по́ниже пасхали́ꙗмь, е́же и̂ за мно͡ пи́сателꙗ̀ство ськращаѥ́мь поу́ть лѣ́томь, и̂ пр҃їидѣ̀ вь ꙗ̑влꙗе̂мо́е лѣ́то е̂же нн҃а текоущаго гї′го обхода̀ Гн҃е па́схы, ꙗ̑вѣ ꙗ̀ко дрꙋгые нѣ́. ї҃е͡ же и вь ѕ͡w͡ꙁ͡′а-мь лѣ́тѣ и̂ндиктїѡнь ѕ͡′. слнца гр҃оу́	*И до края на настоящата книга по-долу от пасхалиите, които поради многото писане съкращаваме пътя на годините, и дойдох до посочената година от текущия 13-ти обход на Господнята Пасха, явявайки, че други [обходи/ Големи индиктиони] няма[79]. А годината 6891/1383[80] е индикт 6, слънчев*

[74] Тези цифри не ми е ясно какво означават.

[75] Според преписа в РГАДА 88 – 846 г., което е грешка; 6384/876 е годината и във Волокол. 655.

[76] В МСПЦ 42 е ѕ͡′пд͡′го лѣ́тъ (6084 г.), което очевидно е грешка – преписът е пропуснал цифрата на стотиците. Правилното е ѕ͡′ тпд͡′ (6384 = 876), както сам е отбелязал годината малко по-горе. Същата грешка се забелязва в Цавтат 52, което още веднъж свидетелства за общ протограф с МСПЦ 42, в който грешката вече е била налице. Във Волокол. 655 на това място стои 6384/876. Правилното четене в руския препис сочи, че преписът е разполагал с протограф от друго разклонение на текстовата традиция, който го е съдържал.

[77] В МСПЦ 42 преписът е сгрешил стотиците, като е писал годината – написал е ѕ͡ꙁ͡ѕї′ (6616/1108) вместо ѕ͡ѳ͡ѳ͡ѕї′ (6916/1408); по-късно се е поправил сам, като е написал срещу реда ѳ͡′ сь͡′.

[78] Във Волокол. 655 годината е „6000 и 88“ (6088/580 г.) – очевидно става дума за грешка на преписа, който е пропуснал цифрата на стотиците.

[79] Това изречение не е съвсем ясно. Изглежда тук книжовникът е споделил, че съкращава преписваната от него пасхалия, започваща с 1380, до 1408 г., тъй като по-нататък изчисляването на Пасхата няма да е необходимо – Краят на света ще настъпи всеки момент.

[80] Посочената в МСПЦ 42 6861/1353 г. е сгрешена. Във Волокол. 655 годината е 6891/1383 – очевидно тя е правилната година, тъй като има посочените в текста параметри (индикт 6, слънчев кръг трети, лунен тринайсети) и се пада след 1380 г. от предходния пасаж.

(така!) г҃. лѣ҃ны гі҃. хр҃тїа́нскаа па́сха ма́р҃ѳїа кв҃. Въ лѣ́то ,ѕцѕı́, коне́ць йже нн҃а текоу҃ща́го о҆бхо́да гі҃го. и̂ йны́е па́схы н҃е́ ниже о҆бхо́дить (така!), тьмчїю е҆ди́на пд҃,го (така!) лѣта҆ на҃же нечы́стїа и скончáнїе з҃мь вѣ́комь. и̂ го́ре йже тогда́ пости́гшїи. ѿ скр҃бе́їи бы́ва́є́мы҆ :~	*кръг трети, лунен тринайсети,* *християнската Пасха е на 22 март.* *В 6916/1408 е краят на текущия тринайсети обход. И други Пасхи няма, нито обходи, само единствените 84 г., които са [годините] на нечестието и на свършека на седемте века. И горко на онези, които ги достигнат, поради мъките, които ще бъдат.*

От текста на *Сказанието* се вижда, че то се състои от две обособени части, датиращи от различно време. Първата част е съкратен вариант на седмохилядник, най-вероятно съставен в 876 г. Пол Магдалино е отбелязал, че това е една от ключовите години, когато във Византия са очаквали Края на света[81]. Втората част очевидно е съставена в течение на тринайсетия индиктион, в 1383 г. Нейният съставител е направил (не много сръчно) и две интерполации в текста на първата част (маркирани по-горе с курсив), в които е отбелязал очакването на Края след свършека на тринайсетия индиктион и 84-те „години на скръб“. Изглежда *Сказанието* в този си вид е съставено въз основа на предаван от традицията много по-стар (от IX–X в.) славянски превод на седмохилядник, който в последната четвърт на XIV в. е бил адаптиран към новата дата на очакване на Края на света.

Сказанието започва с твърдението, че знамение за Края е, когато в продължение на 30 години не се появи дъга на небето. Тази представа очевидно е свързана със символното значение на дъгата като знак на Първия завет на евреите с Бога, на Божието обещание към Ной и синовете му, че нов потоп няма да има[82]. Подобен текст не се среща в традиционните седмохилядници; възможно е да е бил добавен към съставения в 876 г. текст под влияние на съчинения, заедно с които е бил разпространяван – например на *Историческата палея*. В спомената по-горе извадка от *Житието на св. Андрей Юродиви – Избрание мало*, се съдържа един въпросо-отговор, който отразява представа за дъгата като място, където „като в мех“ се събира и съхранява морска вода, за да бъде изпратена на земята във вид

[81] M a g d a l i n o 2008 (срв. бел. 5).

[82] Срв. Бит. 9: 8–17. Фрагментът за дъгата като „белег“ на Първия завет се разпространява в репертоара от XIV–XV в. и посредством *Историческата палея* – вж. например преписа на същата в МСПЦ 42, л. 61б. (срв. текста, публикуван от М. Сковронек по няколко южнославянски преписа от XIV и XV в. (S k o w r o n e k 2016: 69–70). В българския препис на *Историческата палея* в ръкописа от Синодалната библиотека в Букурещ, SB II 238, текстът за *Завета на Ной с Бога* се намира на л. 133а–134а; веднага след него е поместен любопитен кратък текст за символиката на цветовете на дъгата (л. 134а–134б).

на дъжд по Божие повеление (след като бъде обезсолена от мълниите)[83]. Отговорът на св. Андрей започва с цитата от книга Битие за Първия завет („Ще поставя дъгата си в облака...“, Бит. 9: 13) и обяснява защо Бог е избрал именно дъгата като свой знак – защото чрез нея той контролира дъжда. Изчезването на дъгата за 30 години вещае разтрогване на Първия завет и нарушаване на обичайния ред, по който контролираният от Господ дъжд се излива върху земята – което означава нов Потоп (или 30-годишна суша), т.е. Края на света.

В следващия фрагмент от първата част на *Сказанието* е предложено друго обяснение за Края на света, заедно с конкретна дата: всички елементи на Творението имат свои естествени цикли на обновление – земното Творение като цяло също има определено времетраене, което се равнява на седем „века“ (7000 години). Съответно, Краят на света ще настъпи в края на „седмия век“, т.е. през 7000/1492 г. Отбелязвайки обаче, че между него и края на последния Велик индиктион има 84 г. „на нечестието и на свършека на седемте века“, съставителят е посочил, че те ще бъдат съкратени „заради избраните“, както „е казано“. Очевидно тук се има предвид представата, че Краят на света ще настъпи, когато се изпълни необходимата бройка на „избраните“, т.е. на праведниците, на небето – съответно, мъките от „последните години“ могат да бъдат съкратени *всеки момент* след края на последния, тринайсети индиктион. Тази представа е спомената от П. Магдалино[84] – изследователят е посочил, че тя е била разпространявана от *Диоптрата* на Филип Монотроп, която, да напомним, има нов южнославянски превод от XIV в. и се радва на засилен интерес[85].

Разпространението на *Сказанието* засега не изглежда толкова голямо (пет преписа), но разнообразието на съставите, чрез които става това, позволява да се предположи познаването му сред грамотните люде, особено високообразованите (читатели на космографски и историографски състави например). В споменатия по-горе фрагмент от увода на *Житието на Стефан Лазаревич* относно смъртта на деспота бихме могли да видим една възможна инспирация от *Сказанието*, особено ако се има предвид несъмнената популярност на това съчинение в книжовния кръг, с който Константин Костенечки е бил свързан. Фрагментът от *Житието* е доста неясен и смисълът му може да бъде разгадан единствено в контекста на анализираните тук съчинения, изчисляващи Края на света, като се вземат предвид па-

---

[83] Текстът на този въпросо-отговор може да се види например в Поп-Филиповия сборник (ГИМ, Син. 38), на л. 24б. Ръкописът е достъпен онлайн (https://catalog.shm.ru/api/spf/2z2zcrdfNyIa-HjCIju7ntkAhbPuEw4nOrkKcll5UU5uXidDd0uOAGqM6RZ5Wpiv.data) (достъп, 15.11.2024).

[84] Срв. M a g d a l i n o 2008: 120.

[85] За втория превод на *Диоптра* вж. История 2008: 501, 557, 560, 566 и цитираната литература.

раметрите на годината на смъртта на деспот Стефан – 6935/1427 г., заедно с историческите обстоятелства около нея:

> На него и в смъртта му движението на кръговете устрои (направлявайки подреди) Онзи, който всичко подрежда, или още повече, смъртта му в такова време приведе, за което е казано: „страх и тъга велика по вселената, свършиха се и изчезнаха всички [неща][86]“. Така че 13-тият обход [от] числящите се от началото на седемте века 13 обхода на кръговете [Големи индиктиона], освен оставащите 84 години [до Края на света], които са годините на скръб, да свърши след 532 г. в 19-тата година от владичеството му. Затова [тогава] се свършиха и изчезнаха всички [неща] ... защото тогава [имаше] глад и земетресения, чести смъртоносни [събития], нашествия на народи по суша и по море, и ненадейни сражения. И по цялата вселена нямаше [място], където страхът от тебе, Господи, да не връхлети, в тази 1427 година.[87]

Тук Константин е отбелязал няколко знакови съвпадения, които подкрепят неговата концепция за Стефан Лазаревич като Божи избраник със специална мисия в „последните времена“[88]: 1) в годината на смъртта му „кръговете“ са били „устроени“ така, че да съвпаднат по Божия воля – действително, годината 6935/1427 е слънчев кръг 19 и лунен кръг 19; 2) краят на последния, 13-ти Голям индиктион от 532 г. разделя управлението на деспота от общо 38 години (1389–1427) на две равни части от по 19 г.; 3) годината на смъртта на Стефан Лазаревич, която принадлежи към 84-те „години на скръб“, е била подчертано белязана със знаците на Края. Числата, употребени във фрагмента, съвпадат с числовата поредица, която в седмохилядниците и конкретно в *Сказанието* маркира Края на света: 7, 13, 84, 532; същите числа, заедно с числото 19, което е знаково за живота и управлението на деспот Стефан, са използвани от Константин за изграждането на числовата композиция на *Житието*.

---

[86] Срв. Ис. 24: 1 „Ето, Господ изпразня земята и я запустява“; Ис. 24: 3 „Съвсем ще се изпразни земята и съвършено ще се оголи“; Йер. 4: 23 „Погледнах на земята, и ето, тя беше пуста и празна – на небето, и нямаше светлината му“.

[87] “…є҆мо́у҆ и҆ вь пр҃ѣставле́нїи кр҃го́вь т҃е́нїе прикры́ми и҃́ вса҆ о҆кры́млѣеи. и҆лі҃ п҃а́ сѣ́го пр҃ѣставле́нїе вь та҃ вре́ме приве́де. и҆де́ р҃е́ се. здѣ́ стр҃а́ и҆ тѧга҆ вели́а по вьселе́нн҃ѣи. сконча́ше҃ и҆ оу҆и҃до́ше҃ вса҆. та́ и҆ и҆зна́чела з҃́ вѣ́кѡ҃ чи́слещее҃́ г҃і҃ о҆бхо́же҃нїи кр҃го́вгѡ҃ кро́мѣ о҆ста́ющи҃ п҃д҃́, на҃́ скры́би лѣта҆. и҆ сьвры́ши се г҃і҃-е о҆бхо́же҃нїе по фл҃в́, л҃е́, вь ѳ҃і҃-е лѣ́то вл҃ч҃тва҃ є҆го҆. т҃е́же оу҆́бо сконча́ше҃ и҆ оу҆и́доше вса҆ … тогда́ бо҆ гла́ди и҃́ тр҃си. че́сты см҃рто́носїа. є҆зы́кѡ҃ же по́ сѣши и҃́ мнр҃ѕ нашы́ствїа и҆ бра́ни вьнезапѳ. и҆ по вьсел҃ннѣи не бы́, и҆де́ стра́хь тво́и не наи́де вл҃ко. вь се҆̀ ѕц҃л҃е́, лѣ́то·“ (срв. К у е в, П е т к о в 1986: 361–426). Тук текстът е цитиран по Зогр. 105, преводът е мой.

[88] Повече по този въпрос вж. Г а г о в а (Г е о р г и е в а) 1993; G a g o v a 2024.

В заключение ще обобщя, че през XIV–XV в. сред православните южни славяни Краят на света е очакван в края на „седмия век“, т.е. в 7000/1492 г.[89], тъй като „всичко в природата подлежи на тление и се обновява по свой цикъл“, а времетраенето на света е „седем века“. Същевременно обаче въпросът кога ще дойде той е имал и други, много по-неконкретни отговори (когато 30 г. не се появи дъга или когато се изпълни числото на праведниците на небето). Тази относителност на отговора е една от възможните причини текстовете за Края да бъдат разпространявани сред южните славяни и след 1492 г., поне до третата четвърт на XVI в., както се вижда от преписите на *Сказанието* и други подобни съчинения. Ако имаме предвид мерките, предприети от Константинополската патриаршия и Руската църква, да се даде официално обяснение защо светът не свършва в 1492 г.[90], можем да отбележим, че православната традиция след тази дата се завръща към библейското предупреждение, че „краят не може да бъде точно предсказан“[91] и всякакви усилия в тази посока са напразни.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А н г е л о в 1967: Ангелов, Б. Ст. За книжовното творчество на Константин Костенечки. – В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, сръбска и руска литература. 2. София, 1967, 162–199.

А н г е л о в 1978: Ангелов, Б. Ст. Висарион Дебърски. – В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, сръбска и руска литература. 3. София, 1978, 156–248.

Библия 1924: Библия или Свещеното Писание на Стария и Новия Завет: Вярно и точно преведено от оригинала. София, 1924.

Б о ш к о в 1993: Бошков, М. О словенској редакцији Хронике Јована Зонаре. (О рукописима, редакцијама и именовању њеног жанра). – В: Прилози проучавању српско-руских књижевних веза X–XX в. Нови Сад, 1993, 105–132.

Б о ш к о в 998: Бошков, М. Вест о деспотовој гробници у Београду и рукописна традиция Константинова житија. – В: Српска књижевност у доба деспотовине. Деспотовац, 1998, 211–232.

В е л и н о в а 2013: Велинова, В. Среднобългарският превод на Хрониката на Константин Манасий и неговият литературен контекст. София, 2013.

---

[89] Според П. Магдалино първият византийски писател, който посочва седмото хилядолетие като решаващ критерий за Края на света в ранния XV в., е Йосиф Вриений († 1421) – тъй като числото на праведниците ще бъде завършено рано или късно преди 7000 г. Едва в средата на XV в., след падането на Константинопол под османска власт, патриарх Генадий Схоларий (1453–1463) изразява абсолютна увереност, че Краят ще настъпи в 7000 г. (M a g d a l i n o 2008: 133). Магдалино обаче не коментира византийските календарни текстове.

[90] R i g o 1992.

[91] Срв. бел. 4.

Гагова 2008: Гагова, Н. Константин Костенечки. – В: История на българската средновековна литература. Съставител А. Милтенова. София, 2008, 647–656.
Гагова 2010: Гагова, Н. Владетели и книги. Участието на южнославянските владетели в производството и употребата на книги през Средновековието (X–XV в): рецепцията на византийския модел. София, 2010.
Гагова 2021: Гагова, Н. „Из книги Константина Костенечкаго“: Зограф 105. – В: Шьствоуѭ нынѣ по слѣдоу оучителю. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, 202–235.
Гагова (Георгиева) 1993: Георгиева, Н. Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки и царската словесна иконография през XV в. – В: Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV в. София, 19–21.X.1992 г. София, 1993, 161–180.
Гимон 2014: Гимон Т. В. Кирик. – В: Православная энциклопедия. 34. Москва, 2014, 167–170. (https://pravenc.ru/text/1840245.html).
История 2008: История на българската средновековна литература. Съставител А. Милтенова. София, 2008.
Йовчева, Тасева 1999: Йовчева, М., Л. Тасева. Среднобългарският превод на Псевдо-Методиевото Откровение. – В: Търновска книжовна школа. 6. Велико Търново, 1999, 279–292.
Каган, Понырко, Рождественская 1980: Каган, М. Д., Н. В. Понырко, М. В. Рождественская. Описание сборников XV века книгописца Ефросина. – ТОДРЛ, 35, 1980, 3–300.
Календарь 2012: Календарь. – В: Православная энциклопедия. 29. Москва, 2012, 440–468. (https://pravenc.ru/text/1319949.html).
Климишин 1990: Климишин, И. А. Календар и хронология. Москва, 1990[3].
Куев, Петков 1986: Куев, К., Г. Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. София, 1986.
Милтенова 1993: Милтенова, А. Историческите събития през XV в. и съставът на балканските кирилски ръкописи. – В: Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV в. София, 19–21.X.1992 г. София, 1993, 137–142.
Милтенова 1999: Милтенова, А. Към въпроса за превода на византийските пророчества с името на Лъв VI Мъдри в южнославянските литератури. – В: Общото и специфичното в Балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на Проф. Василка Тъпкова-Заимова. София, 1999, 113–118.
Николов 1997: Николов, А. Наблюдения върху цикъла старобългарски историко-апокалиптични творби от X–XI век. – Palaeobulgarica, 21, 1997, 1, 91–107.
Николова 1996: Николова, Св. Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария Завет. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София, 17–20.X.1994 г. София, 1996, 363–402.
Павлов 1860: Павлов, А. С. Древние русские пасхалии на восьмую тысячу лет от сотворения мира. Москва–Санкт-Петербург, 1860.
Петрова 2022: Петрова, Д. Житие на Стефан Лазаревич и Сръбски родослов в ръкопис № 88, ф. 201, РГАДА. – Palaeobulgarica, 46, 2022, 2, 121–140.

П и о т р о в с к а я 1987: Пиотровская Е. К. Кирик Новгородец. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Ленинград, 1987, 215–217.
П о п о в 1872: Попов, А. Н. Описание рукописей и каталог книг церковной печати в библиотеки А. И. Хлудова. Москва, 1872.
П р о х о р о в 1981: Прохоров, Г. М. Книги Кирилла Белозерского. – ТОДРЛ, 36, 50–70.
П р о х о р о в, Р о з о в 1981: Прохоров, Г. М., Н. Н. Розов. Перечень книг Кирилла Белозерского. – ТОДРЛ, 36, 1981, 353–378.
Р а д о ш е в и ћ 1999: Радошевић, Н. Козмографски списи. – В: Лексикон српског средњег века. Београд, 1999, 305–309.
Р а д о ш е в и ћ 2001: Радошевић, Н. Хронолошки и козмографски чланци у Зборнику број 49 манастира Никоља. – В: Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2001, 521–539.
Р а д о ш е в и ћ 2005: Радошевић, Н. Византијски козмолошки чланци у словенском преводу позног средњег века. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14-16 септември 2003, София. София, 2005, 393–412.
Р о м а н о в а 2002а: Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. Санкт-Петербург, 2002.
Р о м а н о в а 2002б: Романова А. А . Эсхатологические ожидания XV в. и записи в пасхалии. – В: Российское государство в XIV–XVII вв. Сборник статей, посвященных 75-летию Ю. О. Алексеева. Санкт-Петербург, 2002, 217–242.
С л а в о в а 1996: Славова, Т. „Учение за числата“ (Оучение, имже вѣдати человекоу числа всѣх лет), приписвано на Кирик Новгородец. – В: Медиевистични изследвания. В памет на Пейо Димитров. Шумен, 1996, 53–57.
С л а в о в а 2000: Славова, Т. Календарни текстове в България през Ранното средновековие: Палейният календар и Оучение имже вѣдати члку числа всѣх лѣт, приписвано на Кирик Новгородец. – Slavia, 69, 2000, 3, 269–288.
С т а н к о в и ћ 1994: Станковић, Р. Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никоља. – Археографски прилози, 16, 1994, 141–306.
С т а н к о в и ћ 2003: Станковић, Р. Рукописне књиге Музеја Српске Православне Цркве у Београду. Водени знаци и датирање. Београд, 2003.
С т о ј а н о в и ћ 3: Стојановић, Љ. Стари српски записи и натписи. 3. Београд, 1982.
Т в о р о г о в 1989: Творогов, О. В. Хроника Иоанна Зонары. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2., ч. 2. Ленинград, 1989.
Т в о р о г о в 2010: Творогов, О. В. Паралипомен Зонары: Текст и комментарий. – В: Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010. Москва–Санкт-Петербург, 2010, 3–101.
Т р и ф о н о в 1943: Трифонов, Ю. Живот и дейност на Константина Костенецки. – СпБАН, 66, Клон историко-филологичен, 32, 1943, 223–292.
Т р и ф у н о в и ћ 1971: Трифуновић, Ђ. Тумачење Песме над песмама од Теодорета Кирског у преводу Константина Философа. – Зборник за славистику Матице српске, 1971, 2, 86–105.
Т р и ф у н о в и ћ 1974: Трифуновић, Ђ. Песма над песмама у преводу или у редакцији Константина Философа (Костенечког). – В: Търновска книжовна

школа 1371–1971. Международен симпозиум, Велико Търново, 11–14 октомври 1971. Т. 1. София, 1974, 257–261.
Трифуновић 1979: Трифуновић, Ђ. Деспот Стефан Лазаревић. Књижевни радови. Београд, 1979.
Турилов 1980: Турилов А. А. Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской книжности конца XIV – первой четверти XVI вв. Автореферат кандидата исторических наук. Москва, 1980.
Турилов 1988: Турилов, А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов – семитысячников. – В: Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет, символика чисел, „отреченные“ книги, астрология, минералогия. Москва, 1988, 27–38. (същото в: Турилов 2011: 73–84).
Турилов 2011: Турилов А. А. От Кирилла Философа до Костантина Костенецкого и Василия Софиянина. Москва, 2011.
Турилов 2011а: Турилов А. А. Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси. К 110-летию выхода в свет труда А. И. Соболевского. – В: Турилов 2011, 161–200.
Турилов 2012: Турилов А. А. Межславянские связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. Москва, 2012.
Турилов 2017: Турилов, А. А. Заметки о славянской рукописной традиции хроники Иоанна Зонары. – В: Летописи и хроники. Новые исследования. 2015–2016. Сборник статей памяти О. В. Творогова. Ред. О. Л. Новикова. Москва–Санкт- Петербург, 2017, 3–11.
Тъпкова - Заимова, Милтенова 1996: Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.
Тъпкова - Заимова, Милтенова 2005: Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Византийските пророчества на Лъв VI Мъдри в българската и в сръбската книжнина. – В: България и Сърбия в контекста на Византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум, 14–16 септември 2003, София. София, 2005, 293–311.
Шпадијер, Тријић, Ракић, Ранковић 2015: Шпадијер, И., В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић. Српске рукописне књиге у Чешкој. Београд, 2015.
Шустова 2012: Шустова, Ю. Э. Календарь. В кон. XV – нач. XVIII в. – В: Календарь 2012.
Brandes 2021: Brandes, W. Byzantine Predictions of the End of the World in 500, 1000, and 1492 AD. – In: The End(s) of Time(s). Leiden: Brill, 2021, 32–63.
Daničić 1872: Daničić, Đ. Proroštvo despota Stefana Lazarevića – Starine, 4, 1872, 81–5 <https://dizbi.hazu.hr/a/?pr=iiif.v.a&id=176896&tify={%22pages%22:[3],%22panX%22:0.476,%22panY%22:0.317,%22view%22:%22info%22,%22zoom%22:0.959}>.
Dziadul 2012: Dziadul, P. An overview of eschatological moods among the Orthodox Slavs during the 14th and the 15th centuries. – Die Welt der Slaven, 57, 2012, 278–292.
Dziadуł 2014: W oczekiwaniu na Paruzje. Myśl eschatologiczna w prawosławnym piśmiennictwie Słowiańskim do połowy XVI wieku. Kraków, 2014.

G a g o v a 2024: Gagova, N. Biblical Writings and Rewritings in the South Slavic Repertoire from the 14th and 15th Centuries: Rethinking the Sacred History in Anticipation of the End of the World. – Старобългарска литература, 69–70, 2024, 149–182.
I v a n o v 2006: Ivanov, S. Holy Fools in Byzantium and Beyond. Oxford, 2006.
J a g i c 1878: Jagic, V. Opisi i izvodi iz nekoliko juznoslovinskih rukopisa, IV. – Starine, 10, 1878 (XVI. Sredovjecni liekovi, gatanja i vracanja), 15–17.
K r a f t 2017: Kraft, A. Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypses. – In: The Fascination with Unknown Time. Ed. Sibylle Baumbach, Lena Henningsen, Klaus Oschema. Cham: Palgrave Macmillan, 2017, 71–91.
M a g d a l i n o 1993: Magdalino, P. The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda. – In: The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol. Ed. Roderick Beaton, Charlotte Roueché. Aldershot–Brookfield: Variorum, 1993, 3–34.
M a g d a l i n o 2003: Magdalino, P. The Year 1000 in Byzantium. – In: Byzantium in the Year 1000. Ed. Paul Magdalino. Leiden–Boston: Brill, 2003, 233–270. (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 45).
M a g d a l i n o 2008: Magdalino, P. The End of Time in Byzantium. – In: Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen. Ed. Wolfram Brandes and Felicitas Schmieder. Berlin–New York: de Gruyter, 2008, 119–133. (Millenium Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 16).
M a n g o 1960: Mango, C. The Legend of Leo the Wise. – Зборник радова Византолошког института, 6, 1960, 59–93.
M i l t e n o v a 2021a: Miltenova, A. The Mysteries of MS 88 of the Obolensky Collection (No 201), RGADA. – Старобългарска литература, 63–64, 2021, 258–278.
M i l t e n o v a 2021b: The history of South Slavonic florilegia continued. – Кирило-Методиевски студии, 31, 2021, 183–216.
M i l t e n o v a, S e l s 2020: Miltenova, A., L. Sels. The Independent Transmission of Chapter 21 of the Slavic *De hominis opificio* in *Codex Mosquensis, Russian State Archive* 88 (*Obolensky collection* 201). – Scripta & e-Scripta, 20, 2020, 137–159.
M i l t e n o v a, S t a m m l e r 2012: Miltenova, A., L. Stammler. Owning the Byzantine literary tradition: Balkan adaptation and transformation. – Scripta & e-Scripta, 10–11, 2012, 245–267.
N o v a k o v i ć 1878: Novaković, St. Članci hronografa trojadika o Srbima i Bugarima. – Starine, 10, 1878, 44–61. <https://dizbi.hazu.hr/a/?pr=iiif.v.a&id=176961&tify={%22pages%22:[2],%22panX%22:0.513,%22panY%22:0.644,%22view%22:%22info%22,%22zoom%22:1.086}>.
N o v a k o v i ć 1884: Novaković, St. Odlomci srednjevjekovne kosmografije i geografije. – Starine, 16, 1884, 41–56. <https://dizbi.hazu.hr/a/?pr=iiif.v.a&id=177019&tify={%22panX%22:0.569,%22panY%22:0.789,%22view%22:%22info%22,%22zoom%22:0.787}>.
P e t r o v a 1998: Petrova, M. An unknown copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec. – Byzantinoslavica, 59, 1998, 2, 255–270.
R i g o 1992: Rigo, A. L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario.

– In: La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità. Ed. G. Ruggieri. Genova, 1992, 151–185. (Testi e ricerche di Scienze religiose. Nuova serie, 7).
R y d é n 1995: Rydén, L. The Life of St. Andrew the Fool. 1–2. Uppsala, 1995.
S k o w r o n e k 2016: Skowronek, M. Palaea Historica. The Second Slavic Translation. Commentary and Text. Łódź, 2016. (Series Ceranea, 3).
T ă p k o v a - Z a i m o v a, M i l t e n o v a 1991: Tăpkova-Zaimova, V., A. Miltenova. Political Ideology and Eschatology. The Image of the "King-Saviour" and Concrete Historical Personages. – In: Relations et influences reciproques entre Grecs et Bulgares XVIII^{e}–XX^{e} s. Thessaloniki, 1991, 65–75.
T ă p k o v a - Z a i m o v a, M i l t e n o v a 2011: Tăpkova-Zaimova, V., A. Miltenova. Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. Sofia, 2011.
T h o m s o n 1985: Thomson, F. The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olympus' Apocalypse. – В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава – края на XII–XIV век. София, 1985, 143–173.
T o t o m a n o v a 2024: Totomanova, A. The short redaction of John Zonaras' *Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν* in the Slavonic manuscript tradition. – Studia Ceranea, 14, 2024, 113–142.
V a s i l i e v 1944: Vasiliev, A. Medieval ideas of the end of the world: West and East. Byzantion, 16, 1944, 463–502.
V a š i c a, V a j s 1957: Vašica, J., J. Vajs. Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze. Praha, 1957.
Y o v c h e v a, T a s e v a 2012: Yovcheva, M., L. Taseva. Translated Literature in the Bulgarian Middle Ages as a Social and Cultural Phenomenon. – Scripta & e-Scripta, 10–11, 2012, 271–323.

СРЕДНОВЕКОВНИТЕ СРЪБСКИ РОДОСЛОВИ И РЪКОПИСИТЕ, В КОИТО ТЕ СЕ ПОМЕСТВАТ*

РАДОСЛАВА СТАНКОВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
radi_trif@yahoo.com

MEDIEVAL SERBIAN GENEALOGIES AND THE MANUSCRIPTS IN WHICH THEY ARE PLACED

Radoslava Stankova (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article deals with a short historiographical genre – medieval Serbian genealogies. These texts were created in an effort to legitimize the power of certain Serbian ruling families by highlighting their kinship ties to the "holy" Nemanjić dynasty. They used semi-legendary information and have almost no historiographical value.

The aim of the article is to identify and systematize the manuscripts in which these genealogies are placed, and to describe their composition and function as reading for laymen.

Fifteen genealogies, found in manuscripts dating from the end of the 15th to the end of the 18th century, have been studied and grouped as follows: (1) Genealogy of Despot Stefan Lazarević, preserved in the largest number of copies (nine) from the 15th–16th centuries; (2) Genealogy of Despot Georgi Branković, preserved in two copies – Karlovački from the late 16th century, and Varhobrezнички from the early 17th century; (3) Genealogy of the Brankoviči of Srem, preserved in two copies – in the Jelovički collection from the 16th century, and in the Sofia copy from the late 16th – early 17th century; (4) Genealogy of the Jakšić Family, preserved in a single copy from the 18th century; (5) Dalmatian Genealogy.

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

Medieval Serbian genealogies can be classified as either short or extensive, and are placed in mixed-content collections that include apocrypha, non-liturgical, and hagiographical texts, as well as chronicles. These are manuscripts in a small (pocket-sized) format, produced in monastic scriptoria during the Ottoman invasion of the Balkans. The genealogies were the historiographical genre that sustained the ancestral consciousness of the Serbs in the face of foreign invasion. For Bulgarians, this genre was not productive.

Keywords: medieval Serbian genealogies; Serbian ruling dynasties in the Middle Ages; miscellanies for individual reading (15th–18th centuries)

Родословът е кратък жанр в средновековната сръбска книжнина, който не е много продуктивен. Най-близък е до историографията. Запазен е в най-ранни преписи от началото на XV в. и се основава както на исторически сведения, така и на легендарни предания и митове[1]. Текстът на родословите представя генеалогична схема, която свързва определено владетелско семейство с известни предци или династии. Съобщава се само най-важната информация за владетеля и неговия род, понякога се добавят данни за задужбините му или летописни сведения. Целта на тези текстове е ясно идеологически мотивирана и реално те не са исторически извори (забелязват се груби фактологични грешки, основани на легендарните свидетелства), а имат явен стремеж да се подчертае легитимността на отделни сръбски владетели.

Родословите имат паралели в сръбската иконографска традиция на Неманичките генеалогии (т.нар. *Неманички лози)*, засвидетелствани в манастирите Милешева (около 1223 г.), Студеница (1233–1235 г.), Грачаница (около 1320 г.), Печ (около 1333 г.) и Дечани (1346–1347 г.)[2]. Първото вертикално генеалогично изображение от този тип (по модела на старозаветната *Лоза Йесеева*) се появява в манастира Грачаница, където най-отгоре е изобразен крал Милутин и децата му, а над тях Христос, благославящ Неманичите[3]. Тази традиция следват и изображенията в Печ и Дечани, но там като актуален владетел е представен Стефан Душан – крал и по-късно цар. Алюзията с *Лоза Йесеева* се забелязва и в средновековната сръбска агиография още от XIII в., като в текстовете за първите канонизирани сръбски светци от Неманичката владетелска династия (св. Симеон и св. Сава) се използват топосите „свят корен от благочестива лоза“ или „издънка от благороден корен“ за доказване на богоизбраността на представителите на Неманичите[4].

---

[1] Вж. Т р и ф у н о в и ћ 1974: 286–287; М и х а љ ч и ћ 1999: 625–627.

[2] Ђ у р и ћ 1992; Р а д о ј ч и ћ 1996; В о ј в о д и ћ 2007; А н д р е ј и ћ 2013.

[3] Изображенията възникват по времето на крал Милутин, който е целял да обезпечи престол за синовете си, тъй като те са се борили за него със синовете на брат му крал Драгутин.

[4] М а р ј а н о в и ћ - Д у ш а н и ћ 1994: 119–129.

Сръбските родослови се появяват след изчезването на главната клонка от династията на първите сръбски владетели от рода на Неманичите с цел да изтъкнат роднинската връзка на други владетелски и феодални фамилии със „светородната" династия. В различна степен те представляват редакции на едно основно съдържателно ядро, така че със сигурност може да се твърди, че всички те произхождат от един първообразец. Различават се обаче помежду си толкова много, че първоначалният им прототип е трудно определим. Във всяка редакция има съкращения и добавки, които са самобитни. В съдържанието им може условно да се определят четири основни части: 1. За римските царе преди Константин Велики, за самия него и съвременните му владетели (за сърбина Ликиний, от когото произхождат Неманичите); 2. За Стефан Неманя, за братята и синовете му; 3. За потомците на Стефан Първовенчани и 4. За потомците на Вукан. Сред изследователите се е наложило заключението, че първият сръбски родослов е възникнал като родослов на Неманичите[5]. Вероятно авторът му е желал да напише кратка история на държавата по времето на цар Урош V и да покаже легитимността на тогавашния владетел[6]. В противовес на цикличната литургична памет при прославата на владетелите светци в агиографията, чрез родословите се установява линейна историческа памет[7].

Родословът като историографски жанр се появява в Сърбия през втората половина на XIV и началото на XV в. като отговор на потребностите в сръбското общество, във време на голяма политическа нестабилност и в навечерието на турското нашествие на Балканите. Отделните редакции на родослова са последователно разположени във времето, като във всяка следваща редакция се добавят нови данни, които са много тясно свързани с политическите събития при сърбите в течение на XIV, XV и XVI в.

Дж. Сп. Радойчич предполага[8], че *Родословът на босненския бан Твърдко Котроманич* от втората половина на XIV в. е първата редакция на първоначалния Неманички родослов – в него босненският владетел търси родствената си връзка с Неманичите. Но тъй като най-старият запазен препис на родослова се намира в *Житието на деспот Стефан Лазаревич*, написано от Константин Костенечки, дълго време се е смятало, че именно той отразява първоначалния вариант на родослова. Всъщност родословът на Костенечки е преработка от XV в. на първоначалната редакция, чиято цел е да се изтъкват роднинските връзки на Лазаревичите с Неманичите чрез майката на княз Лазар, княгиня Милица, потомка на сина на Стефан Неманя – Вукан. Заради интереса на деспот Стефан Лазаревич към хрониката на Зонара се предполага, че по негово време в родослова е вмъкната

---

[5] В а с и љ е в и ћ 2015: 99–101.

[6] М а т и ћ 1973; М и х а љ ч и ћ 1975.

[7] В а с и љ е в и ћ 2015: 98.

[8] Р а д о ј ч и ћ 1967: 160–162.

сръбската добавка към нея, според която Неманичите произхождат от „сърбина“ Ликиний и сестрата на Константин Велики, Констанция[9]. В края на XV и началото на XVI в. се появяват следващите редакции, свързващи генеалогично Бранковичите чрез Лазаревичите с Неманичите. Последната редакция на средновековните сръбски родослови е от края на XVI в. и цели да изтъкне родството на феодалното сръбско семейство на Якшичите с руския цар Иван Грозни, а чрез Бранковичите и Лазаревичите – и с Неманичите.

Целта на настоящото изследване е да се идентифицират и систематизират ръкописите, в които са поместени средновековните сръбски родослови и да се представи техният състав.

На първо място това са ръкописите, посочени от Любомир Стоянович[10]. Той проучва около десет преписа на сръбски родослови, като прави опит да ги разграничи от летописите. Досега тези преписи не са идентифицирани в науката като местонахождение и сигнатура, а са известни с имената, които са им дали техните изследователи. Затова тук съм се опитала донякъде да запълня тази празнина:

1) *Константинов родослов* – издаден от Ватрослав Ягич[11] по т.нар. Одески препис. Вероятно става дума за **ОННБ 1/119** от първата четвърт на XVI в.;

2) *Руварчев родослов* – издаден от Иларион Руварац[12] по ръкопис № 175 от 1712–1725 г. от Карловачката патриаршеска библиотека. Ръкописът днес вероятно се намира в Патриаршеската библиотека в Белград (**ПБС 175**)[13].

3) *Карловачки родослов* – издаден от Шафарик[14] по ръкопис от края на XVI в. от Карловац, Хърватия. Днес ръкописът е в **ПБС 167**;

4) *Върхобрезнички родослов* – издаден от Шафарик[15] по ръкопис от 1650 г. от Националния музей в Прага, където се пази и днес. Става дума за ръкопис от сбирката на Шафарик, сигнатура **IX G 6 (Š 29)**;

5) *Паисиев родослов* – издаден от Руварац[16]. Предполагам, че би могъл да съвпада с **ПБС 33**, сборник с жития, слова и служби от 1676 г.;

---

[9] Р а д о ј ч и ћ 1967: 167–168.

[10] С т о ј а н о в и ћ 1927: VIII–XI.

[11] J а г и ћ 1875.

[12] Р у в а р а ц 1891.

[13] Това вероятно е ръкопис № 175, описан в Инвентар 2012: 45, но по време на командировката ми в Белград през 2022 г. не можах да го видя, за да го идентифицирам с точност.

[14] Š a f a r i k 1873: 55.

[15] Š a f a r i k 1873: 56.

[16] Р у в а р а ц 1887: 77.

6) *Загребски родослов* – издаден от Стоян Новакович[17] по ръкопис от XVII в., днес в **ХАЗУ III.a.20** (Кукуљевић 501);

7) *Пеятовичев родослов* – издаден от Атанасие Пеятович[18] по ръкопис от XVII в. (**НББ 631**[19]);

8) *Чоровичев родослов* – издаден от Владимир Чорович[20] по ръкопис от средата на XVI в., днес в **ХАЗУ III. a. 43** (Кукуљевић 707);

9) *Хаджи-Йорданов родослов* – издаден от Любомир Стоянович[21] по ръкопис от XVI–XVII в. (**НББ 312**[22]);

10) *Новаковичев* (?) *родослов* – 4 листа, издадени от С. Новакович[23], за които не е известно къде се намират днес.

Два от тези ръкописи са изчезнали или унищожени по време на Втората световна война – Пеятовичев[24] и Хаджи-Йорданов[25] (тук № 7 и № 9).

Средновековните сръбски родослови представят историко-генеалогична традиция, която е основната форма на историческа памет за сръбското общество и аристокрация през цялото Средновековие. Този жанр изпитва влияние от агиографията и е оригинална (макар и не съвсем уникална) част от средновековното сръбско историко-литературно творчество[26], която съхранява родовото съзнание на сърбите в условия на чужда инвазия почти до края на XVIII в. Родословите се делят на кратки (от 1 до 3 листа) и обширни (от 10 до 30 листа). Кратките са поместените в жития на сръбски владетели (на деспот Стефан Лазаревич и на цар Урош V), а обширните са включени в сборници със смесено съдържание.

---

[17] N o v a k o v i ć 1877: 71.

[18] П е ј а т о в и ћ 1900.

[19] С т о ј а н о в и ћ 1903: № 478

[20] Ћ о р о в и ћ 1926: 237.

[21] С т о ј а н о в и ћ 1881: 173.

[22] Вж. С т о ј а н о в и ћ 1903: № 471.

[23] N o v a k o v i ć 1877: 89. Съкратен родослов на деспот Стефан (*Константинов родослов*), залегнал в основата на родослова на деспот Джурдже (Георги) Бранкович. Споменава Чудомил, нарича Урош I Драгослав и го представя като внук на Стефан Първовенчани. Изд. от С т о ј а н о в и ћ 1927: 57–58.

[24] Ръкописът е съдържал родослов на деспот Стефан Лазаревич. Изд. от С т о ј а н о в и ћ 1927: 45–50. Вж. още С т о ј а н о в и ћ 1903: № 478; Б о г д а н о в и ћ 1982: 197, R 150.

[25] Ръкописът е съдържал съкратен родослов, в който не се споменава Ликиний, а само Неманичите и завършва с Урош V, без да се говори за потомците на Вукан. Издаден е от Стоянович заедно с летописа след него (С т о ј а н о в и ћ 1881; С т о ј а н о в и ћ 1927: 58–59). Вж. още Б о г д а н о в и ћ 1982: 197, R 138.

[26] Вж. А л е к с е е в 2017.

Най-много ръкописи съдържат т.нар. от Стоянович *Константинов родослов*[27] – кратък родослов, поместен в *Житието на деспот Стефан Лазаревич* от Константин Костенечки (след 1431 г.)[28]. Дж. Сп. Радойчич го нарича „родослов на деспот Стефан Лазаревич“[29], тъй като смята, че родословът е съставен по времето на този сръбски владетел (1402–1427) и представя втори етап от развоя на средновековните сръбски родослови[30]. В него се съдържа информация от родослова на босненския бан Твърдко, който не е запазен в самостоятелен препис, тъй като Твърдко, както и деспот Стефан, принадлежат към страничен клон на Неманичите. Радойчич приема, че Константин е съкратил родослова, пропускайки родословието на босненския бан, но е останала грешката, че Урош I е внук, а не син на Стефан Първовенчани[31].

Константиновият родослов се открива на първо място в ръкописите, където се съдържат преписи на *Житието на деспот Стефан Лазаревич* – Зограф 105 (+ РГБ, ф. 159, № 3070) от средата на XV в. (възможен автограф на автора)[32], Одеският (Ягичевият) препис (ОННБ 1/119) от първата четвърт на XVI в. (с произход от Цетинския манастир)[33], Богишичевия сборник от 1567 г. (Цавтат 52)[34]. Към същата редакция се отнася и публикуваният наскоро от Д. Петрова препис на родослов с добавена генеалогична схема от РГАДА, ф. 201, Оболенски № 88[35]. Родословът, който е в обем един лист, завършва със синовете на княз Лазар и княгиня Милица; генеалогичната схема, която също е един лист, включва и Бранковичите (завършва с деспот Йован Бранкович). Ръкописът е сборник със смесено съдържание от първата четвърт на XVI в., с ресавски правопис, който включва най-ранния препис на *Молитва към Богородица* от Димитър Кантакузин, философски и космографски съчинения, извадки от произведения на Йоан Дамаскин и др.[36] В ръкописа няма житие на деспот Стефан Лазаревич.

---

[27] С т о ј а н о в и ћ 1927: 44–45.

[28] Вж. Г а г о в а 2006; П е т р о в а 2022: 139.

[29] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 167–170.

[30] Според Дж. Сп. Радойчич тази преработка на родослова не е дело на Константин Костенечки, а е извод от обширен родослов (Р а д о ј и ч и ћ 1967: 168, 179–184).

[31] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 161, 169.

[32] Вж. Г а г о в а 2021.

[33] Ръкописът от Одеската университетска библиотека № 30 (днес ОННБ 1/119) е бил някога в Рилския манастир и е подарен на университета от Виктор Григорович (J а г и ћ 1875: 237).

[34] Според Б о г д а н о в и ћ 1982: 106, № 1523, сръбски старославник, 256 л. хартия. Вж. още Г а г о в а 2021: 210.

[35] П е т р о в а 2022.

[36] M i l t e n o v a 2021.

Чрез житийния текст от Константин Костенечки краткият (съкратен) сръбски родослов се пренася и в руските хронографи[37].

Извън *Житието на Стефан Лазаревич* Константиновият родослов се среща в посочените още от Стоянович ръкописи, идентифицирани по-горе като ХАЗУ III.a.20 (Кукуљевић 501) и ХАЗУ III.a.43 (Кукуљевић 707). Първият от тях, известен като *Шибенички сборник* от началото на XVI в.[38], съдържа също *Физиолог*, апокрифи и приписки. Изследван е от В. Ягич, Ст. Новакович и Б. Цонев[39], а родословът е издаден от Л. Стоянович[40]. Това е т.нар. Загребски препис на родослова, обширна редакция. Вторият ръкопис е сборник от средата на XVI в., определен като *Агапиевац*[41]; съдържа патерик, апокрифи и други текстове. Поместеният в него родослов, наречен от Стоянович *Чоровичев родослов,* тъй като е издаден от Владимир Чорович[42], е съкратен родослов, разширен с извадки от житията на св. Симеон и св. Сава.

Още преписи на т.нар. „загребски вариант“ на родослова са поместени в следните ръкописи: 1) НБС 35 от края на XV в. (най-ранен препис засега)[43], малък формат сборник, съдържащ общо 16 л. (на л. 1–5 требник, а от л. 6–16 родослов на бан Твърдко до деспот Стефан), и 2) НБС 53 от третата четвърт на XVI в., 147 л. хартия[44], сръбска редакция босненски тип, също малък формат. Ръкописът е сборник с апокрифи (слова, беседи, сказания, молитви и др., от л. 1 до л. 36 – *Мъчение и чудо на св. Георги*). От л. 78а нататък е изписан *Летопис* (*История въ кратце от Адам до деспот Гюрг*), след това има трепетник, молитва при зъбобол[45] и месецослов. Родословът (от бан Твърдко до деспот Стефан, както в НБС 35) е поместен на л. 85а–105а.

---

[37] В Руския хронограф се откриват преписи на кратката версия на *Константиновия родослов* – Троицки препис (РГБ, ф. 304, № 686 от края на XV в.); Казански препис (ОННБ 1/102 от втората половина на XV в.); Погодинов препис (РНБ, ф. 588 от XVI в., вж. И в а н о в а 1981: № 887); Соловецки фрагменти (РНБ, ф. 717, № 516 (535) от XVII в.) – вж. Р о з а н о в 1906; С в а н е 1980; П е т р о в а 2022: 121.

[38] Шибеничкият сборник е датиран от първата трета на XVI в. и съдържа 136 л., вж. Б о г д а н о в и ћ 1982: 38, № 352.

[39] J a g i ć 1866; N o v a k o v i ć 1877; Ц о н е в 1913.

[40] С т о ј а н о в и ћ 1927: X, 2–38, 121–123.

[41] Вж. М о ш и н 1955: 79–83; Р а д о ј и ч и ћ 1967: 170; Б о г д а н о в и ћ 1982: 36, № 313.

[42] Ћ о р о в и ћ 1926; С т о ј а н о в и ћ 1927: 51–53.

[43] Б о г д а н о в и ћ 1982: 98, № 1403; Опис 1986: 67–68. Ръкописът произхожда от западните територии на Босна. Представлява две коли от ръкопис, но липсва първият лист от първата кола (между 7 и 8 л. също има липса). Родословът завършва на л. 16 с думите: Пръви сынь его Стефань деспоть вьсех сръбьскых земль и поморьскыхь и ѿ онѣю страны господинь. Лмїнь.

[44] Б о г д а н о в и ћ 1982: 38, № 355; Опис 1986: 117–120.

[45] Вж. С т а н к о в и ћ 1979.

Родословът, който Стоянович нарича *Паисиев*, в голяма степен съвпада със *Загребския*. Поместен е в *Житието на цар Урош V*, писано от патриарх Паисий Яневац през 1642 г., където във вид на увод е внесена преработка на родослова на деспот Стефан Лазаревич[46]. Вероятно става дума за преписа на *Житието*, който се намира в сборник с жития, слова и служби от 1676 г., изготвен от поп Никодим, днес в ПБС 33 (150 л. хартия)[47].

Ще обърна внимание също на *Върхобрезничкия родослов*, който се намира в ръкопис IX G 6 (Š 29) от сбирката на Народния музей в Прага. Ръкописът е писан от инок Гавриил Троичанин преди 1650 г. в манастира Върхобрезница[48]. Преписът, издаден от Павел-Йозеф Шафарик[49], е открит от него в ръкопис от манастира „Св. Троица“ в Плевля (Черна гора), обемен сборник, съдържащ, освен родослова, и два летописа. *Върхобрезничкият родослов* е един от четирите обширни родослова (*Карловачкия*, *Загребския*, *Върхобрезничкия* и *Пеятовичевия*), които съдържат частта за бан Твърдко[50]. Като негова особеност може да се отбележи обстоятелството, че след деспот Стефан са добавени сестра му Мара и племенникът му деспот Джурадж (Гюѵѵаѓь, Георги) Бранкович[51]. Издаден е също от Л. Стоянович[52]; има и фототипно издание (2000)[53].

П.-Й. Шафарик е издал и *Карловачкия родослов*[54], който се отнася към времето на деспот Георги Бранкович (1429–1456)[55] и представя третата редакция на сръбските съкратени родослови, произхождаща директно от родослова на Константин Костенечки. Преписът е поместен в сборник от края на XVI в. (намерен в Карловац, Хърватия, днес е в Белград, ПБС 167)[56], който освен родослов съдържа части от летопис, апокрифи и други. На корицата има приписка, автограф на патриарх Паисий Яневац от 1639–1640 г. Основното съдържание на ръкописа е посветено на св. Никола – служба, житие с чудеса, параклис и още едно чудо. Съдържа още *Надписа на Косовския стълб, Похвала за княз Лазар, Разумник*. В *Карловачкия родослов*

---

[46] Вж. Р у в а р а ц 1887: 77–81; П а и с и ј е 1993; Ј о в а н о в и ћ 2001: 285–309.

[47] Б о г д а н о в и ћ 1982: 37, № 327.

[48] За мястото на написването вж. С т а н к о в и ћ *2003: IX–X.*

[49] Š a f a r i k 1873: 56.

[50] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 166.

[51] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 169.

[52] С т о ј а н о в и ћ 1927: 7–39.

[53] Фототипно издание: Врхобрезнички љетопис 2000; вж. още С т о ј а н о в и ћ 2010.

[54] Š a f a r i k 1873: 55–56, 57–64.

[55] Вж. С п р е м и ћ 1994.

[56] Ръкописът ПБС 167 според водния знак се датира между 1573 и 1588 г. – Богдановић 1982: 35, № 305. Родословът е издаден и от С т о ј а н о в и ћ 1927: 2–38. Вж. още Р а д о ј и ч и ћ 1953–1954.

се изтъква връзката на Бранковичите с Неманичите чрез Мара, сестрата на деспот Стефан и съпруга на Вук Бранкович, която е дъщеря на княз Лазар и княгиня Милица и, съответно, потомка на Вукан Неманич. Заглавието на родослова е Исторікїа въ крат'цѣ о сръбскыихъ цареи и завършва с думите: Мара имы Влька Бранковикыа, ѿ егоже Гюр'гь деспоть, и Лазар и Грыгѵръ[57].

Последните два преписа са показателни за появилата се в началото на XVI в. тенденция да се допълва и преработва родословът на деспот Стефан Лазаревич, като към него се добавя и деспот Георги Бранкович – така възниква *Родословът на Сремските Бранковичи*. Дж. Сп. Радойчич[58] открива софийския препис на този родослов в ръкопис НБКМ 267 (стар номер 544) от края на XVI – началото на XVII в., писан с ресавски правопис, 126 л.[59] Сборникът съдържа служба за крал Милутин, стихове и слави за кралете Драгутин и Милутин, жития на крал Драгутин и кралица Елена и краткото житие на крал Милутин. Родословът (на л. 105б–119б) е със заглавие: Рѡ̑словїе с҃тыѧ̆ сръбскыѧ̆ госпѡ̑ и хтиторь бывшихъ. Приписките в ръкописа показват, че той е бил в църквата „Свети Крал“ в София, където са почивали мощите на крал Милутин[60]. Родословът на Сремските Бранковичи в ръкописа[61] е писан след идването на Джордже и Йован Бранкович в Срем (през февруари 1486 г.) и не споменава замонашването на Джордже (около 1497 г.); следователно текстът е писан между 1486 и 1497 г.

Още един препис на родослова на Сремските Бранковичи се намира в *Йеловичкия сборник* (САНУ 428), сръбски ръкопис от XVI в. – джобен формат, 149 л. Сборникът съдържа слова, жития, апокрифни и въпросо-ответни текстове[62]. Родословът (поместен от л. 1а до л. 11б) завършва със заминаването на йеромонах Максим (Джордже Бранкович) във Влашко при войводата Радул след смъртта на деспот Йован (в края на 1505 г. или началото на 1506 г.), като той носи със себе си два ковчега с мощите на баща си Стефан и на брат си Йован[63]. В текста на родослова се споменава Елена – съпруга на деспот Йован и дъщеря на Стефан Якшич.

---

[57] С т о ј а н о в и ћ 1927: 38.

[58] Р а д о ј и ч и ћ 1958.

[59] Ц о н е в 1910: 170–172.

[60] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 184–185; А н г е л о в 1983: 50–60.

[61] Според М. Василевич (В а с и љ е в и ћ 2015: 112), първата част на родослова от НБКМ 267 (до цар Душан включително) е най-близо до текста на *Загребския родослов*. Текстът за цар Урош е пропуснат, а *Родословът на бан Твърдко* е само започнат. Продължава с генеалогията Вукан – Милица, която е в съкратена версия, а деспот Стефан Лазаревич само се споменава. За децата и внуците на Вук Бранкович се говори подробно, като централната личност в тази част е деспот Стефан Бранкович. Той е наречен „нов мъченик“; споменават се чудеса и изцеления на неговия гроб в град Купиново, където и друговерци идват да се поклонят на мощите му. Вж. още А н г е л о в 1983: 50–60; Т и м о т и ј е в и ћ 1991–1992: 130–133 и бел. 77.

[62] Б о г д а н о в и ћ 1982: 35, № 307.

[63] Р а д о ј и ч и ћ 1967: 174–175.

И така средновековните сръбски родослови достигат до последната си редакция – *Родословът на Якшичите*, които се свързват с Бранковичите чрез деспотица Елена, съпруга на деспот Йован Бранкович (1494–1502)[64].

Засега единственият известен южнославянски препис на тази редакция на сръбските родослови е така наречениятт *Руварчев родослов* (по името на Иларион Руварац, издател на текста)[65] в препис от XVIII в. (1712–1725 г.)[66]. Събитията в този родослов достигат до третата четвърт на XVI в. (1533–1584 г., времето на властване на цар Иван Грозни в Русия). При проследяването на Неманичкия произход на Бранковичите чрез Лазаревичите има една особеност. Изпусната е генеалогичната връзка на деспот Стефан Лазаревич с Неманичите чрез майка му княгиня Милица; вместо това се казва, че княз Лазар е бил син на цар Стефан Душан от незаконна връзка. От друга страна, се изнасят данни за роднинска връзка на Якшичите с руското царско семейство – чрез Ана, сестра на деспотица Елена, която е съпруга на литовския княз Василий Лвович Глински и майка на Елена Глинска. Елена Глинска пък, като съпруга на великия руски княз Василий III Иванович, е майка на цар Иван IV Грозни. Целта на съставителя на този родослов е да изтъкне пред Русия сръбския произход на княгиня Елена Глинска, като спомене и това, че деспотица Елена е омъжена за потомък на святата династия на Неманичите[67].

Най-късният препис на родослов е от края на XVIII в. (1796 г.) в *Троношкия летопис* (БРА 77, съдържа 75 л.)[68]. Писан е в манастира Троноша от йеромонах Йосиф. Съществуват няколко преписа на това съчинение, което започва като родослов и преминава в летопис[69]. В БРА 77 започва на л. 1а със заглавие: Родослов(ї)е сербское и илїрическое и завършва на л. 74б със следната приписка: сїѧ исторїѧ ѿ сербскихъ царѣ и кралѣ юже преписахъ дякъ Николае Глигоревичъ из села Белотица... Текстът съдържа данни за Косов-

---

[64] Якшичите дават земя на владиката Максим (след връщането му от Влашко през 1509 г.) в Крушедол, където той издига манастир между 1512–1516 г. Заради това в поменика на манастира Крушедол Якшичите са споменати веднага след архиепископа и Бранковичите. Якшичите не поемат деспотството в Срем, но са авторитетно аристократично семейство, ктитори на манастира Хилендар, вж. Р а д о ј и ч и ћ 1967: 175.

[65] Р у в а р а ц 1891; С т о ј а н о в и ћ 1927: VIII, 53–57. Заглавието на родослова е: Ѵказь о сръбскихъ царехъ и кралѣхъ и деспотехъ и великихъ кнезехъ.

[66] Вж. по-горе, бел. 13.

[67] Родословът завършва с разказ за Поликсена, венецианка, съпруга на Марко Якшич, с когото имат три дъщери. По-късно е добавено и *Сказание за патриарсите*, където се изтъкват целите и нерушими мощи на Бранковичите (дори и на деспотица Елена). След това се споменават дъщерите на Стефан Якшич и сестра му Ана, княгиня Глинска и накрая пак се казва, че Марко е роден брат на княгиня Глинска (Р а д о ј и ч и ћ 1967: 176–177).

[68] Вж. P a n a i t e s c u 1959: 100.

[69] Т р о н о ш а ц 2008.

ската битка от 1389 г. Събитията в родослова са до 1526 г., т.е. в основата му е залегнал *Родословът на Сремските Бранковичи*, но в летописа има и по-късни добавки. Според Н. Радойчич[70] това произведение е показателно как поредицата от биографии на сръбските владетели прераства в народна история.

В заключение може да се обобщи, че понастоящем могат да се идентифицират общо 15 преписа на родослови, запазени в ръкописи от края на XV до края на XVIII в. По редакции те може да се групират така:

1) *Константинов родослов* или *Родослов на деспот Стефан Лазаревич* (който частично съвпада с родослова на бан Твърдко), запазен в девет преписа от XV–XVI в.: **Зогр 105** (+РГБ, ф. 159, № 3070) от средата на XV в.); Ягичев препис (**ОННБ 1/119**) от първата четвърт на XVI в. (л. 175–178, л. 181–182); в Богишичевия сборник (**Цавтат 52**) от втората половина на XVI в.; Загребски препис (Шибенички сборник, **ХАЗУ III.a.20** (Кукуљевић 501) от началото на XVI в.; Чоровичев препис **ХАЗУ III.a.43** (Кукуљевић 707) от средата на XVI в.; Московски препис (**РГАДА, Обол. 88**) от първата четвърт на XVI в. (л. 120–121); **НБС 35** от края на XV в. (л. 6–16); **НБС 53** от третата четвърт на XVI в. (л. 85–105); Паисиев препис (**ПБС 33**) от 1676 г. (л. 114–137).

2) *Родослов на деспот Георги Бранкович*, представен в два преписа – Карловачки (**ПБС 167**) от края на XVI в. и Върхобрезнички (Прага, Народен музей, **IX G 6 (Š 29)** от първата половина на XVII в.

3) *Родослов на Сремските Бранковичи* – Московски препис (**РГАДА, Обол. 88**) от първата четвърт на XVI в. (генеалогична схема на л. 121–122); и два преписа – в Йеловичкия сборник (**САНУ 428**) от XVI в. (л. 1–11) и Софийски препис (**НБКМ 267**) от края на XVI – началото на XVII в. (л. 105–119).

4) *Родослов на Якшичите* – Руварчев препис от XVIII в. (**ПБС 175**).

5) *Далматински родослов* – Троношки летопис от 1796 г. (**БРА 77**).

Родословите, разпространявани като самостоятелни текстове, се включват в сборници с разнообразно съдържание, предимно от XVI и XVII в. По принцип те са малък формат, а някои и джобен. Това са ръкописи, създадени в манастирските книжовни средища по време на османската власт на Балканите; може да се предполага, че те са били четиво за монаси, но вероятно също пътуващи монаси са ги четяли пред аудитория от миряни.

Съдържанието на сборниците не е еднородно – те може да съдържат требник или сборник с молитви (какъвто е НБС 35 от края на XV в. в),

[70] Р а д о ј ч и ћ 1931.

патерик (какъвто е сборникът с *Чоровичевия родослов*), а също слова, беседи, апокрифи и въпросо-ответни съчинения. В някои от случаите родословите са в обкръжението на агиографски творби (жития и служби) за общохристиянски и сръбски светци: така е в НБС 53, който съдържа *Мъчение и чудо на св. Георги*; в сборника с *Карловачкия родослов*, който съдържа *Житие с чудеса*, *Служба* и *Параклис за св. Никола* и *Похвала за княз Лазар*, или в НБКМ 267, който съдържа служби и жития на кралица Елена и нейните синове крал Драгутин и крал Милутин. Някои от сборниците включват и други историографски наративи, най-често летописи. Може да се каже, че съдържанието на тези книги отразява интересите на низшето духовенство и миряните в периода на османското владичество на Балканите, а родословите са част от широката палитра от произведения, които е четяла и най-вече слушала християнската публика по това време.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А л е к с е е в 2017: Алексеев, С. В. Историко-генеалогическая традиция в сербских средневековых источниках. – Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки, 1 (86) январь–март 2017 г., 13–21.

А н г е л о в 1983: Ангелов, Б. Ст. Летописни съчинения в старобългарската литература. – Старобългарска литература, 13, 1983, 42–73.

А н д р е ј и ћ 2013: Андрејић, Ж. Хоризонталне и вертикалне слике лозе као први родослови и успостављање светости владара Немањина колена. – В: Митолошки зборник. 31. Центар за митолошке студије Србије. Рача, 2013, 41–80.

Б о г д а н о в и ћ 1982: Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века). Београд, 1982.

В а с и љ е в и ћ 2015: Васиљевић, М. Настанак српских родослова и летописа као последица друштвених и политичких промена. – Иницијал. Часопис за средњовековне студије, 3, 2015, 97–117.

В о ј в о д и ћ 2007: Војводић, Д. Од хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици Немањића. – Зборник радова Византолошког института, 44, 2007, 295–319.

Врхобрезнички љетопис 2000: Монах Гаврило Тројичанин. Врхобрезнички љетопис. Фототипско издање. Подгорица, 2000.

Г а г о в а 2006: Гагова, Н. Деспот Стефан Лазаревич, Птоломей Филаделф и кариерата на придворния философ Константин Костенечки. – Старобългарска литература, 35–36, 2006, 97–124.

Г а г о в а 2021: Гагова, Н. „Из книги Константина Костенечскаго“: Зогр. 105. – В: Шьствоуиж нынѣ по слѣдоу оучителю. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, 202–235.

Ђ у р и ћ 1992: Ђурић Ј. В. Лоза српских владара у Студеници. – В: Зборник у част Војислава Ђурића. Београд 1992, 65–97.

И в а н о в а 1981: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981.
Инвентар 2012: Инвентар рукописа библиотеке Српске Патриаршије. Уред. З. Недељковић. Београд, 2012.
J а г и ћ 1875: Јагић, В. Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића деспота српскога. По двјема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић. – Гласник српског ученог друштва, 42, 1875, 223–328.
J о в а н о в и ћ 2001: Јовановић, Т. Књижевно дело патријарха Пајсеја. Београд, 2001.
М а р ј а н о в и ћ - Д у ш а н и ћ 1994: Марјановић-Душанић, С. Мотив Лозе Јесејеве у доба Уроша I. – Зборник Филозофског факултета. Серија А: Историјске науке, 18, 1994, 119–129.
М а т и ћ 1973: Матић, С. Белешке из историје родослова и летописа. – Зборник Матице Српске за књижевност и језик, 21, 1973, 1, 5–11.
М и х а љ ч и ћ 1975: Михаљчић, Р. Крај спског царства. Београд, 1975.
М и х а љ ч и ћ 1999: Михаљчић, Р. Родослови. – В: Лексикон српског средњег века. Београд, 1999, 625–627.
М о ш и н 1955: Мошин, Вл. Ћирилски рукописи Југословенске академије. 1. Опис рукописа. Загреб, 1955.
Опис 1986: Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Љ., М. Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ, Л. Ц е р н и ћ. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књига прва. Београд, 1986.
П а и с и ј е 1993: Патријарх Паисије. Сабрани списи. Београд, 1993.
П е ј а т о в и ћ 1900: Пејатовић, А. Један српски родослов нове редакције. – Споменик. Српска Краљевска Академија, 38, 1900, 123–124.
П е т р о в а 2022: Петрова, Д. Житие на Стефан Лазаревич и Сръбски родослов в ръкопис № 88, ф. 201, РГАДА. – Palaeobulgarica, 46, 2022, 2, 121–140.
Р а д о ј и ч и ћ 1953–1954: Радојичић, Ђ. Сп. Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима. – Јужнословенски филолог, 20, 1953–1954, 1–4, 127–142.
Р а д о ј и ч и ћ 1958: Радојичић, Ђ. Сп. Из старе српске подунавске књижевности и писмености. Родослов сремских Бранковића с краја XV века. – Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 3, 1958, 159–170
Р а д о ј и ч и ћ 1967: Радојичић, Ђ. Сп. Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба. Нови сад, 1967.
Р а д о ј ч и ћ 1931: Радојчић, Н. О Троношком родослову (Посебна издања СКА, 86. Друштвени и историјски списи, 37). Београд, 1931.
Р а д о ј ч и ћ 1996: Радојчић, С. Портрети српских владара у средњом веку. Београд, 1996 (репринт изд. Скопље, 1934).
Р о з а н о в 1906: Розанов, С. Житие сербского деспота Стефана Лазаревича и русский Хронограф. – Известия ОРЯС, 11, 1906, 2, 62–97.
Р у в а р а ц 1887: Руварац, И. Прилози за српску повест. – Летопис, 150, 1887, 53–88.
Р у в а р а ц 1891: Руварац, И. Опис турских области и у њима хришћанских народа, а нарочито народа српскога, састављен год 1771 српским патријархом Василијем Бркићем. – Споменик. Српска Краљевска Академија, 10, 1891, 43–66.

С в а н е 1980: Сване, Г. Русский „Хронограф“ и „Биография Стефана Лазаревича“. – В: Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. София, 1980, 109–132.
С п р е м и ћ 1994: Спремић, М. Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба. Београд 1994.
С т а н к о в и ћ 1979: Станковић, Р. Једна апокрифна молитва од зубобоље (Зборник апокрифа Народне библиотеке Србије у Београду из 1570/80. год.). – Археографски прилози, 1, 1979, 201–209.
С т а н к о в и ћ 2003: Станковић, Р. Рукописне књиге манастира Свете Тројице код Плевља. Водени знаци и датирање. Београд, 2003.
С т о ј а н о в и ћ 1881: Стојановић, Љ. Неколико српских љетописа. – Starine, 13, 1881, 164–196.
С т о ј а н о в и ћ 1903: Стојановић, Љ. Каталог народне библиотеке у Београду. 4. Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903.
С т о ј а н о в и ћ 1927: Стојановић, Љ. Стари српски родослови и летописи. Београд–Сремски Карловци, 1927.
С т о ј а н о в и ћ 2010: Стојановић, Ј. Писар Гаврило Тројичанин и правописно-језичке особености Врхобрезничког љетописа. – В: Шћепан Поље и његове светиње кроз вјекове. Зборник радова са научног скупа (Плужине, 24–25. септембар 2006). Беране: Свевиђе – манастир Заграђе 2010, 159–170.
Т и м о т и ј е в и ћ 1991–1992: Тимотијевић, М. Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола. – Зборник Матице српске за ликовне уметности, 27–28, 1991–1992, 127–150.
Т р и ф у н о в и ћ 1974: Трифуновић, Ђ. Родослови. – В: Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1974, 286–287.
Т р о н о ш а ц 2008: Јосиф Троношац. Троношки родослов. Превео Д. Протић. Шабац, 2008.
Ћ о р о в и ћ 1926: Ћоровић, В. Један родослов с уплетеним изводом из житија Немањина од св. Саве. – Споменик. Српска Краљевска Академија, 66, 1926, 235–238.
Ц о н е в 1910: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 1. София, 1910.
Ц о н е в 1913: Цонев, Б. Кирилски ръкописи и старопечатни книги в Загреб. – Сборник на БАН, 1. Клон историко-филологически и фолклорен, 1913, 1–54.

J a g i ć 1866: Jagić, V. Ćirilski zbornik XVI–XVII stoleća u Biblioteci Kukuljevićevoj. – Književnik, 3, 1866, 121–131.
M i l t e n o v a 2021: Miltenova, A. The Mysteries of MS 88 of the Obolensky Collection (No 201) RGADA. – Старобългарска литература, 63–64, 2021, 258–278.
N o v a k o v i ć 1877: Novaković, S. Građa za srpskog ljetopisca. – Starine, 9, 1877, 60–90.
P a n a i t e s c u 1959: Panaitescu, P. P. Catalogul manuscrisele slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române. 1. Bucureşti, 1959.
Š a f a ř í k 1873: Šafařík, P. Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha, 1873, 55–64.

БЪЛГАРСКИТЕ КРАТКИ ХРОНИКИ КАТО ЧЕТИВО ЗА МИРЯНИ*

ДЕНИЦА ПЕТРОВА

Институт за исторически изследвания – Българска академия на науките
denitsa_kp@abv.bg

BULGARIAN SHORT CHRONICLES AS READING FOR LAYPEOPLE

Denitsa Petrova (Institute for Historical Studies,
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: Short chronicles became popular readings in Bulgarian literature during the 16th century, into which they entered from Serbian literature. However, they often included additions related to Bulgarian history and events contemporary to their authors. To this day, the following Bulgarian short chronicles have been preserved: the Hilendar Chronicle (the only one from the 15th century), the Belyakovets Chronicle (in two copies), and the Belo Polje, Sarandapor, Gabarevo, and Zahariev chronicles (all from the 16th century). Like the Serbian works of this genre, three of these begin with the creation of the world, while the others start from a later event, the creation of the Slavic alphabet.

These short chronicles were intended for a lay readership, fulfilling the need to learn about Christian history and integrate one's own past into it. While they follow the biblical model of history, they are secular readings and describe important political events. Most begin with the creation of the world, yet even in this initial "biblical" part, they trace secular history, albeit in a most condensed form. Their second section, beginning with information about Serbian history and the Ottoman conquest, is entirely

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

secular in content, though largely framed through the lens of the Christian-Muslim opposition. These Bulgarian short chronicles represent a specific genre of chronicles in which ideas about the historical development of the world are reflected.

Keywords: short chronicles; historical writings; Serbian literature; biblical history; secular history

След падането на българските земи под османска власт настъпват промени в летописните жанрове на литературата. Спира разпространението на обемистите византийски хроники и липсват ръкописи, които да съдържат само исторически съчинения. Въпреки това, потребността от опознаване на миналото не изчезва. В периода от началото на XVI до средата на XVIII в. се разпространяват т.нар. сборници със смесено съдържание[1] – макрожанр с неустойчив и разнообразен състав. В тях са включени разнообразни съчинения, които компенсират донякъде липсата на преводите на големи византийски хроники. Разпространяват се поучителни разкази и повести и старозаветни и новозаветни апокрифи, запълващи сведенията за библейската история. Друга група съчинения, които следват библейския модел, но разказват предимно за светската история са т.нар. кратки хроники[2]. В тях същинският разказ започва там, където свършват световните хроники; сведенията за старозаветните царства и Византия са съвсем лаконични, а основен дял в повествованието заема информацията за Сърбия и другите балкански държави в процеса на османската експанзия.

Кратките хроники са особено продуктивен жанр във византийската книжнина[3]. Описват накратко цялата световна история, като изложението следва библейския модел и обикновено започва със Сътворението на света, разказва за народите от Близкия изток до раждането на Исус Христос, за гърците и за римляните до периода на управлението на император Константин Велики (324–327), след което се проследява историята на Византия, а повествованието най-често достига да времето, в което живее авторът или продължителят на хрониката[4].

Още в края на IX и през X в. в българската книжнина навлизат преводни византийски хроники, както кратки, така и пространни. Те представят световната история според християнския мироглед[5]. Съчиненията, които са превеждани, са така подбрани, че да отговорят на основните въпроси за вярата, които си задават новопокръстените българи[6]. Интересът към крат-

---

[1] М и л т е н о в а 1980: 34–35; М и л т е н о в а 1986: 67–68.

[2] Л е к о в а 1987: 75–76.

[3] С а м о д у р о в а 1962: 127; С а м о д у р о в а 1967: 155–156; С а м о д у р о в а 1974: 139; S c h r e i n e r 1975–1979; Б и б и к о в 1998: 89.

[4] Н и к о л о в а 2003: 547–548.

[5] М и л т е н о в а 2008: 184.

[6] К а й м а к а м о в а 1990: 42.

ките византийски хроники се проявява по време на управлението на цар Симеон (893–927) с преводи от гръцки език. Първите оригинални български исторически съчинения, които са създадени през същия период, като жанр също са кратки хроники. В повечето преводи на пространни хроники се забелязва стремеж да се включи и българската история чрез кратки добавки или уточнения. Красноречив пример за това е последната преведена в българските земи византийска хроника, тази на Константин Манасий, в която във вид на бележки е вписана кратка българска хроника[7].

Във Византия този историописен жанр постепенно се променя и световните хроники се превръщат в кратки изложения на историята на отделни области. Те продължават да съществуват и след падането на империята под османска власт. Освен хрониките, които проследяват световната история от Сътворението, се появяват нови, разглеждащи съвременната на автора епоха. Според съдържанието си византийските хроники се поделят на имперски (проследяващи историята на Византийската империя), императорски (разказващи за управлението на отделни императори), местни (описващи събитията в конкретна област или град), хроники на османското завоевание (даващи сведения за периода на османската експанзия, в някои случаи и времето непосредствено след нея). Разпространяват се също фрагменти от малки хроники[8].

През Османския период няма български преводи на византийски исторически съчинения, така че късните византийски кратки хроники не получават разпространение в българската книжнина. Вместо към тях книжовниците обръщат поглед към сръбската летописна традиция. Жанрът на сръбските летописи[9] възниква през 50-те или 60-те г. на XIV в. въз основа на превода на кратък византийски летопис, който придружава втория славянски превод на *Хрониката* на Георги Амартол, известен с името *Летовник*[10]. Съчинението е със заглавие *Сказание вкратце от Адам до днешното време* и обхваща периода от Сътворението до управлението на византийския император Теофил (829–842). През 50-те години на XIV в. то е преработено и допълнено със сведения до 1358 г.

Сръбските летописи се поделят на две групи – ранни (стари) и късни (млади). В първите се разглежда само сръбската история, представена от кратки текстове, посветени на отделните владетели. При втората група повествованието е във вид на хронологичен списък от личности и събития, често заимствани от други съчинения[11]. Като жанр те всъщност са кратки

---

[7] К а й м а к а м о в а 1983: 123–178; К а й м а к а м о в а 1984: 119–139.

[8] S c h r e i n e r 1975–1979.

[9] Т р и ф о н о в а 2006.

[10] Г а в р ю ш и н а 1997: 224; П е т р о в а 2009; Ћ и р к о в и ћ 2004: 68. Приема се, че сръбската традиция на Летовника започва с преписа, направен на Света гора през 1347–1348 г. по поръка на цар Стефан Душан (1331–1355).

[11] Б а ш и ћ 1911: 196.

хроники. Младите летописи се разделят в четири подгрупи[12]. В първата влизат текстове, в които сведенията за сръбската история започват с известие за смъртта на цар Стефан Душан. Във втората подгрупа накратко се разказва за династията на Неманичите. В третата също са включени сведения за владетелската династия, но значително по-подробни. Четвъртата подгрупа са „частни“ летописи, които не могат да бъдат отнесени към другите категории.

През XV–XVI в. сръбските млади летописи стават популярни в българската книжнина и по техен модел са съставени няколко български кратки хроники, които са назовани от първите си изследователи „летописи“ и в науката е утвърдено това тяхно наименование. Повечето от тях следват добре познатия библейски модел за описване на миналото и представят световната история по царства, макар и в силно съкратен вид. Вместо да се разказва подробно за Византия, в тях основната част от повествованието описва сръбската и балканската история в периода на османската експанзия. Въпреки това българските кратки хроники не са механични преписи на сръбски съчинения. В тях има съзнателни добавки и промени; прибавени са събития, съвременни на книжовника, често свързани с местната история.

До днес са запазени няколко български кратки хроники / летописи:

Хилендарски летопис от XV в.[13] Намира се в сборник с апокрифни съчинения, открит от слависта Виктор Григорович (1815–1876) в Хилендарския манастир на Света гора. Днес ръкописът се съхранява в ОННБ под № 1/112 в[14]. За пръв път е описан от Н. С. Тихонравов, който го датира към XV в.[15] В. Н. Мочулски[16] го определя като сръбски и го отнася към XVI в. М. Б. Рапопорт и М. М. Копиленко причисляват сборника към ръкописите с неруски произход и го датират към XV в.[17] Същата датировка е възприета и от Е. Г. Королкова и Ж. Н. Кравченко[18]. Боню Ст. Ангелов определя ръкописа като български и го отнася към XVI в.[19] На л. 31б–36б в него се намира текст, озаглавен Сказанїе вь кратце свщимъ w҃ Ѧдама до днѣшнаго врѣмене, който съдържа сведения за времето от Адам до Седмия вселенски събор от 787 г. с допълнения за сръбската история. Последното известие в нея се отнася за смъртта на сръбския цар Стефан Душан през 1355 г. *Хилендарският летопис* заема л. 36б–41б като естествено продължение на предходния текст. Той носи заглавие Лѣтописьць сръпскиχ господини и цр҃ь

---

[12] С т о ј а н о в и ћ 1927: XL–LXI; Т р и ф у н о в и ћ 1974: 129–132.
[13] А н г е л о в 1983а: 46; А н г е л о в 1983б: 204.
[14] M i l t e n o v a 2018: 57–61.
[15] Т и х о н р а в о в 1863: 308–313.
[16] М о ч у л ь с к и й 1890: 18–21.
[17] К о п ы л е н к о, Р а п о п о р т 1960: 550.
[18] К о р о л ь к о в а, К р а в ч е н к о 1963: 35.
[19] А н г е л о в 1984а: 74–85.

до зде кто би ц҃рства и како сконча се и достига до 1482 г. Григорович не публикува текста, но привежда разночетения по него при обнародването на текста на *Габаревския летопис*[20]. Хилендарският летопис е издаден от В. Ягич през 1877 г.[21] *Сказанието от Адам* е публикувано от Л. Стоянович[22]. Той възприема двата текста като едно съчинение, наричано от него *Григоровичев летопис*, и го обнародва отново, като първата му част свързва с *Беляковския летопис* и още няколко сръбски кратки хроники[23], а втората – с *Габаревския* и с някои сръбски съчинения[24]. При положение, че в самия ръкопис текстът е разделен на две части с две отделни заглавия, не би трябвало той да се възприема като едно съчинение. По-точно е мнението на Б. Ст. Ангелов, който отделя втория текст и го нарича *Хилендарски летопис*.

Белополският летопис от 1556 г.[25] първоначално е приписван на книжовника Висарион Дебърски[26]. Намира се в ръкопис със смесено съдържание, съхраняван под № 49 в манастира „Николяц“ край гр. Бело поле в Черна гора. Кратката хроника е в края на книгата, на л. 333–338, със заглавие Сказаніе въкратцѣ сѫщыимь ѿ Адама дѡ днешнѣго врѣмене. Изложението достига до 1497 г., като последната летописна бележка не е довършена. Съчинението става известно на науката, след като Л. Стоянович пише труда си за сръбските родослови и летописи. За пръв път го споменава Дж. И. Киселинович в своя публикация от 1930 г.[27] Д. И. Анастасиевич дава сведения за него в статия от 1931 г.[28], а през 1934 г. обнародва втората част на текста, посветена на сръбската история[29]. Пълно описание на сборника прави В. Чорович през 1936 г.[30] Извадки от кратката хроника са публикувани няколко пъти, но цялостният текст не е обнародван[31]. Б. Ст. Ангелов го свързва с *Цетинския летопис* в ръкопис от XVI в., ОННБ № 1/119. Особеност на *Белополския летопис* е кратък разказ, вмъкнат при сведенията за султан Мехмед II.

Сарандапорският летопис е от началото на XVI в.[32] Намира се в Служебник № Е 543 в библиотеката на Националния музей в Сараево (Босна

---

[20] Григорович 1859: 47–49.
[21] Jagić 1877: 102–106.
[22] Стојановић 1890: 310–311.
[23] Стојановић 1927: 124.
[24] Стојановић 1927: XLV–XLVI.
[25] Новаковић 1955: 155–171; Ангелов 1983б: 62–73.
[26] Николова 1996: 387–388.
[27] Киселиновић 1930: 13–26.
[28] Анастасијевић 1931: 66–67.
[29] Анастасијевић 1934: 364–370.
[30] Ћоровић 1936: 86–90.
[31] Новаковић 1955: 155–171; Мошин 1961: 697; Ангелов 1967: 166, Ангелов 1978: 232–238; Ангелов 1983б: 62–73; Радошевић 2001: 524–525.
[32] Антонов 2011: 415–436; Антонов 2015.

и Херцеговина)[33]. Предполага се, че книгата е писана в манастира „Св. Йоаким Осоговски (Сарандапорски)“ в дн. Република Северна Македония. Кратката хроника, озаглавена Сказаніе вькратцѣ соущнмь ѿ Адама до дьньшнѣго времене, заема л. 319б–325а; последният лист е скъсан през средата, но е ясно, че повествованието достига до 1512 г.[34] Първата му част, проследяваща библейската история, е публикувана от Л. Стоянович, който съпоставя текста с други сходни кратки хроники[35]. Р. Новакович го включва сред съчиненията, с които сравнява *Белополския летопис*[36]. Йордан Иванов, обнародва откъси от текста[37]. По-късно Александър Антонов прави издание на целия летопис в оригинал и в новобългарски превод[38]. *Сарандапорският летопис* е близък до обнародваните от Стоянович *Киевски*, *Студенички* и *Цетински*, както и до *Арадския летопис*, открит за науката по-късно[39]. Това, което отличава *Сарандапорския летопис* от останалите текстове, са сведенията за историята на Сарандапорския манастир[40], както и два кратки разказа за покръстването на българите и на русите[41].

Беляковският летопис е от XVI в. Намира се в Беляковския апокрифен сборник, съхраняван в НБКМ със сигнатура 309[42], наречен така по името на търновското село Беляковец, където е открит. Летописната творба заема листове 93б–95б и 165а–168б. Заглавието ѝ е Оуказаніе вь кратце сѵщій ѿ Адама до нн҃ѣшнѣго врѣмене. Повествованието достига до 1696 г., като оригиналният текст обхваща периода до 1567 г., а последните две бележки са добавени по-късно. Пръв П. Р. Славейков[43] прави описание на ръкописа и публикува изцяло кратката хроника. Още през същата година Хр. Даскалов описва намиращите се у него шест листа от ръкописа, съдържащи откъс от летописния текст[44]. През 1894 г. текста печата Емил Калужняцки[45]. Л. Стоянович също прави издание на кратката хроника, но я нарича Софийски Първи летопис[46]. По-късно текста публикува и Б. Ст. Ангелов[47]. В ЦСВП,

---

[33] M o š i n, T r a l j i c 1959: 85; М о м и р о в и ћ 1984: 206–208; А н т о н о в 2011: 415–424.

[34] А н т о н о в 2011: 415–436; А н т о н о в 2015.

[35] С т о ј а н о в и ћ 1927: 124–153.

[36] Н о в а к о в и ћ 1955: 155–171.

[37] И в а н о в 1970: 149–150.

[38] А н т о н о в 2011: 415–436; А н т о н о в 2015.

[39] M i r c e a 1977: 230–247.

[40] P e t r o v a 2015: 55.

[41] P e t r o v a 2014: 223-235.

[42] Ц о н е в 1910: 254–257; А н г е л о в 1978: 135–144, 155–158; M i l t e n o v a 2018: 96–98.

[43] С л а в е й к о в 1859: 259–260, 409, 481–482.

[44] Д а с к а л о в 1859: 1–30.

[45] K a l u ž n i a c k i 1894: 54–65.

[46] С т о ј а н о в и ћ 1927: 111–114, 124–150.

[47] А н г е л о в 1984а: 68–74.

София, под сигнатура Cod. D. Slavo 17 се намира апокрифен сборник, преписан от Беляковския, в който се съдържа и кратката хроника[48]. Този втори препис показва незначителни разночетения спрямо текста в *Беляковския летопис*. В двата текста се съдържа уникално летописно известие, обединяващо пророчества и исторически факти[49].

Габаревският летопис от XVI в.[50] е поместен в сборник със смесено съдържание от XVI в., който се съхранява в Одеса със сигнатура ОННБ 415. Кратката хроника обхваща л. 97–105 и носи заглавие Ѧ сѣ лѣтопис'ць ср҃ьскы҃ѩ г҃дь и ц҃р҃ь, а повествованието достига до 1578 г. Сборникът е открит в с. Габарево, Казанлъшко, от В. И. Григорович, който пръв публикува текста на летописното съчинение през 1859 г.[51] В описите на Мочулски[52] и на Копиленко и Рапопорт[53] ръкописът е датиран към XV в. Боню Ст. Ангелов[54] го отнася към XVI в. и посочва, че бележките поне до 1566 г. са писани от една и съща ръка. Текстът е обнародван и от Л. Стоянович, който нарича летописа „Габровски“[55].

Захариев летопис. През 1866 г. Стефан Захариев публикува няколко летописни бележки без заглавие в сп. „Гайда“[56]. По неговото име текстът е наречен от Б. Ст. Ангелов *Захариев летопис*. Ръкописът, от който е извлечен летописният откъс, е с неизвестно местонахождение. В публикацията липсват кодикологични данни за него. Повечето изследователи приемат автентичността на съчинението, но има и мнения, че е фалшификат[57]. Поради неправилно разчитане или съзнателно Ст. Захариев е внесъл известни промени в част от хронологичните бележки, но в тях се откриват значителни сходства с някои кратки хроники със сръбски произход, което навежда на мисълта, че текстът е ако не автентичен, то поне е базиран върху такъв[58].

Съдържанието на българските кратки хроники / летописи смислово се разделя на два дяла. Първият може да бъде условно наречен „библейски“, тъй като разказът в него започва от Адам и достига до управлението на някой от византийските императори, като изложението следва библейския модел за описване на историята. Подобно на сръбските летописни съчи-

---

[48] М и л т е н о в а 1989: 61–73.

[49] П е т р о в а 2023: 105–117.

[50] М о ч у л ь с к и й 1890: 21–25; А н г е л о в 1984а: 74–85.

[51] Г р и г о р о в и ч 1859: 47–49.

[52] М о ч у л ь с к и й 1890: 21–25.

[53] К о п ы л е н к о , Р а п о п о р т 1960: 550.

[54] А н г е л о в 1984а: 75–85.

[55] С т о ј а н о в и ћ 1927: 124–150.

[56] З а х а р и е в 1866: 203–206.

[57] Издание у А н г е л о в 1984б: 69–71. Превод в Христоматия 1982: 251–252. Научен анализ вж. у Г ю з е л е в 1985: 218; Д о н к о в 1993: 129, 142; П р о д а н о в 2001: 90–97; П р о д а н о в 2006: 135–142.

[58] П е т р о в а 2015: 85–91.

нения обаче не всички български кратки хроники започват от Адам. Сътворението е начало на повествованието в *Белополския*, *Сарандапорския* и *Беляковския летопис*.

В разказа за библейската история са използвани два основни източника. Единият е *Летовникът* на Георги Амартол, по-точно добавеното към него *Сказание от Адам до днешното време*. Другият е *Кратката хроника* на патриарх Никифор, преведена в България в началото на X в. До днес не е запазен български препис на славянския превод на съчинението, но то получава широко разпространение в руската книжнина, в която навлиза през XI в. чрез сборника с юридическо съдържание *Синтагма от 14 титула без тълкувания*. Запазени са 56 руски преписа на *Кратката хроника* на патриарх Никифор от периода XIII–XIX в.[59], разделени в три редакции – неразпространена, разпространена и сводна, които възхождат към един и същ български превод[60]. Неразпространената редакция е съхранена само в два преписа, а времето на създаването ѝ не е установено с точност. Разпространената, позната по над 30 преписа, вероятно се появява в края на XII–XIII в.[61] Сводната редакция е известна по осем преписа, като при нея се забелязват черти и на двете други редакции[62]; приема се, че е създадена през втората половина на XV в. като израз на политическата идея за ролята на Москва като „Трети Рим“[63]. В руските преписи на *Кратката хроника* има летописни известия, които липсват в оригиналния гръцки текст на патриарх Никифор. Най-вероятно са заимствани от първия превод на *Хрониката* на Амартол[64], т.нар. *Временник*, направен през X в., вероятно в периода 965–969 г.[65] Може да се предположи, че в сръбските и в българските кратки хроники съчинението на патриарх Никифор е ползвано през руски преписи. В българските текстове обаче се забелязват черти, свързани и с трите руски редакции на *Кратката хроника*.

Вторият дял на три от летописите – *Белополския*, *Сарандапорския* и *Беляковския*, предава балканската история в процеса на османската експанзия и в периода непосредствено след нея. В текстовете е обърнато специално внимание на най-значимите моменти от завоеванието, като важни битки срещу християнски владетели или превземане на главен град в някоя от балканските държави. Ето защо втората част на тези български кратки хроники може да бъде наречена условно „история на Османското завладяване на Балканите“. Известията, свързващи двата дяла, са посветени на сръбската история, като в повечето случаи са съвсем кратки.

---

[59] П и о т р о в с к а я 1987: 231–234.
[60] П и о т р о в с к а я 1998: 36–37.
[61] П и о т р о в с к а я 1975: 170–177.
[62] П и о т р о в с к а я 1974: 147–153; П и о т р о в с к а я 1976: 247–254.
[63] П и о т р о в с к а я 1974: 153; П и о т р о в с к а я 1977: 216.
[64] Щ а п о в 1976: 233.
[65] С т а н к о в 2004: 57–72; П е е в 2012: 29.

В две от запазените български кратки хроники повествованието започва със събития, по-късни от Сътворението. Това са *Габаревският* и *Хилендарският* летопис. В *Габаревския* първата хронологична бележка се отнася до създаването на славянската азбука от св. Кирил Философ. Следват известия за Седмия вселенски събор, за Великата схизма, неточно датирана към 1044 г., а след тях за поемането на властта от сръбския крал Стефан Неманя (1196–1196), родоначалник на династията Неманичи. Първото сведение в *Хилендарския летопис* също е за създаването на славянската азбука, след което са включени няколко лаконични бележки за сръбските владетели. И в двете съчинения текстът продължава с известия за периода на османското завоевание. Като се има предвид близостта на *Захариевия летопис* с поставените от Л. Стоянович в трета група „млади“ сръбски летописи, може да се предположи, че в него също повествованието не е започвало от Сътворението.

В *Сарандапорския летопис* са добавени два кратки разказа, посветени на покръстването на българите и русите. Те липсват в другите български и сръбски кратки хроники, но са включени в едно различно по жанр съчинение – *Повест полезна за латините*[66]. Добавките се съдържат в три преписа на контаминираната редакция на *Повестта*, направени от Владислав Граматик – Одески фрагмент на Рилския сборник от 1456 г., ОННБ III/111[67]; Загребски сборник от 1469 г., ХАЗУ III a 47[68]; сборник от съчинения за Димитър Солунски от 80-те години на XV в., РНБ, Вяз. Q. 279[69]. Включени са и в сборник от XV в., който към 1896 г. се намирал в ръкописната сбирка на свещеника Теофил Гепицки[70], но днес е с неизвестно местонахождение. Текст, сходен с тях, се съдържа в *Паралипомена*[71], извлечение от българския превод на хрониката на Йоан Зонара, направено на сръбска почва не по-късно от 1408 г. и запазено по един руски препис от началото на XVI в., РГБ ф. 113, № 655. В науката се приема, че източник на двата кратки разказа в изброените ръкописи е именно *Паралипоменът*[72]. Остава загадка кой е изводът, използван от съставителите на *Сарандапорския летопис*. Не е изключено те да са разполагали с препис на контаминираната редакция на *Повест полезна за латините*, макар че конкретно доказателство за това липсва.

Преписите на двата разказа в *Сарандапорския летопис* се отличават от тези в *Повест полезна за латините* по това, че единствено в тях са по-

---

[66] Николов 2011: 105–106.
[67] Николов 2011: 105–106.
[68] Христова 1996: 18-19, 36-37.
[69] Христова 1996: 123; Николов 2011: 64–65.
[70] Яцимирский 1903: 111.
[71] Творогов 2010: 3–101.
[72] Чешмеджиев 2007: 363–364; Николов 2011: 61.

сочени имената на владетелите, при чието управление българите и русите приемат християнството. В същата кратка хроника последните известия явно са добавени от книжовника, преписал текста. Те съдържат сведения за съвременни на писача събития, свързани с различни бедствия, които не са известни от други извори. В *Сарандапорския летопис* са включени и няколко известия с информация за историята на манастира „Св. Йоаким Осоговски“, които явно са дело на монасите, преписали съчинението. Същата особеност се забелязва и в най-късните бележки в *Габаревския летопис*. Те са посветени на местната история и дават сведения за живота в района на София, добавени от съставителя на ръкописа. Последните записки в *Беляковския летопис* са вписани по-късно като опит съвременната на писача епоха да бъде вписана в световната история.

Малките добавки и вмъкнатите разкази са белезите, които отличават българските кратки хроники от сръбските. Съзнателната промяна прави всеки от текстовете уникален по своето съдържание. Сръбските летописни съчинения са основата, която е била обогатена, за да даде по-пълна представа за миналото. Макар и под чужда политическа власт в рамките на голяма многонационална империя, българите осъзнават себе си като обособена група. Книжовниците не разполагат с източници, по които да опишат историята на своя народ, затова са принудени да адаптират онези текстове, до които имат достъп. Сръбските кратки хроники помагат на българите да изразят себе си като християни, а направените към тях добавки им позволяват да покажат, че те са самостоятелна група сред поданиците на султана.

Кратките хроники са четиво за миряни, предназначено да разкаже цялата световна история, макар и в силно съкратен вид. Съгласно средновековните християнски представи историята има начало и край, започва от Сътворението и ще завърши с Второто пришествие. Адам, синовете му, библейските царе са личности, чието съществуване никой не поставя под съмнение. Следвайки традиционния християнски модел на средновековните световни летописни съчинения, кратките хроники започват своя разказ от Адам. Те представят библейската история в много сбит вариант, но не пропускат значимите личности и събития. Проследявайки миналото на отделните царства, само изброяват имената на владетелите с годините им на управление, но дават също сведения за църковните събори и за други събития, свързани с историята на християнството, като Великата схизма от 1054 г. Кратките бележки за Неманичите не само са свързващ елемент между библейския разказ и Османския период, но и начин, по който балканските народи, в частност сърбите, да бъдат вписани в световната история.

Вторият дял на кратките хроники е изцяло светски по съдържание и описва процеса на османската експанзия на фона на отношенията между отделните балкански владетели. В него се акцентира върху опозицията между завоевателите мюсюлмани и християните, които не се разделят на сърби, българи, босненци и т.н. В някои случаи повествованието достига

до времето, в което живее авторът, и той добавя сведения за събития, на които е очевидец. Последните бележки в кратките хроники често разказват една различна история – данните за цените на зърното или за смъртта на местен духовник стават по-значими от спомена за величието на древните царе.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А н а с т а с и ј е в и ћ 1931: Анастасијевић, Д. Споменици из старих црква у „Санџаку“ неиздани или с погрешкама издани. – Богословље, 6, 1931, 66–67.

А н а с т а с и ј е в и ћ 1934: Анастасијевић, Д. Летопис Никољски. – Богословље, 9, 1934, 364–370.

А н г е л о в 1967: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. 2. София, 1967.

А н г е л о в 1978: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. 3. София, 1978.

А н г е л о в 1983а: Ангелов, Б. Ст. Старобългарско книжовно наследство. София, 1983.

А н г е л о в 1983б: Ангелов, Б. Ст. Летописни съчинения в старобългарската литература. – Старобългарска литература, 13, 1983, 42–73.

А н г е л о в 1984а: Ангелов, Б. Ст. Летописни съчинения в старобългарската литература. – Старобългарска литература, 14, 1984, 65–85.

А н г е л о в 1984б: Ангелов, Б. Ст. Летописни съчинения в старобългарската литература. – Старобългарска литература, 15, 1984, 60–73.

А н т о н о в 2011: Антонов, А. Сарандапорският летопис и други приписки в ръкописен кодекс от XVI век. – Във: Факти и мистификации в старите текстове. София, 2011, 415–426.

А н т о н о в 2015: Антонов, Ал. Сарандапорският летопис от XVI век. София, 2015.

Б а ш и ћ 1911: Башић, М. Из старе српске књижевности. Београд, 1911.

Б и б и к о в 1998: Бибиков, М. В. Историческая литература Византии. Санкт- Петербург, 1998.

Г а в р ю ш и н а 1997: Гаврюшина, Л. К. Сербская литература. – В: История литератур западных и южных славян. 1. От истоков до середины XVIII века. Москва, 1997.

Г р и г о р о в и ч 1859: Григорович, В. О Сербии в ее отношениях к соседним державам, преимущественно в XIV и XV столетиях. Казань, 1859.

Г ю з е л е в 1985: Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII–XIV в. София, 1985.

Д а с к а л о в 1859: Даскалов, Хр. Открытия в древней столици Болгарской Тернове со снимком. Писмо к О. М. Бодянскому Х. С. Даскалова. – Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1859, 2, 1–30.

Д о н к о в 1993: Донков, Р. Археографски мотиви във възрожденския печат. – Известия на Държавните архиви, 66, 1993, 113–144.

З а х а р и е в 1866: Захариев, С. Стари памятници. – Гайда, 3, 1866, 203–206.
И в а н о в 1970: Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1970.
К а й м а к а м о в а 1983: Каймакамова, М. Българската кратка хроника в средно-българския превод на Манасиевата хроника. 1. Текст, превод, коментар. – Годишник на СУ, Исторически факултет, 1983, 76, 123–178,
К а й м а к а м о в а 1984: Каймакамова, М. Българската кратка хроника в средно-българския превод на Манасиевата хроника. 2. Извори. Датиране. – Годишник на СУ, Исторически факултет, 1984, 77, 119–139.
К а й м а к а м о в а 1990: Каймакамова, М. Българска средновековна историопис. София, 1990.
К и с е л и н о в и ћ 1930: Киселиновић, Ђ. Стара школа у Бијелом пољу. – Извештај за школску 1929–1930 годину. Државна реална гимназија у Бијелом пољу, 1930, 13–26.
К о п ы л е н к о, Р а п о п о р т 1960: Копыленко, М. М., Рапопорт, М. Б. Славяно-русские рукописи Одесской государственной научной библиотеки им. А. М. Горького. – Труды Отдела древнерусской литературы, 16, 1960, 543–553.
К о р о л ь к о в а, К р а в ч е н к о 1963: Королькова, Е. Г., Кравченко, Ж. Н. Славянские рукописи нерусского произхождения Одесской государственной научной библиотеки им. А. М. Горького. – Известия на Народната библиотека и на Библиотеката при Софийския държавен университет, 3 (9), 1963, 29–41.
Л е к о в а 1987: Лекова, Т. Сборниците със смесено съдържание от XV–XVII в. като отражение на българския светоглед от първите столетия на османското робство. – Palaeobulgarica, 11, 1987, 4, 73–83.
М и л т е н о в а 1980: Милтенова, А. Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. – Старобългарска литература, 7, 1980, 22–36.
М и л т е н о в а 1986: Милтенова, А. Към въпроса за сборниците със смесено съдържание в българската книжнина от XV–XVII век. – В: Литература, общество, идеи. София, 1986, 66–96.
М и л т е н о в а 1989: Милтенова, А. Новооткрит „близнак“ на Беляковския апокрифен сборник. – Palaeobulgarica, 13, 1989, 3, 61–73.
М и л т е н о в а 2008: Милтенова, А. Исторически съчинения. – В: История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. София, 2008, 184–193.
М о м и р о в и ћ 1984: Момировић, П. Мањи прилози проучавању споменичких вредности. – Саопштења, 16, 1984, 203–210.
М о ч у л ь с к и й 1890: Мочульский, В. Описание рукописей В. И. Григоровича. – Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1890, 1, 21–25;
М о ш и н 1961: Мошин, В. Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог Поља. – Историјски записи, 18, 1961, 681–718.
Н и к о л о в 2011: Николов, А. Повест полезна за латините. Паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма. София, 2011.
Н и к о л о в а 1996: Николова, Св. Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария завет. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София, 1996, 363–402.

Николова 2003: Николова, Св. Хроники. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003, 547–548.
Новаковић 1955: Новаковић, Р. Никољски летопис. – Зборник филозофског факултета Универзитета у Београду, 3, 1955, 155–171.
Пеев 2012: Пеев, Д. Новые данные о времени и месте перевода хроники Георгия Амартола. – В: Летописи и хроники. Новые исследования 2011–2012. Москва–С.-Петербург, 2012, 13–38.
Петрова 2009: Петрова, М. За един неизвестен препис на Летовника на Георги Амартол и неговите ръкописни паралели. – В: Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Красимир Станчев и Александър Наумов. София, 2009, 226–245 (Старобългарска литература, 41–42).
Петрова 2015: Петрова, Д. Текстологични наблюдения върху Захариевия летопис. – Филологически форум, 2, 2015, 85–91.
Петрова 2023: Петрова, Д. Предсказания и факти в едно известие от Беляковския летопис. – Palaeobulgarica, 47, 2023, 1, 105–117.
Пиотровская 1974: Пиотровская, Е. К. О третьей русской редакции „Летописца вскоре“ Константинопольского патриарха Никифора. – Византийский временник, 36, 1974, 147–153.
Пиотровская 1975: Пиотровская, Е. К. К изучению „Летописца вскоре“ константинопольского патриарха Никифора. – Труды Отдела древнерусской литературы, 29, 1975, 170–177.
Пиотровская 1976: Пиотровская, Е. К. Краткий археографический обзор рукописей, в состав которых входит текст „Летописеца вскоре“ Константинопольского патриарха Никифора. – Византийский временник, 37, 1976, 247–254.
Пиотровская 1977: Пиотровская, Е. К. „Летописец вскоре“ Константинопольского патриарха Никифора и „Учение о числах“ Кирика Новгородца. – В: Византийские очерки. Труды советский ученых к XV международному конгрессу византинистов. Москва, 1977, 216–224.
Пиотровская 1987: Пиотровская, Е. К. Никифора патриарьха Царяграда летописець вскоре. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая половина XIV века. Москва, 1987, 231–234.
Пиотровская 1998: Пиотровская, Е. К. Византийские хроники IX века и их отражение в памятниках славяно-русской письменности („Летописец вскоре“ константинопольского патриарха Никифора). Санкт-Петербург, 1998. (Православный Палестинский сборник, 97/34).
Проданов 2001: Проданов, Н. Захариевият летопис. – Palaeobulgarica, 25, 2001, 2, 90–97.
Проданов 2006: Проданов, Н. Проблеми на историографската текстология. Велико Търново, 2006.
Радошевић 2001: Радошевић, Н. Хронолошки и космографски чланци у Зборнику број 49 манастира Никоља. – В: Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2001, 521–539.
Самодурова 1962: Самодурова, З. Г. К вопросу о малых византийских хрониках. – Византийский временник, 21, 1962, 127–148.
Самодурова 1967: Самодурова, З. Г. Малье византийские хроники и их источники. – Византийский временник, 27, 1967, 153–161.

С а м о д у р о в а 1974: Самодурова, З. Г. Греческие рукописи, содержащие малые византийские хроники. – Византийский временник, 36, 1974, 139–144.
С л а в е й к о в 1859: Славейков, П. Р. Две български ръкописи. – Български книжици, 1859, 9, 259–269 <serdica.libsofia.bg/files/original/f14929bd13b5fd81c0c9ca9fae99e696.pdf> (12.02.2025)
С т а н к о в 2004: Станков, Р. К проблеме происхождения древнейшего славянского перевода Хроники Георгия Амартола. – В: Преславска книжовна школа. 7. Шумен, 2004, 57–72.
С т о ј а н о в и ћ 1890: Стојановић, Љ. Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др. Београд, 1890. (Споменик Српске краљевске академије, 3)
С т о ј а н о в и ћ 1927: Стојановић, Љ. Стари српски родослови и летописи. Сремски Карловци, 1927.
Т в о р о г о в 2010: Творогов, О. В. Паралипомен Зонары: текст и комментарий. – В: Летописи и хроники. Новые исследования 2009–2010. Москва–С.-Петербург, 2010, 3–101.
Т и х о н р а в о в 1863: Тихонравов, Н. С. Памятники отреченной русской литературы. 1. Санкт-Петербург, 1863.
Т р и ф о н о в а 2006: Трифонова, Р. Книжовната дейност в двора на деспот Стефан Лазаревич. – Електронно списание LiterNet, 18.11.2006, № 11 (84) https://liternet.bg/publish4/rtrifonova/lazarevich.htm (27.01.2024).
Т р и ф у н о в и ћ 1974: Трифуновић, Ђ. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1974.
Х р и с т о в а 1996: Христова, Б. Опис на ръкописите на Владислав Граматик. Велико Търново, 1996.
Христоматия 1982: Христоматия по история на България. Съст. Цв. Георгиева и Д. Цанев. 3. София, 1982.
Ц о н е в 1910: Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатните книги в Народната библиотека в София. 1. София, 1910.
Ч е ш м е д ж и е в 2007: Чешмеджиев, Д. Император Константин I Велики и княз Борис I Михаил: победата над езичниците. – В: Ниш и Византија. Шести научни скуп, Ниш, 3–5 јун 2007. Зборник Радова. 6. Ниш, 2007, 357–368.
Ћ и р к о в и ћ 2004: Ћирковић, С. Срби међу европским народима. Београд, 2004.
Ћ о р о в и ћ 1939: Ћоровић, В. Прилози на нашу стару књижевност и хисторију. – Зборник за историју Јужне Србије и суседних области, 1, 1936, 77–131.
Щ а п о в 1976: Щапов, Я. Н. Византийские хронографические сочинения в древнеславянской кормчей Ефремовской редакций. – В: Летописи и хроники. Москва, 1976, 230–263.
Я ц и м и р с к и й 1903: Яцимирский, А. Н. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. – Известия ОРЯС, 7, 1903, 110–116.

J a g i ć 1877: Jagić, V. Ein Beitrag zur serbischen Annalistik mit literaturgeschichtlicher Einleitung. – Archiv für Slavische Philologie, 2, 1877, 1–110.
K a l u ž n i a c k i 1894: Kalužniacki, E. Über zwei noch unbekannte Abschriften serbischer Annalen. – Archiv für slavische Philologie, 16, 1894, 54–65.
M i l t e n o v a 2018: Miltenova, A. South Slavonic Apocryphal Collections. Sofia, 2018.

M i r c e a 1977: Mircea, I. R. Une version inconnue du „Mladji letopis“ – la variante d’Arad. – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 43, 1977, 3–4, 230–247.
M o š i n, T r a l j i c 1959: Mošin, V., M. S. Traljic. Ćirilski spomenici u Bosni i Hercegovini. – Naše Starine. Godišnjak Zemaljskog zavoda sa zaštitu spomenika kulture i prirodnih rijetkosti Narodne Republike Bosne i Hercegovine, 6, 1959, 63–104.
P e t r o v a 2014: Petrova, D. Stories from the Conversion of the Bulgarians and the Russians in the Annals of Sarandapor. – Scripta & e-Scripta, 13, 2014, 223–235.
P e t r o v a 2015: Petrova, D. Persons and events in the Sarandapor Chronicle. – Études Balkaniques, 2015, 2, 35-56.
S c h r e i n e r 1975–1979: Schreiner, P. Die byzantinischen Kleinchroniken. Vol. 1–3. Wien, 1975–1979.

ДАМАСКИНИТЕ – НОВИТЕ ЧЕТИ-СБОРНИЦИ. МАКРОЖАНРОВО РАЗНООБРАЗИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ*

ДИЛЯНА РАДОСЛАВОВА

Институт за литература – Българска академия на науките, София
radoslad@gmail.com

DAMASKINI – THE NEW TYPE OF MISCELLANIES OF THE LATE 16TH – MID-19TH CENTURIES: MACRO-GENRE DIVERSITY AND TRANSFORMATIONS

Dilyana Radoslavova (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article dwells on the definition of the macro-genre term *damaskin* (pl. *damaskini*) designating a large number of reading collections that were popular with Bulgarians from the late 16th century onwards. The term is authentic. It originated from the personal name Damaskenos and was closely related to the Bulgarian reception of the vernacular Greek anthology *Θησαυρός*/*Treasure* (Venice, 1557/8), a collection of homilies, vitae, and sermons compiled by Damaskenos Stoudites (d. 1577). Initially, *Treasure* appeared in Church Slavonic in two independent translations made by the end of the 16th century: the so-called "Macedonian" and "Sredna Gora" translations. The Macedonian archaic version offers a complete translation; it has a closed textual tradition and relatively limited dissemination. The Sredna Gora archaic translation presents a selection of texts from *Treasure*. Some of these texts were later reworked into a new written language based on the vernaculars and thus formed the beginnings of the early Modern Bulgarian literary trend. The Sredna Gora and the modern-Bulgarian *Treasure* texts were included in a great variety of collections alongside non-*Treasure* readings. This tradition gave rise to the term *damaskini*. New translations of the texts from the vernacular Greek anthology were made in the 18th century. The most popular

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

among them was the Rila translation by Josif Bradati. The other late translations were of individual *Treasure* texts, most of which are known from single copies written in Greek letters. This late Bulgarian reception of Damaskenos Stoudites' work was also represented in a variety of collections of *Treasure* and non-*Treasure* texts.

The manuscript tradition, as well as the scholarly one, not always in agreement, apply the term *damaskini* to a great variety of 16th–19th-century reading miscellanies, ranging from collections composed exclusively of *Treasure* texts to those containing none. The term has both a broad and a narrow definition. The broad definition aligns with popular usage and applies to miscellanies related to the entire period of the reception of *Treasure* in a Bulgarian milieu (Donka Petkanova). The narrow definition is based on criteria that restrict the use of the term to miscellanies whose proto-collections were formed before the 18th century (Evgenia I. Demina). There is an ongoing debate on the validity of both definitions. Olga Mladenova, for instance, argues for revising the term's narrow meaning and reinstating its broader definition, which aligns with its popular usage as recorded in the Bulgarian Academy of Sciences' *Dictionary of the Bulgarian Language*: "a type of popular handwritten miscellany with sermons, disseminated in Bulgaria in the 17th–19th centuries."

The present investigation justifies and proposes some additional criteria that might be used in verifying the extant definitions. It describes the changes in the functional and thematic features of *damaskini*, in their discursive nature, in their place within the overall repertoire of books, in the extent of compilers' intervention in the texts, and in the linguistic profile of the manuscript tradition over the time of their dissemination. The study focuses on the pre-18th-century *damaskini* tradition, looking for the generative potentials of the model of the original anthology and seeking to identify the various compiling strategies and types of composed books for reading. It is stated that *Treasure* has a unique macro-composition, where texts for movable and immovable feasts are arranged in a complex calendar-thematic order. This made it a suitable source of readings for Bulgarian men of letters, who composed from *Treasure* and non-*Treasure* texts a variety of reading collections, adapting the structure of the Greek model to similar book models known in the local tradition.

The study identifies two main tendencies in *damaskini* compilation, based on functional and thematic focus: creating (1) calendar or (2) non-calendar archaic or modern-Bulgarian collections, which, to some extent, supplanted the traditional macro-genres of books containing readings. Four types of calendar or calendar-oriented *damaskini* and one type of non-calendar thematic miscellanies are recognized. It is suggested that these compositional tendencies and macrostructural models of early *damaskini* could serve as macro-genre markers for identifying proper *damaskini* models in the 18th–19th centuries. By this period, *Treasure* had lost its role as the sole modern-Greek printed source, and traditional macro-genre forms such as *panegyrika* and *uchitelno evangelie* were regaining their place in the reading repertoire created by men of letters who interfered freely in the transmitted texts. In this regard, the study proposes several formal genre markers to help identify proper *damaskini* that originated in the 18th-19th centuries. The positive evaluation and the applicability of these markers in a future revision of the post-17th-century manuscript tradition could be a firm basis for the use of a relatively narrow definition of *damaskin*. Otherwise, the scholarly term could be based on the broad definition and equated with the popular meaning of the word.

Keywords: *damaskini*; Damaskenos Stoudites; *Thesauros*; macro-genre

„Дамаскин“ е автентично и широкоупотребимо название за чети-сборници, характерни за българския книжовен репертоар в периода от късния XVI докъм средата на XIX в. Образувано е от субстантивираното авторово име Дамаскин и появата му е свързана непосредствено с българската рецепция на *Съкровище* / *Θησαυρός* (Венеция, 1557/58 г.) – новогръцка антология от 36 празнични слова, жития и поучения, съставена от Дамаскин Студит († 1577 г.)[1].

Съкровище навлиза в българската книжнина чрез два превода от гръцки на архаичния език на Църквата, направени до края на XVI в. – т.нар. „македонски“ и „средногорски“ превод[2]. Първият е цялостен, приписван е на Прилепския и Пелагонийски епископ Григорий, има затворена текстологична традиция и относително ограничено разпространение[3]. Вторият превод е непълен, анонимен и е възникнал най-вероятно в пределите на Търновска митрополия[4]. Той добива по-голяма популярност и се отличава с по-разнообразна текстологична история, която предлага данни за трансмисия, съпроводена с редакционни намеси на равнището на езика и съдържанието[5]. Предполага се, че още към началото на XVII в. са направени първите преработки на слова от средногорския превод на осъвременен

---

[1] Обобщено за българската рецепция на Дамаскин-Студитовото *Съкровище* вж. у Д и м и т р о в а 2008.

[2] Доскоро се приемаше съществуването и на трети ранен български архаичен превод на *Съкровище*, запазен в Букурещкия дамаскин (вж. Д и м и т р о в а 2008: 732 със съответната библиография). Ръкописът обаче бе идентифициран като автограф на Самуил Бакачич, съдържащ част от неговия превод на *Съкровище* от 1691 г. (R a d o s l a v o v a 2020: 361–363).

[3] Преводът е известен по седем ръкописа и е изследван относително обстойно от П. Илиевски, който издава фототипно текста му по двутомника, съставен от Кърнинския дамаскин (И л и е в с к и 1972) и Киевския дамаскин (И л и е в с к и, И л и е в с к а 2015).

[4] Преводът обема 27 слова от оригиналната антология. Като неразделна част от него с основание се приемат и двете слова на Дамаскин-Студитовия учител Теофан Елеавулк – *За десетте Божи заповеди* и *За вярата* (М л а д е н о в а, П е т к о в а, У з у н о в а 2023: 42). От множеството хипотези за локализирането на средногорската интерпретация на Дамаскин-Студитовата антология (вж. преглед у Р а д о с л а в о в а 2020: 210–211) тук като най-обосновано се приема изказаното наскоро от О. Младенова предположение. Според него преводът е възникнал в пределите на Търновската митрополия през 60-те или 70-те г. на XVI в. по времето на митрополит Арсений Търновски (1565–1575), който също като Дамаскин Студит е бил ученик на Теофан Елеавулк (вж. M l a d e n o v a 2019: 341–342; М л а д е н о в а, П е т к о в а, У з у н о в а 2023: 66–68).

[5] Вж. П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 57–58. Според последни проучвания се разграничават няколко етапа в редакционното развитие на архаичния средногорски превод: доканоничен, каноничен и следканоничен, вж. подробно у М л а д е н о в а, П е т к о в а, У з у н о в а 2023: 41–42.

книжовен език, с което е поставено началото на новобългарската книжнина[6]. През XVIII в. възникват нови частични преводи на *Съкровище* от гръцки на новобългарски, сред които най-значим като обем и разпространение е този на рилския книжовник Йосиф Брадати[7]. Известни са и други късни опити за новобългарски версии на отделни Дамаскин-Студитови слова, като някои са познати само по единични копия, част от които са писани с гръцки букви[8]. В синхрон с все по-интензивната компилативност в работата на българските книжовници през XVIII в. късните преводи се отличават с по-свободна интерпретация на изходния текст, включваща както свободен превод, така и съкращаване или интерполации.

За разлика от македонския превод, който се разпространява в състав, възпроизвеждащ точно оригиналното *Съкровище*, словата от средногорския превод, както и новобългарските им преработки в повечето случаи са в обкръжението на различни недамаскинови слова, формирайки голямо разнообразие от състави[9]. И в самата книжнина, и в науката – макар и невинаги в пълно съзвучие – към това разнообразие от сборници от XVI–XIX в.

---

[6] Докъм края на XVII – началото на XVIII в. възникват новобългарски версии на двадесет и три Дамаскин-Студитови слова от *Съкровище* и на Теофановите *За вярата и За десетте Божи заповеди*. Преработките на основа на средногорския архаичен превод, а в единични случаи и нови преводи от гръцки, се появяват в три различни културни средища с неизвестни географски локации и са дело на анонимни книжовници. Формално продукцията на трите средища се разграничава по употребата на формите *тогива*, *тогази* и *тогизи* на наречието за време *тогава*. Текстологичната особеност е установена от Б. Велчева (вж. В е л ч е в а 1964) и за пръв път е въведена от Е. Дьомина като белег на продукцията на различни средища (Д е м и н а 1968). Според Е. Дьомина първо по поява е средището *тогази*, второ – средището *тогива*, и последно – средището *тогизи*. Въз основа на нови данни и текстологични проучвания О. Младенова представя различна и по-обоснована генеалогия, в която първо възниква средището *тогива*, второ – средището *тогази* и трето – средището *тогизи* (М л а д е н о в а 2011).

[7] Йосиф Брадати превежда почти изцяло антологията на Дамаскин-Студит в течение на периода 1740–1758 г. Тридесет и трите слова от този превод са включени в състава на различни сборници, известни по негови преписи, или в преписи на негови ученици и последователи. За неговата интерпретация на *Съкровище* вж. подробно у П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 85–96 и сл. Като неразделна част от превода му би следвало да се приемат и преведените също от него шест слова на Йоаникий Картан, влизащи в изданията на *Съкровище* след 1589 г. (пак там: 87). В Йосифовия книжовен кръг според Д. Петканова възникват и нови версии на словото *За Десетте Божи заповеди,* както на *Житието на св. Евстатий*, дело на Никифор Рилски (пак там: 92–93).

[8] Д. Петканова различава анонимните пазарджишки превод и бачковски превод, както и Поп-Пунчовата преправка (П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 93–100). Специални проучвания на късните преводи посвещава М. Димитрова (вж. Д и м и т р о в а 2015, където са посочени и предходни публикации по темата).

[9] Част от тези състави вж. представени у Д е м и н а 1968: 42–65.

се прилага названието „дамаскини“, като се започне от еквивалентите на *Съкровище* в лицето на преписите на македонския превод и се стигне до сборници, в които не присъства нито една творба от тази гръцка антология[10].

Свидетелства за автентичната употреба на названието „дамаскин“ сочат, че докъм началото на XVIII в. то се отнася до всички възникнали дотогава типове състави от архаични и новобългарски колекции, съдържащи слова от *Съкровище*. По малкото оцелели бележки на преписвачи или съвременни на ръкописите приписки може да се предположи, че неговата поява и формиране са свързани с архаичните средногорски и с ранните новобългарски дамаскини[11]. Данните от XVIII в. показват известна парадоксалност, тъй като „дамаскин“ не се употребява като самоназвание на ръкописите, съдържащи най-значимия късен превод – рилския, разпространяван от Йосиф Брадати и неговите ученици и последователи[12]. През същата епоха обаче названието е регистрирано в девет от десетте запазени бележки на книжовници към състави, които включват поне едно слово от *Съкровище* в превод от предходната епоха или в нов не-рилски превод[13]. От друга страна, примерите с автентично наименуване „дамаскин“ на ръкописи, които не съдържат слова от *Съкровище*, всъщност са много редки и датират от XIX в.[14] Може да се заключи, че именно в този късен етап от развитието на книжнината значението на названието „дамаскин“ се е променило. Дотогава то вече изглежда е развило различна семантика, свързана не толкова с антологията на Дамаскин Студит, а по-скоро с начина на работа на компилаторите на колекции с четива и предназначението на тези колекции. „Дамаскин“ вероятно се е асоциирало с книга, чийто съставител (дамаскинар) проявява подчертана свобода в подбора на състава и в компилирането на слова на разбираем език. С това значение терминът започва да се прилага и в научните изследвания.

Аморфната природа на макрожанра „дамаскин“ и неоднозначната автентична употреба на названието му са свързани с колебания в дефинирането на терминологичния обхват на понятието и с наличието на негово широко и тясно научно значение. Последните са залегнали съответно в появилите се през 60-те години на XX в. основополагащи трудове на Донка Петканова и Евгения Дьомина[15].

---

[10] Представителен списък на дамаскини вж. у П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965.

[11] Примери за употреба на названието вж. у Д е м и н а 1968: 9–10.

[12] Д е м и н а 1968: 10.

[13] Срв. Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 339, 404, 424, 438, 445, 448, 463, 471, 477, 485, 416.

[14] Вж. примерите у Д е м и н а 1968: 10.

[15] П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965; Д е м и н а 1968.

В изследванията на Д. Петканова научната трактовка на понятието отразява традиционната му книжовна и народна употреба и отчита динамиката в съдържанието му в диахронен план. Широкото определение на изследователката разглежда дамаскините като: „Ново звено във веригата на сборниците с разнообразно съдържание през XVII–XVIII в., с преобладаващо нравствено-поучително съдържание, свързано със сборника на Дамаскин Студит *Съкровище*“[16]. В монографията ѝ върху дамаскините е предложена типология на сборниците с включени над 190 паметника, която се основава на съдържателен критерий и отразява хронологичното развитие на макрожанра и на неговото название. Д. Петканова определя три групи сборници, които самата традиция нарича „дамаскини“: 1) същински дамаскини – появяват се в края на XVI в. и съдържат само Дамаскин-Студитови слова; 2) сборници със смесено религиозно-поучително съдържание, които се появяват в началото на XVII в. и в които значително място заемат словата на Дамаскин Студит; и 3) сборници с разнородно съдържание, които през XVIII и началото на XIX в. често биват наричани дамаскини, но не съдържат Дамаскинови слова[17].

Тясното значение на термина е постулирано от Е. Дьомина във въвеждащия том към изданието на новобългарския Тихонравов дамаскин[18], където също така е изложена меродавната и до днес класификация по езиково-текстологични белези на дамаскините, чиито протосборници са формирани преди края на XVII в.[19] Изследователката определя дамаскините като „ръкописни сборници от поучителни слова, жития, апокрифи, проповеди, разпространявани в България от края на XVI до началото на XIX в., в които в пълен, разширен или редуциран вид е представен някой от характерните типове сборници с исторически възникнал устойчив състав на словата, който в частност включва произведения на Дамаскин Студит“[20]. Съгласно тази формулировка Е. Дьомина определя четири типа архаични дамаскини (македонски, средногорски, III и IV тип) и четири основни типа новобългарски дамаскини (I–IV и един смесен тип), чиито протосборници възникват през XVII в.[21] Колкото до сборниците, съставяни след началото на XVIII в., които не са свързани пряко с предходната дамаскинска традиция и съдържат Дамаскин-Студитови слова в нови преводи, Е. Дьомина

---

[16] П е т к а н о в а 2003.

[17] П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 4–5.

[18] Д е м и н а 1968.

[19] Д е м и н а 1968: 37–65.

[20] „…рукописные сборники поучительных слов, житий, апокрифов, проповедей, распространившиеся в Болгарии с конца XVI по начало XIX века, в которых в полном, расширенном или редуцированном виде представлен какой-либо из характерных типов исторически сложившегося устойчивого состава статей, содержащего, в частности, произведения Дамаскина Студита“ (Д е м и н а 1968: 40).

[21] Вж. Д е м и н а 1968: 42–65.

е на мнение, че те се различават съществено помежду си по своя състав, не възпроизвеждат устойчиви модели, компилаторите им се изявяват като творци по отношение на изходните текстове, което се изразява в използване на множество източници. Във връзка с това тя изтъква необходимостта от съпоставително проучване на късните сборници, което да позволи да се подходи критично към причисляването им към дамаскините[22]. Подобно проучване, което би трябвало да се основава на актуално археографско разследване и типологическо текстологично сравнение, все още не е извършено.

Наскоро въпросът що е „дамаскин“ бе поставен наново от О. Младенова във връзка с проучване на ръкопис № 193 от сбирката на Хилендарския манастир, датиращ от XVIII в. (преди 1766 г.)[23]. Според изследователката този ръкопис е основен представител на новоустановена от нея група новобългарски сборници с възникнал през XVII в. протосборник. Макар в състава му да не присъства Дамаскин-Студитов текст, което според определението на Е. Дьомина го изключва от жанра на дамаскините, О. Младенова идентифицира групата като органична част от ранната дамаскинска традиция[24]. По тази причина тя подлага на критика формулировката на Е. Дьомина и апелира за връщане към научно значение на „дамаскин“, което да съвпада със значението на общонародната дума, както е дефинирано в „Речника на българския език“: „вид популярен ръкописен сборник с поучителни религиозни слова, разпространяван в България през XVII–XIX в.“[25]. Основания за възвръщане към широкото значение на термина О. Младенова намира най-вече в невъзможността сборът от критерии за това що е дамаскин, зададени от Е. Дьомина[26], да се приложи без от дамаскинския свод да отпаднат редица ръкописи, включително и такива, присъстващи в предложената от руската изследователка класификация.

На критика би могла да се подложи и типологията на дамаскините в трудовете на Д. Петканова. Така например нейната дефиниция не отчита наличието на някои възникнали през XVII в. групи дамаскини с некалендарен състав, макар техни представители да присъстват в съставения от нея дамаскински списък. Става дума за сборници, в които словата от новогръц-

---

[22] Д е м и н а 1968: 65.

[23] М л а д е н о в а 2022.

[24] Протосборникът на групата е тясно свързан с книжовната традиция на средищата *тогива* и *тогизи* (М л а д е н о в а 2022).

[25] М л а д е н о в а 2022: 245.

[26] О. Младенова анализира критично следния сбор от критерии в дефиницията на Е. Дьомина: източник (задължително присъствие на Дамаскин-Студитова творба), хронология (само протосборници, възникнали до края на XVII в.), език (архаичен или простонароден), състав (исторически формиран), индивидуално произведение (непротиворечива текстология), вж. М л а д е н о в а 2022: 246–248.

ката антология не преобладават, а от тях са заети: 1) само едно произведение – например *За Второто пришествие* в III тип новобългарски дамаскини; или 2) отделни житийни текстове, обикновено в съкратен вид, както е в III архаичен тип дамаскини. Липсват и ясни критерии за определяне като дамаскини на късни чети-сборници от XVIII и XIX в.

И класификацията на Д. Петканова, основана на съдържателен критерий, и езиково-текстологичната класификация на Е. Дьомина не обсъждат като значещ за макрожанровата принадлежност признака „функция на книгата“, който до голяма степен обосновава възникването и разпространението на определени състави. В това отношение обаче са направени редица важни наблюдения. Такива например са изведените от Е. Дьомина характеристики на календарните сборници, формирани в рамките на групите на архаичните средногорски дамаскини и ранните новобългарски сборници от I тип[27], както и наблюденията на Е. Мирчева върху механизмите на промяна на дамаскинските състави, върху дискурсивната природа на сборниците и типологическите им сходства с традиционни макрожанрове[28]. Особено приносни са и наблюденията на О. Младенова, която формулира макротематичната природа на някои новобългарски ръкописи с некалендарен състав[29].

Задачата на настоящото изложение е да предложи поглед върху макрожанровите особености на чети-сборниците, които възхождат към началния етап от историята на дамаскините, продължил докъм началото на XVIII в. Фокусът на изследването е насочен към спецификата на оригиналната антология *Съкровище*, към влиянието на нейния модел и на традиционни макрожанрови модели върху съставянето на нов тип чети-сборници и свързаните с това книжовни тенденции. Целта е да се открояят допълнителни аспекти в дискусията, свързана с научното определение и употреба на термина „дамаскин“.

На първо място, новото, което внасят дамаскините, се свързва с промяна на езиковата парадигма на книжнината и появата през XVII в. на новобългарски текстове на книжовен език, основан на говоримия – напълно в съзвучие с програмата на Дамаскин Студит и неговото *Съкровище* за достъпност на словото. В науката книжовният новобългарски език от XVII в. има различни названия, между които „ранен новобългарски книжовен език“[30], „книжовен език на народна основа“[31], „новобългарски писмен език“ (‘new Bulgarian written language’)[32]. Той не възниква стихийно, а

---

[27] Вж. Д е м и н а 1968: 49–50, 73–81.
[28] М и р ч е в а 2001: 34–64.
[29] М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: 28–32; М л а д е н о в а 2022.
[30] В е л ч е в а 1966.
[31] Д е м и н а 1968.
[32] G y l l i n 1991.

съгласно определена лингвистична програма, има наддиалектен характер и притежава приемственост по отношение на архаичния книжовен език, с който през XVII в. формират книжовна диглосия. Въпреки разликата от четири века езикът на ранните новобългарски дамаскини демонстрира близост със съвременния книжовен български[33].

На второ място, като нов тип книги дамаскините променят макрожанровата картина на репертоара от чети-сборници[34], като същевременно обновяват и актуализират набора от четива. През XVII в. дамаскините, възникнали на основата на средногорския превод, заемат най-голям дял в ръкописния чети-репертоар на средищата от територията на своето разпространение. Той включва: четири двутомни комплекта стишни пролози, два панигирика, четири сборника със смесено съдържание, един препис на Учително евангелие, един препис на *Александрия* и три преписа на новопреведените от новогръцки *Чудеса Богородични* на Агапий Ландос, срещу четиринадесет архаични и двадесет и три новобългарски дамаскина[35]. Традиционните сборници са малко по вид и по брой, което подсказва вероятна причина за разнообразието в състава и предназначението на дамаскините – да поемат функции на книги, които ограничават или изместват.

Не на последно място, новото, с което се свързват дамаскините, е споменатата по-горе засилена компилативност и свобода на съставителите при композирането на сборниците и при намеси на равнището на текста при трансмисията на словата[36]. Компилативността е сред основните характеристики на цялата старобългарска литература и дамаскините могат да се приемат за един от примерите за т.нар. от У. Федер „калейдоскопичност“ в съставянето на текстове и чети-книги, която се състои в генериране на ново съдържание от един и същ изходен материал[37]. И както отбелязва О. Младенова, особената интензивност на тези процеси в компилирането на дамаскини, която до края на XVII – началото на XVIII в. вече засяга не само състава на книгата, но и текста, бележи край на еволюционен процес, предхождащ появата на авторски текстове[38]. В този смисъл на разнородния макрожанр на дамаскините и на неговия дълъг и изменчив живот в българската книжнина може да се гледа като на явление поанта в развоя на средновековната книжнина, с което се изчерпва средновековното писане и се отваря път за създаването на модерни творби.

---

[33] Г е ш е в 2022: 326.

[34] Тук под „чети-сборници“ и „чети-репертоар“ се има предвид свода от небогослужебни и богослужебни чети-състави (без тези с четива от Библейските книги).

[35] Вж. по-подробно у Р а д о с л а в о в а 2020: 196–215.

[36] М л а д е н о в а 2011: 142–143.

[37] Вж. Ф е д е р 2005: 102–109 и др.

[38] М л а д е н о в а 2011: 143.

Какви точно форми приема и какви трансформации претърпява оригиналната новогръцка антология в българска културна среда и какви са причините за разнообразието, скрито зад аморфното и очевидно трудно за дефиниране макрожанровото название „дамаскин“? Отговорите на тези въпроси са свързани със спецификата на оригиналното *Съкровище* като тип сборник, която, наред с културноисторическите обстоятелства, има ключово значение за разбирането на популярността на Дамаскин-Студитовите слова сред българите, на възникването на макрожанра „дамаскин“ и превръщането му в доминанта за българския чети-репертоар от XVII в.

Антологията на Дамаскин Студит се отличава с редица композиционни и дискурсивни специфики както на нивото на състава и функцията на книгата, така и на нивото на текста на отделните слова. *Съкровище* е календарен сборник с усложнена структура и обща календарна рамка от месец март до месец февруари, включващ празнични и неделни слова, поучения и жития на избрани светци, чиято подредба е съобразена с йерархията на празниците (вж. таблицата по-долу). Наред с облика на календарна книга с празнични слова *Съкровище* носи характера на сложно конципирана антология с макротематична рамка, очертаваща разказ за Въплъщението и земния път на Христос, за живота в Христа и за Спасението – чрез пост, покаяние, мъченичество, а също и за Божията благодат, проявена чрез Съшествието на Светия Дух и чудесата на светците. На равнището на макроструктурата на сборника, която е споена със сложни календарно-семантични връзки, както и на равнището на отделните текстове се преплитат панигиричен, агиографски, хомилитичен, дидактически и катехитичен дискурс[39].

Сложносъставната природа на *Съкровище*, неговата изборна, отворена за преструктуриране и интерполации макроструктура го превръщат в подходящ модел и извор за българските книжовници при композирането на календарни и некалендарни сборници според нуждите на конкретните средища и предпочитанията на компилаторите. Тези сборници биха могли да имат най-разнообразна употреба както в манастирска, така и в енорийска среда – за четене от амвона, в манастирската трапезария, за катехизис и нравоучение, за индивидуално четене, за обучението на свещеници.

Ако се използва формулировката на А. Ангушева за формирането на макрожанровите полета в старата литература като следствие от органичното съчетаване на функционалните и тематични характеристики на една книга[40], разнообразието от типове дамаскини може да се разгледа като възникнало в резултат на компилативни стратегии и предпочитания, съобразени с: 1) предназначението и тематиката на съставяните колекции; и

---

[39] По-подробно за особеностите на макро-състава на *Съкровище* вж. у Р а д о с л а в о в а 2013: 337–342, както и по-долу в настоящото изложение.

[40] А н г у ш е в а - Т и х а н о в а 1998: 282.

2) избора между иновативния модел на *Съкровище* и традиционните модели на чети-сборници.

Какви са типовете книги за четене, предхождащи дамаскините?

Според критерия „структура на състава“ (състав и вариативност на текстовете), предложен Кл. Иванова в методическите указания за класификация, типологизация и каталогизация на сборници с четива[41], могат да се отделят следните три основни групи: 1) сборници с устойчив състав, при които „съдържанието и редът на статиите се запазват почти без изменения не само в генеалогично свързани преписи“; 2) сборници с относително устойчив състав, при които се откроява „едно постоянно структурно ядро и второстепенен слой съчинения, склонни към вариативност“; и 3) сборници с неустойчив състав, при които подборът и редът на текстовете зависят преди всичко от предпочитанията на съставителя[42]. От първия тип са основно авторски и тематични сборници – *Паренесис* на Ефрем Сирин, *Лествица* на Йоан Лествичник, *Поучения на авва Доротей*, Йоан-Златоустовите *Маргарит* и *Андрианти*, *Огласителни поучения* на Теодор Студит, съчинения на Василий Велики *За монашеството* и т.н., както и учителни сборници с тематично разнородни творби – като *Изборник*, *Пчела* и др. Календарните сборници, организирани според църковния устав – пролози, чети-минеи (менологии), панигирици, хомилиари, триодни синаксари, Учително евангелие, *Златоуст*, както и некалендарни сборници като патериците, могат да се отнасят както към първата, така и към втората група в зависимост от степента на вариране на състава. Към третата група – на сборниците с неустойчив състав, се отнасят т.нар. „сборници със смесено съдържание“.

Дамаскините не присъстват в класификацията, предложена от Кл. Иванова, но от гледна точка на състава и структурата сборниците, обозначавани с това название, биха могли да принадлежат и към трите групи. *Съкровище* се открива като авторски сборник с устойчив състав в началото на неговата българска рецепция в лицето на архаичните македонски ръкописи (I архаичен тип). Като сборници с устойчив или относително устойчив състав се отличават ръкописите със слова от архаичния средногорски превод – *календарни* (архаичните средногорски дамаскини) и *некалендарни* (III тип архаични дамаскини), а също и ранните новобългарски сборници – календарни (I, II и смесен новобългарски тип) и некалендарни (III новобългарски тип и от типа на Хилендар 193). Към ръкописите с неустойчив състав могат да се отнесат част от колекциите със слова от нехомогенната в структурно и текстологично отношение IV група новобългарски дамаскини[43], както и уникални по структурата си сборници, като например Новия

---

[41] И в а н о в а 1985.

[42] И в а н о в а 1985: 174.

[43] Вж. особеното място на тези сборници в традицията, посочено у М л а д е н о в а 2022: 246–247.

троянски дамаскин[44], датиращ вероятно от самия край на XVII – началото на XVIII в.[45], или сборник НБКМ 1066 от втората половина на XVIII в.[46]

Оригиналното *Съкровище* е антология, съставена предимно от слова за най-важните празници от подвижния и неподвижния кръг на църковната година и жития на особено почитани на Балканите светци. То няма точен аналог сред предхождащите го чети-сборници. Спецификата му се състои в необичайната му макрокалендарна рамка (март-февруари) и наличието на четири ясно обособени, но и асоциирани помежду си със сложни календарно-тематични връзки календарни ядра. Характерно за календарния порядък в сборника е отчитането на йерархията на празниците и подбирането на светийски памети, голямата част от които са с повече от една календарна валенция. Календарно-тематичните ядра на *Съкровище*, представени схематично в приложената тук Таблица, са формирани от следните текстове:

1) № 1–13 – слова за големите Господско-Богородични, Господски и Богородични празници от неподвижния и подвижния кръг и в календарен ред март – декември, януари – август; и тематичен ред, който залага и следва хронологията на евангелския разказ за Богочовека от Въплъщението до снизхождането на Св. Дух върху апостолите (със специален финален акцент върху земния път на Богородица);

2) № 14–20 – средищно / преходно ядро от житийно-панигирични текстове за памети с две или повече позиции в календара (за св. Георги, св. Теодор Стратилат, св. Архангели, св. Евстатий Плакида, св. Никола Мирликийски) и две поучения – *Против плача за починалите* и *За поста*; календарните и тематични акценти на ядрото създават отпратки към великопостно-пасхалния и пентикостарния период (февруари – юли), но и приложимост в рамките на минейния ред септември – декември;

3) № 21–34 – неделни слова за периода от Неделя на митаря и фарисея до Неделя на всички светии; ядрото доразгръща библейския разказ, трасиран от първите тринадесет слова, както и темата за Спасението чрез пост и покаяние и проявлението на Божията благодат; единственият житийно-панигиричен текст в това ядро е за преподобната Мария Египетска, почитана в Пета неделя на Поста и на 1. IV; тази светийска памет поражда асоциация с последното ядро на антологията, съставено от житийно-панигирични творби;

4) № 35 и 36 са двата финални текста, посветени съответно на св. Димитър Солунски и св. Теодор Тирон; подвижният празник – Първа събота на Поста, и минейната дата 17. II за почитане на св. Теодор Тирон подсказват, че изборът на неговата памет за завършек на антологията е

---

[44] Троянски манастир, Рс. 18 (15), вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 582.

[45] Вж. Джурова, Радославова 2018: 73–74.

[46] Вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 749.

била както да се подчертае поредната връзка с великопостната тематика, така и да затвори мартенско-февруарската календарна рамка на цялата антология.

Състав на оригиналното *Съкровище* на Дамаскин Студит

Празник	**Дата**	**Празник/Поучения**	**Дата**
1. Благовещение	25.III	14. Св. вмчк. Георги	[23.IV/3.XI/26. XI]
2. Рождество Христово	25.XII	15. Против плача за починалите	[VII Събота след Пасха]
3. Богоявление	6.I	16. За поста	Сиропустна неделя, вечер
4. Сретение	2.II	17. Св. Теодор Стратилат	8.II/8.VI
5. Лазарова събота		18. Св. Архангели	8.XI [/6.IX/26.III]
6. Цветоносие		19. Св. Евстатий Плакида	20.IX
7. Погребение Христово		20. Св. Никола Мирликийски	6.XII
8. Пасха		21.–34. Слова от Неделя на митаря и фарисея до Неделя на Всички светии, вкл.	
9. Възнесение			
10. Петдесетница			
11. Преображение	6.VIII	Житие на св. Мария Египетска	1.IV/V Неделя на Поста
12. Успение Богородично	15.VIII	35. Св. Димитър Солунски	26.X
13. Въведение Богородично	21.XI	36. Св. Теодор Тирон	I събота на Поста/[17.II]

Въпреки крайната си специфичност, *Съкровище* споделя някои структурно-съдържателни черти с календарни колекции от гръцката и южнославянската традиция. В контекста на класификацията на Ерхард[47], която обхваща календарните ръкописни сборници от гръкоезичната агиографско-хомилитична традиция до края на XVI в., Дамаскин-Студитовата печатна антология, която иначе показва близост по отделни белези с различни изборни състави, най-точно би могла да се определи като силно модифициран еднотомен панигирикомартирологий от тип А. Последният се характеризира с наличие на текстове за големите неподвижни празници и избрани памети на светци в две календарни ядра – за месеците IX–II и за месеците

[47] E h r h a r d 1939–1952. Типологията на календарните сборници включва: 1) 12-томен менологий (гр. μηνολόγιον) и съкратените му 6-, 4-, 3-, и 1-томни версии; 2) еднотомен панигирикомартирологий (гр. πανηγυρικομαρτυρολόγιον) (3 типа) и двутомен панигирикомартирологий (2 типа); 3) еднотомен панигирик (гр. πανηγυρικόν) (3 типа) и двутомен панигирик (3 типа). Вж. описанието на типовете, резюмирано у Д о б р е в 1981.

IV–VIII, между които се поместват цикъл със слова за подвижните празници; сред пасхалните хомилии са поместени текстове и за някои минейни памети, включително *Житието на св. Мария Египетска*, както е и в *Съкровище*. Що се отнася до евентуалните структурни паралели на *Съкровище* в заварената южнославянска традиция, може да се каже, че то кореспондира най-вече със споменатите в класификацията на Кл. Иванова смесени по тип панигирици, които включват статии както от месечните, така и от триодните цикли[48]. Особена близост се наблюдава с колекциите, които се отличават с наличието на аналогична макротематична рамка. Един добър пример, който ясно формулира смисъла на тази рамка, обединяваща разнородните на пръв поглед текстове в състава на книгата, е колофонът към известния *Германов сборник*, староизводен панигирик от 1358/1359 г.[49]: ... Хвалѫ тебѣ и славѫ възсилаѫ г҃н і҃сѹ х҃е. трѣ҃стын бже нашъ. ꙗко далъ єси мнѣ недо҃нн҆номѹ начатн и кончѣтн сего бгомъ събранналаг[о съборнн]ка. нже блг҃тнѫ дха с҃тго. чтнѫ вел[...] пр҃рькъ и м҃чнікъ. себе ѕкраснв҆ше. въсехва[...] и твор҆цн. и самовнд҆цн словѹ. ѿрнгнѫш[...] нже въ немъ неспнсан҆ное твое бжество. и въплъщеніе, и хо҃женіе чюдесно, еже съдѣа. и тво҃н м҃нкъ множъстоѹ (sic!). м҃нна єже по тебѣ прнѫшѫ. и чюдеса, ꙗже с҃тго твоего дха дарованіемъ. вьсн с҃тнн сътворншѫ. и събранне а҃плъ, и прѣѡбраженіе. и вол҆ное распатне, и до ада сънітне. и въск҃ъніе, и на нб҃са въшествне...[50] (подч. мое, Д.Р.). Според този колофон книгата разказва за Въплъщението на Христа, неговия земен живот и чудотворство, за призоваването на Апостолите, за неговото Преображение, Разпятие, Слизане в ада, Възкресение и Възнесение; за страданията на мъчениците в негово име и за чудесата на светците, извършени чрез действото на Св. Дух. В тази категория книги могат да се причислят също староизводните Михановичев хомилиар[51] и Ягичев златоуст[52] от края

---

[48] И в а н о в а 1985: 177–178. Авторката отбелязва, че съставът на смесените панигирици „може да има черти на дълбока старинност“. В структурно отношение обикновено се следва целогодишният календарен ред, „като триодният цикъл се поставя на мястото, което той заема спрямо дните от календара – след празника Сретение (2.II) или след Благовещение (25.III). След триодния цикъл се поместват останалите слова за неподвижните празници от лятното полугодие“.

[49] Патриаршеска библиотека на Румъния, № 1. Изд. М и р ч е в а 2006. Вж. също BHBS: 97–99. Връзката на модела на Германовия сборник с модела на протосборника на I група новобългарски дамаскини е посочена у Д е м и н а 1968: 77.

[50] Срв. факсимилето у И в а н о в а - М и р ч е в а 1959: 315 и изданията на текста у Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2003: № 57 и М и р ч е в а 2006: 792–793.

[51] HAZU ZIIIc19. Вж. BHBS: 171.

[52] РНБ, Q.п.I.56 и един лист в Парижката национална библиотека, Slav. 65. Изд. Д и м и т р о в а 2011. Вж. и BHBS: 166–167.

на XIII – началото на XIV в., както и БАН 85, новоизводен панигирик от XVI в.[53] Общата формула, по която се образува тематичната спойка на този тип сборници, е евангелският разказ, иманентен за христологично-мариологжия цикъл празници, комбиниран и допълнен от текстове за определени типове светци, които създават вторични тематични полета и определят до голяма степен спецификата на всеки отделен сборник. Староизводните Михановичев хомилиар и Ягичев златоуст споделят по-ограничен кръг памети на светци – само на пророци и мъченици, допълнени с апостолски памети в първия ръкопис и с памети на светители във втория. Германовият сборник и новоизводният панигирик от XVI в. разширяват този тематичен обхват с паметите на Безплътните сили, на праведни и преподобни светци, допълнени с паметите на лечители в първия ръкопис и на богоносни отци във втория. В оригиналното *Съкровище* вторичните тематични полета се определят от паметите на Безплътните сили, на светители, преподобни и мъченици[54].

Друг несъмнен пример за колекция с обща тематична рамка е Бдинският сборник от 1359/60 г., който съдържа памети само на жени светици[55]. Става дума за некалендарен по същество състав, близък до макрожанра на материците (*материк*, гр. μητερικόν), с агиографски четива за преподобни и мъченици, както е посочено в колофона на сборника[56].

---

[53] Христова, Караджова, Икономова 1982: № 369. Вж. също BHBS: 52–53. Изброените южнославянски панигирици кореспондират с определени типове гръцки календарни чети-сборници, дефинирани в споменатата типология на А. Ерхард. Староизводният Михановичев хомилиар например представя славянската версия на втория том от двутомния гръцки панигирик от тип А (Добрев 1981: 21). Моделите на Германовия сборник и на новоизводния панигирик от XVI в. се колебаят между еднотомен панигирик от тип А (Мирчева 2006: 10) – модел, до който се доближава и макроструктурата на Ягичевия златоуст, и особености на гръцките еднотомни панигирикомартирологии (вж. Radoslavova 2015: 273–275).

[54] Вж. по-подробно у Radoslavova 2015.

[55] Гент, Университетска библиотека, 408. Сборникът е запазен в копие от първото десетилетие на XV в. Оригиналната книга е поръчана през 1360 г. за Анна, съпругата на Бдинския владетел Иван Срацимир (1356–1396); вж. Петрова-Танева 2018–2024 и посочената библиография.

[56] В бележката на книжовника е посочено: … сню книгю, рекомое сьборнꙑ̑ ст҃ымъ пр҃ѣпо҃бнѣмь и стрⷭтотрьпнꙑмъ женамь… (по Христова, Караджова, Узунова 2003: № 59; подч. мое – Д.Р.). Повече за макрожанра и за макросемантиката на сборника вж. у Ангушева-Тиханова 1998; Petrova-Taneva 2001; Гагова 2010: 182–204; Radoslavova 2015 и цитираната в тези статии литература.

В търсене на най-близки славянски аналози на *Съкровище* Е. Мирчева посочва типологичната му близост на сборник с голям брой неделни и празнични поучения до книги като *Триоден тържественик, Златоуст, Измарагд* и *Маргарит*[57]. Наблюдението заслужава особено внимание от гледна точка на търсенето на евентуалните източници на недамаскинови текстове при съставянето на дамаскински сборници и влиянието на този тип източници върху тяхното структуриране.

Въз основа на този поглед към традицията би могло да се каже, че навлизайки в българската книжнина, *Съкровище* остава в нея не само като пълна версия на авторски сборник, а внася и разгръща компилаторски потенциал, превръщайки се както в източник на текстове (при това единствен новогръцки печатен източник докъм края на XVII в.), така и в модел за преструктуриране на чети-сегмента от общия книжовен репертоар.

Тематичната рамка на *Съкровище*, която го свързва с панигирика, и сложната от календарна гледна точка структура, която кореспондира със сборници, обслужващи както подвижния, така и неподвижния цикъл, провокира обръщане към онаследени модели. От една страна, придържането към традицията има за резултат модифицирането на съдържанието и структурата на самата Дамаскинова антология, а от друга, повлиява върху компилирането на сборниците за четене, в които са приложени както календарен принцип, така и несъобразен с календара ред. По този начин се очертава тенденцията за съставяне на два основни типа сборници в репертоара на XVII в.: 1) календарни колекции от празнични слова, чието основно предназначение е обвързано с богослужението (четене от амвона и в манастирската трапезария), и 2) некалендарни колекции с четива за извънбогослужебна употреба (вероучение, подготовка на свещеници). Може да се предположи, че и двата типа сборници са били използвани както за индивидуално, така и за колективно извънхрамово (нелитургично) четене.

В зависимост от степента на модификация на концепцията, структурата и съдържанието на оригиналното *Съкровище* типовете дамаскински сборници, възникнали на основата на средногорския архаичен превод и формирани докъм началото на XVIII в. (отговарящи на тясното значение на термина „дамаскин“), могат да се представят схематично в следните няколко групи[58]:

1. Календарни сборници със запазена обща тематична рамка и частично модифициран календарен ред спрямо *Съкровище*: а) средногорските

[57] М и р ч е в а 2001: 63.

[58] Описаните тук типове 1-4 вж. по-подробно разгледани у Р а д о с л а в о в а 2013.

архаични дамаскини Еленски[59], Шуменски[60], Рилски[61], Белградски[62], които включват само слова от средногорския превод и конвойни за *Съкровище* текстове[63]; б) средногорските архаични дамаскини Костенецки[64] и Аджарски[65] с добавени множество недамаскинови текстове, които допълват тематичния обхват на новогръцката антология с апостолски памети в първия ръкопис и с памети на праведни праотци във втория[66].

2. Календарни сборници с частично запазена обща тематична рамка и частично спазен календарен ред на *Съкровище*: а) архаичните средногорски Нежински дамаскин[67], Дриновски синодик и дамаскин[68], Етрополски часослов и дамаскин[69], Бобошевски дамаскин[70]. Два от тези ръкописи – Дриновският и Етрополският, подобно на Етрополския панигирик от средата на XVII в.[71], представят традиционни състави, в които са вмъкнати

---

[59] Дамаскин от втората четвърт на XVII в., НБКМ 1418; вж. Христова, Караджова, Вутова 1996: 131–139.

[60] Дамаскин от втората половина на XVII в., Шумен, Регионален исторически музей, № 9/2622; вж. Караджова, Узунова 1990: 142–146.

[61] Дамаскин от втората половина на XVII в., Рилски манастир, № 4/10; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 579.

[62] Дамаскин от XVII в., ПБС, № 218; вж. Илиевски 1961–1962.

[63] Като конвойни в случая се приемат двете слова на Теофан Елеавулк *За Десетте Божи заповеди* и *За вярата*. Групата съвпада с тази на каноничните архаични дамаскини, както е у Младенова, Петкова, Узунова 2023: 41–42.

[64] Дамаскин от втората половина на XVII в., ЦИАИ 503; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 584.

[65] Дамаскин от 1686 г., БРАН, № 24.4.32 (Срезн. 79); вж. Срезневский 1874: 227–231.

[66] Двата ръкописа носят белези на преходни между групата на каноничните и следканонични дамаскини, описани у Младенова, Петкова, Узунова 2023: 41–42.

[67] Дамаскин от XVI в., ГИМ, № 45848/134 (Соколов 130); вж. Лавров 1899: 10–12 и електронното каталожно описание на https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/152322?query=%D0%A1%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%20130&fund_ier=647760263&index=0 (16.10.2024).

[68] Ръкопис от края на XVI в., НБКМ 432 (634); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 407.

[69] Богослужебна книга на енорийската църква Св. архангел Михаил в Етрополе. Датира от 1640 г.; НБКМ 1388 (5/979); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 447; Христова, Караджова, Вутова 1996: 77–81.

[70] Ръкопис от средата на XVII в., ЦИАИ 1570; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 586.

[71] НБКМ 1050, вж. Стоянов, Кодов 1964: 306–312. Заедно с него обособеният тук структурен подтип съвпада с групата на доканоничните ръкописи, дефинирана у Младенова, Петкова, Узунова 2023: 41–42.

отделни слова от средногорския архаичен превод; б) новобългарски ръкописи от IV тип – Свищовски дамаскин[72], Берлински дамаскин[73], Одески дамаскин № 39[74], Дамаскин от 1799 г.[75] и дамаскините ЦИАИ 133[76] и НБКМ 1067[77].

3. Календарни сборници с нарушена тематично-календарна концепция на *Съкровище* с множество добавени недамаскинови текстове и множество вариации на смесване или отделяне на подвижните и неподвижни цикли, при тенденция за спазване на календарен ред с начало месец септември – групата обхваща по-голямата част от новобългарските дамаскини от I тип, представящи т.нар. *Календарен сборник*[78] (Протопопински[79], Първи троянски[80], НБКМ 1073[81], ПНБ 117[82], Копривщенски[83], Тихонравов[84], Тетевенски[85]), ръкописи от II новобългарски тип (Котленски[86]) и от смесен тип (споменатият вече НБКМ 1066).

---

[72] Ръкопис от 1753 г., Свищов, Музей на Възраждането, № 14 (556); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 632.

[73] Ръкопис от 1703 г., Краков, Ягелонска библиотека, Slav. Fol. 36 (някога в Берлинската кралска библиотека); вж. Чарамелла 1996; както и публикацията на Ян Страдомски в настоящия сборник.

[74] Ръкопис от втората половина на XVIII в., ОННБ, Григ. 39; вж. Мочульский 1890: 62–65.

[75] Ръкопис ЦСВП, Cod. D. Slavo 26; вж. Христова, Джурова, Велинова 2000: 73–82.

[76] Ръкопис от XVIII в.; вж. Спространов 1900: 208–211.

[77] Ръкопис от втората половина на XVIII в.; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 739.

[78] За формирането на новобългарския дамаскински *Календарен сборник*, възникнал в културното средище *тогази*, вж. Демина 1968: 75–81; Младенова 2022: 248 и сл. В неговия модел би могло да се търси референция към гръцките еднотомни панигирикомартиролози. Е. Дьомина посочва връзка с модела на руските тържественици (Демина 1968: 77).

[79] Ръкопис от края на XVII в., НБКМ 708 (238); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 602.

[80] Ръкопис от втората половина на XVII в., БАН 88; Христова, Караджова, Икономова 1982: № 581.

[81] Дамаскин от края на XVII в.; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 767.

[82] Дамаскин от средата на XVIII в.; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 718.

[83] Дамаскин с неизвестно местоположение. Изд. Милетич 1908.

[84] Дамаскин от 50–60-те г. на XVII в., РГБ, Тихонр. 702 (фонд 229); издание Демина 1968–1985.

[85] Дамаскин от края на XVII в., ЦИАИ 225; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 603.

[86] Дамаскин на Стойко Владиславов (Софроний Врачански) от 1765 г., БРАН, № 13.5.18 (Сирку 59); изд. Калиник 1989.

4. Календарно ориентирани сборници с нарушена тематично-календарна концепция на *Съкровище*; в тях са смесени празници от великопостно-пасхалния и пентикостарния цикъл и минейния ред без определен порядък; групата включва новобългарски ръкописи от I тип (ПНБ 118[87]), II тип (Дряновски А[88], Дряновски Б[89], Тревненски дамаскин[90], Люблянски дамаскин[91]), смесен тип (Сливенски дамаскин[92]), IV новобългарски тип (Беленски дамаскин[93], НБКМ 1083[94] и др.)[95].

5. Некалендарни дамаскински сборници с напълно нарушена тематично-календарна концепция на *Съкровище*, формиращи колекции с душеполезни четива (гр. ψυχωφελεῖς διηγήσεις)[96]: а) архаичните дамаскини от III тип, представящи своеобразен *Душеполезен сборник*, в който житийни текстове от *Съкровище*, в някои случаи редуцирани само до избрани чудеса на светците, са съчетани с патерични разкази и поучения, голяма част от които имат своите аналози в Руския печатен пролог или в руски ръкописни сборници с относително устойчив състав, какъвто е *Измарагд*; б) новобългарски дамаскини от III тип, свидетели на есхатологичен сборник, наречен от О. Младенова *Пътеводител към вечността*, който съдържа само едно Дамаскин-Студитово слово – *За второто пришествие*; и в) новоидентифицираната новобългарска група ръкописи от типа на Хилендарския сборник

---

[87] Дамаскин от XVII–XVIII в.; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 611.

[88] Дамаскин от втората половина на XVII в., БАН 89; вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 583.

[89] Дамаскин от XVII–XVIII в., НБКМ 711 (82); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 609. Според О. Младенова Дряновският дамаскин Б е примерен представител на т. нар. *Преработен календарен сборник*, съставен с участието на *тогизи* книжовници въз основа на новобългарския *Календарен сборник*, възникнал в резултат на работата на *тогази* книжовниците. (Младенова 2022: 249).

[90] Ръкопис от XVII–XVIII в., НБКМ 710 (55); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 701.

[91] Ръкопис от края на XVII – началото на XVIII в.; Любляна, Научна и университетска библиотека, Cod. Kop. 21; вж. Mošin 1971: 88–92.

[92] Ръкопис от края на XVII – началото на XVIII в., НБКМ 709 (365); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 610.

[93] Ръкопис от края на XVII – началото на XVIII в., НБКМ 713 (445); вж. Христова, Караджова, Икономова 1982: № 608.

[94] Дамаскин от 1821 г.; вж. Стоянов, Кодов 1964: 398–400.

[95] Вж. наблюденията за разпадане на календарната организация на сборниците от I, II и IV група у Демина 1968: 80. Към тази подтип може да се отнесе и разнородният по своя състав Нов троянски дамаскин, съдържащ текстове, характерни за I, II или III тип новобългарски дамаскини (вж. Младенова, Велчева 2013: 22–24).

[96] За особеностите на жанра вж. Wortley 2010; Ivanov 2010.

№ 193, представящи т.нар. пак от О. Младенова *Душеспасителен сборник*, който не включва Дамаскин-Студитови слова, но е пряко свързан с ранната новобългарска дамаскинска традиция[97].

Погледнати от този ъгъл, основните тенденции, характеризиращи ранните дамаскини, т.е. сборниците, които отговарят на тясното определение за макрожанра, могат да се очертаят по-подробно по следния начин. Едната тенденция е за съставяне на календарни сборници (първите четири структурни типа, посочени по-горе). Те се характеризират с разширяване на състава и преструктуриране на оригиналното *Съкровище* в чети-книги, които заместват традиционните състави като чети-минеи, панигирици, сборници от слова, жития и поучения. Процесът протича по силата на книжовната икономия, наложена от историко-културни обстоятелства, и съобразно непосредствените нужди за попълване на най-употребявания книжен фонд. В началото на това книжовно течение се появяват календарните архаични средногорски дамаскини и новобългарският *Календарен сборник*[98]. Част от ръкописите с календарно обвързани текстове, например някои представители на редактирания *Календарен сборник* (т. нар. *Преработен календарен сборник*[99]), имат състави с непостоянен календарен ред и особености, които ги определят по-скоро като ръкописи с неустойчив състав, характеризиращи се с известна функционална и тематична неустановеност. Друга отчетлива тенденция е за съставяне на некалендарни тематични сборници (петата от посочените по-горе структурно-тематични групи), които навлизат в полето на традиционните „сборници със смесено съдържание“ и в известен смисъл ги изтласкват от репертоара. Некалендарните архаични и новобългарски дамаскински сборници, представени от споменатите по-горе архаичен *Душеполезен сборник* и новобългарските *Есхатологичен сборник* и *Душеспасителен сборник*, разрушават напълно календарно-тематичната структура на *Съкровище*, но разгръщат нравоучителния му дискурс чрез душеполезни четива, заети от агиографията, патериците или апокрифната традиция, заедно с кратки поучения на Йоан Златоуст и други църковни отци. В тях оригиналното *Съкровище* е представено с ограничен брой слова, често в съкратен вид. Централни източници за останалите творби са домашната ръкописна традиция, венециански издания[100] и вероятно някои източнославянски печатни образци, сред които се предполага, че е руският печатен Пролог[101].

---

[97] М л а д е н о в а 2022: 248–250.

[98] Вж. тук бел. 78.

[99] Вж. тук бел. 89.

[100] В дамаскините се срещат например *Житие на св. Петка* и *Мъчение на св. Георги*, заети от изданието на Б. Вукович на *Книга за пътници* (Венеция, 1520 г.); вж. М и р ч е в а 2001: 203–243; С т о й к о в а 2016: 334–336.

[101] Тезата за руския печатен Пролог като източник на текстове за дамаскините е застъпена у А т а н а с о в 1986: 27-45; М и р ч е в а 1995; и М и р ч е в а

Тенденциите, зададени от дамаскините през XVI–XVII в., имат своята инерция и през следващите векове. Някои от заложените модели продължават да се възпроизвеждат и да бъдат допълвани и модифицирани, както показват редица късни състави на новобългарски сборници, по-специално тези в рамките на IV новобългарска група. След началото на XVIII в. обаче настъпват редица промени в полето на книжнината, които очертават по-различен контекст за продължаващата българска рецепция на Дамаскин-Студитовото *Съкровище*. Сред тях трябва да се открояят особеностите в развитието и промените в полето на книжовния език, на компилаторските подходи и на чети-репертоара.

В сравнение с книжната диглосия (архаичен – ранен новобългарски книжовен език), характерна за седемнадесетото столетие, последващата практика предлага книжовно-езикова хетерогенност[102]. Някои изследователи я разглеждат като полиглосия, в която наред с традиционния църковен славянски се развива и употребява разнообразие от езикови форми, съчетаващи в различно съотношение класическа норма и говорим език[103]. В съзвучие и взаимовръзка с тази хетерогенност на книжовно-езиковата норма се засилва значително творческата изява на книжовниците в компилирането на текстове, сполучливо описана от А. Минчева като „разхлабване на връзката изходен текст – (точен) препис, респ. (точен) превод“[104]. В този контекст съставените книги добиват все по-индивидуален характер и би могло да се очаква по-ограничено мултиплициране на определени колекции. Не на последно място трябва да се вземе предвид и значителното разширяване на репертоара от текстове в сравнение с четивния материал, предлаган от ръкописния фонд, създаден през седемнадесетото столетие. Важно е да се подчертае, че след края на XVII – началото на XVIII в. печатното *Съкровище* губи своя монопол на единствен новогръцки образец и източник. Българските книжовници от епохата допълват българския чети-репертоар с текстове и от други новогръцки антологии, повечето отпечатани през XVII в. Централно място сред тях заемат книгите на Агапий Ландос. Като автор той е познат на българската публика още преди края на XVII в. с цикъла *Богородични чудеса*, част от неговата трилогия *Спасение на грешните* (*Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία*), в превод на атонския монах

2001: 105–121. Сондажните текстологични проучвания обаче показват ключови различия между източнославянските печатни версии и дамаскинските преписи и дават достатъчно основяния досегашните заключения в тази посока да бъдат ревизирани.

[102] М и н ч е в а 1984.

[103] Вж. например Г е ш е в 2022: 369 и сл. В. Гешев разглежда полиглосията на XVIII в. като развила диглосията на предходното столетие в система от тетраглосия.

[104] М и н ч е в а 1984: 228 и сл.

Самуил Бакачич. През новото столетие българските книжовници освен Дамаскин-Студитовото *Съкровище*, което превеждат наново, използват като извори също и Агапиевите печатни книги *Неделник* (*Κυριακοδρόμιον*), *Рай* (*Παράδεισος*), *Нов Рай* (*Νέος Παράδεισος*), *Лятна книга* (*Καλοκαιρινή*), *Съборник* (*Ἐκλόγιον*), както и други новогръцки издания като анонимното *Ново Съкровище* (*Νέος Θησαυρός*), *Огласителните слова* (*Κατηχητικόν*) на Теодор Студит, *Маргарит* (*Μαργαρίται*) на Пахомий Търновски[105]. Тези антологии имат своята рецепция като пълни сборници или стават източник за нови текстове, които навлизат и се разпространяват в българската книжнина благодарение на Йосиф Брадати и книжовниците от неговия кръг. В такъв контекст словата от почти пълния нов рилски превод на *Съкровище* влизат в обновени, в някои случаи обемни състави, които нямат генетична връзка с ранните дамаскини и гравитират по своето съдържание и структура към стандартни състави на минейни и триодни панигирици, учителни евангелия, богослужебни книги на манастири или нови по тип некалендарни тематични сборници с проповеднически текстове, като т.нар. *Женски сборник* на Йосиф Брадати, или уникални колекции от четива със сложно конципиране на макросъстава, какъвто е Поп-Пунчовият сборник от 1796 г.[106] В късния етап от развитието на чети-сборниците *Съкровище* очевидно губи окончателно структуроопределящата си функция и е симптоматично, че съдържателната връзка с него невинаги поражда рефлексия за употреба на макрожанрово самоопроделение „дамаскин“. По данни на запазените колофони в книжовническия кръг на Йосиф Брадати, където названието „дамаскин“ не се среща, макрожанровите определители или по принцип се избягват, или се посочват наименованията на гръцките книги източници като например мαρгαρнтъ[107], тлъкованне є҃ѵ҃л҆ское[108]. Най-често се използва неутралното кннжнцѧ / кннгѧ[109], по-рядко специфични названия, като „словеса душеполезни“[110] и др. В този смисъл наличието на различни от *Съкровище* и конвойните му текстове[111] новогръцки печатни източници

---

[105] За тези новогръцки печатни книги и техните новобългарски преводи, вж. у П е т к а н о в а - Т о т е в а 1968 (1969): 54–61 и сл.

[106] НБКМ 693; вж. Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: № 694.

[107] Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 386.

[108] Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 411, 429.

[109] Вж. например Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 370, 371, 373, 376, 377, 382, 387, 387, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398 и др.

[110] Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2004: № 394, 509.

[111] В този случай като конвойни се приемат както двете слова на Теофан Елеавулк – *За десетте заповеди* и *За вярата*, които са органична част на средногорския превод, така и словата на други двама новогръцки автори – Албърт Марин и Йоаникий Картан, намерили място в изданията на *Съкровище* от 1568 г., 1570 г., 1586 г. и сл. (вж. Д и м и т р о в а 2008: 731 и цитираната литература).

в съставянето на даден сборник може да се обмисли като формален белег, по който този сборник да не бъде определян като дамаскин.

В същия контекст може да бъде обсъдено и сравнително слабо проученото влияние на източнославянските печатни книги като авторитетен извор за макрожанрови модели и текстове[112]. Един от примерите за това влияние в късния период е споменатият Поп-Пунчов сборник. В известен смисъл самоназванието му „пролог“ би могло да се тълкува като идентифициране с един от основните източници на сборника – руския печатен Пролог[113], и като асоциация с развитото в източнославянската традиция негово синонимно значение на най-популярна книга с четива.

От изложеното дотук може да се заключи, че на фона на цялостния репертоар от чети-състави в българската книжнина от края на XVI докъм началото на XVIII в. дамаскините се явяват не само ново, но и доминантно флуидно макрожанрово поле, в което се формира своеобразна кондензирана традиция. В нея новогръцкото *Съкровище* – авторска антология със специфична календарно-тематична структура и избрани четива за най-важните църковни празници и паметите на особено почитани светци – играе роля на главен (ако не и единствен) катализатор за обновяване на репертоара от книги и четива. Освен „сборник-калка“ (в лицето на архаичния македонски превод) то бива също така структурен модел и/или източник за съставяне на разнообразие от състави на основата на средногорския архаичен превод и новобългарските преработки. Спектърът на тези състави варира между различни календарни сборници, които модифицират съдържанието на *Съкровище* (чрез съкращаване, разместване и допълване), и некалендарни сборници с душеполезни четива (някои от тях с подчертана макротематична рамка), които съдържат само отделни или дори никакви Дамаскин-Студитови слова. В полюсите на този спектър стоят примери, които откриваме съответно сред архаичните и ранните новобългарски дамаскини, а в междинните позиции може да стоят състави и от двете езикови течения. Във всяко едно от познатите ни проявления на архаичния средногорски превод е запазена връзка с оригиналната антология (с нейния модел или чрез заети от нея слова). От своя страна, новобългарските сборници запазват в много малка степен модела на *Съкровище* и го използват по-скоро само като източник на текстове. Тези от тях, които не включват Дамаскин-Студитови слова и конвойните им произведения, проявяват своята принадлежност към свода на дамаскините чрез съдържание, характерно за възникналите през XVII в. относително устойчиви дамаскински колекции. С други думи, *Съкровище* навлиза в българската книжнина като архимодел на календарно-тематичен сборник със силен заряд и потенции за катализиране на формиране на разнообразие от макрожанрови вариан-

[112] Някои първоначални наблюдения вж. у А т а н а с о в 1986.
[113] Вж. А т а н а с о в 1986: 115–146.

ти, които акумулират в себе си функциите на традиционните състави и в голяма степен ги изместват. В този процес се изчерпва изцяло и се разпада собствената структура на *Съкровище* и още в рамките на седемнадесетото столетие то все повече се превръща най-вече в източник за текстове и губи ролята си на макрожанров модел.

В контраст с книжовната икономия и макрожанровата многофункционалност, наложени от основната насока за обновяване на чети-репертоара в българските книжовни центрове от последните десетилетия на XVI в. и през целия XVII в., през осемнадесетото столетие монополът на *Съкровище* като единствен печатен новогръцки източник и иновативен структурен модел, стимулиращ компилирането на нови състави, е нарушен. Имплозивната тенденция в полето на чети-сборниците, която се изразява в свиването и обновяването на репертоара им от текстове, събирани в многофункционални колекции за нуждите на богослужебното и небогослужебното четене в манастирска и енорийска среда, се обръща в посока на разгръщане на този репертоар. Развитието води към по-голямо разнообразие от макрожанрови форми, които показват стремеж към реабилитиране на традиционни състави (учителни евангелия, минейни и триодни панигирици, и пр.) заедно с продължаване на заложената през XVII в. линия за съставяне на тематични книги и сборници с душеполезни четива. Трябва да се отбележи, че в този контекст своето място в българската книжнина и православна проповед отвоюват обратно изместени от *Съкровище* макрожанрови форми, като например Учителното евангелие. То се връща в репертоара чрез рецепцията на Агапиевото печатно издание благодарение на усилията на рилските книжовници и чрез делото на Софроний Врачански, издал *Кириакодромион*, *сиреч Неделник* през 1806 г. Впрочем този процес на „избистряне“ на традицията – изразходване на установения от *Съкровище* доминантен структуроопределящ модел на чети-сборник и разширяване на зададения от него първоначален импулс за обновяване на чети-репертоара, съпроводено с белезите на окончателен преход към модерно писане и четене – може да се открие в кондензиран вид именно в книжовническия път на Софроний. Започнал като съставител на традиционни дамаскини (*Котленски дамаскин* от 1765 г.), книжовникът продължава със съставянето на чети-сборници. През 1802 г. завършва два, които антологизират традиционни състави. Първият съчетава изборен панигирик и душеполезна книга (*Поучения и словосказания*[114]), а вторият предлага модернизиран със светски четива чети-състав (*Разкази и разсъждения*[115]). Накрая Софроний извежда до печат състав на Учително евангелие (*Кириакодромион или Неделник*, от 1806 г.). Народното название *Софроние* на тази първа за православни-

[114] Първи видински сборник, НБКМ 356; вж. Ц о н е в 1910: 389–393.

[115] Втори видински сборник, НБКМ 1093; вж. С т о я н о в, К о д о в 1964: 430–433.

те българи печатна книга на новобългарски език я поставя на висотата на сборника антагонист – *Съкровище*, белязал с названието „дамаскин“ (също по името на своя съставител) цяла една епоха в българската книжнина. В този контекст съвсем не изглежда случайна появата на *Житие и страдание грешнаго Софрония* (1804 г.), в което след разгръщането на своя потенциал като средновековен компилатор Софроний преобръща революционно агиографските форми „житие“ и „мъчение“ в автобиографична форма и предлага модерно авторско писане.

Бъдеща задача на изследването на българската книжнина от XVIII и XIX в. е да се направи ревизия на употребата на научния термин „дамаскин“, която да се основава на осъвременена типология на книжните състави съобразно техните езиково-текстологични, функционални и тематични особености. Подобна ревизия би позволила да се открият по-сигурни критерии, по които книга от чети-репертоара би получила жанровото название „дамаскин“. В тази връзка трябва да се изследва степента на хетерогенност в трансмисията на текстовете и съставите през XVIII и XIX в., за да се отговори на въпросите: 1) дали през късната епоха са възникнали и са се разпространили нови типове устойчиви състави, които да отговарят на тясното определение за „дамаскин“; 2) дали всеки състав, който използва *Съкровище* като източник, би могъл да се нарече „дамаскин“; и 3) кои от ръкописите, които не го използват, могат да се приемат за принадлежащи към този макрожанр и по какви критерии. Сред тези критерии определено трябва да се отчитат дискурсивната природа на текстовете и на съответните състави, а също и свързаното с това съотношение между съдържание/тематика и функция на книгата, определящо нейното макрожанрово поле[116].

За начало може да се провери релевантността на следните няколко относително формални признаци, по които един ръкопис, възникнал след началото на XVIII в., може да се отнесе към свода на дамаскините: 1) да съдържа текстове само от *Съкровище* (с конвойните му новогръцки текстове); или 2) да притежава текстологична връзка с ранната архаична и новобългарска дамаскинска традиция, при наличие или отсъствие на текст от Дамаскин-Студитовото *Съкровище* и на конвойните му новогръцки текстове; или 3) да следва зададените от ранната дамаскинска традиция функционално-тематични модели за съставяне на календарни и некалендарни

[116] В това отношение особено внимание заслужава следното ключово наблюдение на Е. Мирчева: „Като цяло може да се установи следната най-обща посока в развитието на съдържанието на новобългарските дамаскини през XVII в., а и през XVIII в. В резултат на настъпилите промени оригиналното съчинение на Дамаскин Студит, което е представлявало сборник с неделни и празнични слова, се превръща в сборник по реда на църковната година. Във втората половина на XVII и през XVIII в. дамаскините стават сборници с поучителни слова“ (М и р ч е в а 2001: 40–41).

сборници със или без слова от *Съкровище* и конвойните му текстове. В третия посочен случай трябва е спазено също така условието за отдаленост от белезите на други исторически формирани макрожанрове и устойчиви състави, както и за отсъствие или непреобладаване на текстове от други новогръцки печатни източници.

Неприложимостта на еднозначни критерии би показала, че е невъзможно понятието „дамаскин“ да се формулира непротиворечиво като макрожанров термин и в такъв случай да се предпочете употребата на названието в неговия по-широк смисъл.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

А н г у ш е в а - Т и х а н о в а 1998: Ангушева-Тиханова, А. По следите на един изчезнал жанр (Към типологията на „женските сборници“). – В: Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1988, 282–290.

А т а н а с о в 1986: Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII в. София, 1986.

В е л ч е в а 1964: Велчева, Б. Показателни местоимения и наречия в новобългарските паметници от XVII и XVIII в. – Известия на Института за български език, 10, 1964, 159–233.

В е л ч е в а 1966: Велчева, Б. Норма и традиция в българския книжовен език от XVII–XVIII в. – Български език, 16, 1966, 2, 110–121.

Г а г о в а 2010: Гагова, Н. Владетели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел. София, 2010, 182–204.

Г е ш е в 2022: Гешев, В. История на българския език: езикова структура, книжовна традиция, степен на обособеност. София, 2022.

Д е м и н а 1968–1985: Демина, Е. И. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. 1. София, 1968; 2. София, 1971; 3. София, 1985.

Д ж у р о в а, Р а д о с л а в о в а 2018: Новооткрити фрагменти от Ловешкия дамаскин: предварителни бележки. – В: Scala paradisi. Академику Димитрију Богдановићу у спомен. Београд, 2018, 67–93.

Д и м и т р о в а 2008: Димитрова, М. Дамаскинска литература. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, 729–740.

Д и м и т р о в а 2011: Димитрова, М. Ягичев Златоуст. Средновековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV в. София, 2011.

Д и м и т р о в а 2015: Димитрова, М. Езикови вариации на късната проповед (XIX в.). Проблеми на издаването и включването в лексикални тезауруси. – В: Информатика, граматика, лексикология. Сборник доклади и материали от заключителната конференция, София, 29–30.06.2015. София, 2015, 123–136.

Д о б р е в 1981: Добрев, Ив. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. – Старобългарска литература, 10, 1981, 16–38.

И в а н о в а 1985: Иванова, Кл. Класификация, типология и каталогизация на някои типове сборници в балканската славянска ръкописна традиция. – В: Славянска палеография и дипломатика. 2. София, 1985, 173–182.
И в а н о в а - М и р ч е в а 1959: Иванова-Мирчева, Д. „Германов сборник“ – български писмен паметник от X век в препис от 1359 г. – Български език, 15, 1965, 4–5, 308–324.
И л и е в с к и 1961–1962: Илиевски, П. Средногорскиот превод на Дамаскинот. – Македонски јазик, 11–12, 1961–1962, 53–71.
И л и е в с к и 1972: Илиевски, П. Крнински дамаскин. Скопје, 1972.
И л и е в с к и, И л и е в с к а 2015: Илиевски, П., Кр. Илиевска. Киевски дамаскин. Скопје, 2015.
К а л и н и к 1989: Калиник, Врачански митрополит (ред.). Св. Софроний епископ Врачански. Катехизически, омилетични и нравоучителни писания. Из ръкописното наследство на светителя. София, 1989.
К а р а д ж о в а, У з у н о в а 1990: Караджова, Д., Е. Узунова. Славянски ръкописи в Историческия музей в Шумен. – Старобългарска литература, 23–24, 1990, 125–186.
Л а в р о в 1899: Лавров, П. А. Дамаскин Студит и сборники его имени „дамаскины“ в югославянской письменности. Одесса, 1899.
М и л е т и ч 1908: Милетич, Л. Копривщенски дамаскин. Новобългарски паметник от XVII век (Български старини, 2). София, 1908.
М и н ч е в а 1984: Минчева, А. За отношението *писмен текст – книжовна норма* в началния период от историята новобългарския книжовен език. – Wiener slawistischer Almanach, 13, 1984, 221–234.
М и р ч е в а 1995: Мирчева, Е. Руско-български литературни и езикови връзки през XVII–XVIII в. – Проглас, 9, 1995, 1, 3–10.
М и р ч е в а 2001: Мирчева, Е. Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII в. София, 2001.
М и р ч е в а 2006: Мирчева, Е. Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста. София, 2006.
М л а д е н о в а 2011: Младенова, О. Нов поглед към взаимоотношенията на новобългарските дамаскини от XVII в. – В: Етрополската книжовна школа и българският XVII век. София, 2011, 132–148.
М л а д е н о в а 2022: Младенова, О. Още за ранните новобългарски народни четива: ръкопис № 193 от сбирката на Хилендарския манастир. – Старобългарска литература, 65–66, 2022, 244–281.
М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: Младенова, О., Б. Велчева. Ловешки дамаскин: новобългарски паметник от XVII век. София, 2013.
М л а д е н о в а, П е т к о в а, У з у н о в а 2023: Младенова, О., Н. Петкова, Е. Узунова. Щрихи към ранната история на средногорския превод на *Съкровище* от Дамаскин Студит: Нов поглед към ръкопис НБКМ432. – Palaeobulgarica, 47, 2023, 1, 41–80.
М о ч у л ь с к и й 1890: Мочульский, В. Описание рукописей В. И. Григоровича. Одесса, 1890.
П е т к а н о в а 2003: Петканова, Д. Дамаскини. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, 134–135.

П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. София, 1965.
П е т к а н о в а - Т о т е в а 1968 (1969): Петканова-Тотева, Д. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII. – Годишник на СУ. Факултет по славянски филологии, 62, 1968 (1969), 51–153.
П е т р о в а - Т а н е в а 2018–2024: Петрова-Танева, М. Бдински сборник. – В: Южните и източните славяни: разнообразие и взаимодействие на писмените култури XI–XX век, 2018–2024 <https://www.sesdiva.eu/virtualni-stai/individualno-chetene/item/68-bdinski-sbornik> [посетен на 16 октомври 2024].
Р а д о с л а в о в а 2013: Радославова, Д. Памети извън състава на *Съкровище* в българските дамаскини. – Старобългарска литература, 47, 2013, 336–361.
Р а д о с л а в о в а 2020: Радославова, Д. Българската книжнина от XVII в.: центрове книжовници, репертоар. София, 2020 (Studia mediaevalia Slavica et Byzantina, 6).
С п р о с т р а н о в 1900: Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската църква в София. София, 1900.
С р е з н е в с к и й 1874: Срезневский, И. И. Разбор сочинения К.И. Невоструева „Слово св. Ипполита об Антихристе в славянском переводе, по списку XII века, с исследованием о слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примечаниями и приложениями“. – В: Отчет о Пятнадцатом присуждении наград графа Уварова. 25 сентября 1872 года. Санктпетербург, 1874, 140–362.
С т о й к о в а 2016: Стойкова, А. Свети Георги Победоносец : агиографски произведения в южнославянската средновековна традиция. София, 2016.
С т о я н о в, К о д о в 1964: Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 3. София, 1964.
Ф е д е р 2005: Федер, У. Р. Хиляда години като един ден: животът на текстовете в православното славянство. София, 2005.
Х р и с т о в а, Д ж у р о в а, В е л и н о в а 2000: Христова, Б., А. Джурова, В. Велинова. Опис на славянските ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“ към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ XIV–XIX в. София, 2000.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, В у т о в а 1996: Христова, Б., Д. Караджова, Н. Вутова. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 5. София, 1996.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. 1. София, 1982.
Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, У з у н о в а 2003–2004: Бележки на българските книжовници. X–XVIII в. Съст. Б. Христова, Д. Караджова, Е. Узунова. 1. София, 2003; 2. София, 2004.
Ц о н е в 1910: Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910.
Ч а р а м е л л а 1996: Чарамелла, Р. Нови данни за Берлинския дамаскин. – Palaeobulgarica, 20, 1996, 3, 120–129.

E h r h a r d 1939–1952: Ehrhard, A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1–3. Berlin–Leipzig, 1937–1952.
G y l l i n 1991: Gyllin, R. The Genesis of the Modern Bulgarian Literary Language. Uppsala, 1991. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia, 30)
I v a n o v 2010: Ivanov, S. Spiritually Beneficial Tales in Byzantine and Slavic Literature – Foreword. – Scripta & e-Scripta, 8–9, 2010, 47–50.
M l a d e n o v a 2019: Mladenova, O. The Reception of Theophanēs Eleavoulkos in Bulgaria. – Balkanistica, 32, 2019, 1, 323–354.
M o š i n 1971: M o š i n, V. Kopitarjeva zbirka slovanskih rokopisov in Zoisov ćirilski fragment iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Ljubljana, 1971.
P e t r o v a - T a n e v a 2001: Petrova-Taneva, M. The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: the Original or a Copy? – Slavica Gandensia, 28, 2001, 115–144.
R a d o s l a v o v a 2015: Radoslavova, D. Semantics of the Book's Macro-Compositional Level? A Visualisation Method of Analysis. – Scripta & e-Scripta, 14–15, 2015, 251–280.
R a d o s l a v o v a 2020: Radoslavova, D. Some New Data on the Literary Activity of Samujil Bakačyč: Preliminary Remarks. – Scripta & e-Scripta, 20, 2020, 357–367.
W o r t l e y 2010: Wortley, J. The Genre of the Spiritually Beneficial Tale. – Scripta & e-Scripta, 8–9, 2010, 71–91.

ТЕКСТОВЕ ЗА МИРЯНИ ОТ БЕРЛИНСКИЯ ДАМАСКИН (SLAV. FOL. 36) – ЕДИН ЛИТЕРАТУРЕН ПРОЗОРЕЦ КЪМ БАЛКАНСКИЯ МИРОГЛЕД ОТ КРАЯ НА XVIII В.

ЯН СТРАДОМСКИ

Институт по славянска филология, Ягелонски университет, Краков
jan.stradomski@uj.edu.pl

TEXTS FOR LAYPEOPLE FROM THE BERLIN DAMASKIN (SLAV. FOL. 36): A LITERARY WINDOW INTO THE BALKAN WORLDVIEW OF THE LATE 18TH CENTURY

Jan Stradomski (Institute of Slavic Philology,
Jagiellonian University of Kraków)

Abstract: The manuscript collection of the Jagiellonian Library in Kraków contains the so-called Berlin Damaskin (Berl. Slav. Fol. 36, late 18th century), a handwritten codex belonging to the former Prussian State Library in Berlin. *Damaskin*, as a book type, marks a transition in the literary tradition in the Balkans, and in particular in Bulgaria, between the medieval Church Slavonic, and the early modern tradition of the Orthodox Church. Its style is characterized by simplified language, a less formal register, and a more extensive use of the vernacular. Among the forty-five texts included in the codex, several were intended to be read by laypeople outside of church services. The selection of texts, their content and linguistic features provide insight into the interests and level of knowledge of 18th-century readers and allow us to trace the history of this manuscript.

Keywords: *damaskin*; literature for laypeople; compilation codex; Orthodox literature

Дамаскинската книжнина, която се разпространява из българските земи от края на XVI до началото на XIX в., днес е явление не само добре известно в българистичната филология, но до голяма степен вече изслед-

вано[1]. Ръкописни сборници, съставени от словата, житията и поученията, преведени на народен език от печатни новогръцки издания като „Съкровище“ (Венеция, 1558) на Дамаскин Студит или „Ново Съкровище“ (Венеция, 1672) на Георгиос Соугдорис (1645/7–1725), са извори от изключително значение за осветяване на неясни все още аспекти от литературната история и историята на новобългарския книжовен език[2]. Дамаскините, които първоначално са предназначени предимно за проповедническа дейност на енорийските духовници, постепенно се превръщат в компилативни сборници със смесен състав. В последствие, колкото повече те излизат извън рамките на църковната практика, толкова повече стават светски книги, предназначени за четене от по-широк кръг от миряни, четящи и разбиращи вече почти само новобългарски език[3].

Драматичните събития от българската история са причина, поради която много ценни паметници от средновековната ѝ култура, включително и стари книги, се съхраняват днес на различни места извън страната. Така е и в случая с един сборник от края на XVIII – началото на XIX в., който днес се пази в Ягелонската библиотека в Краков. Ръкописът е известен в науката като Берлински дамаскин (Berl. Slav. Fol. 36) и е част от една голяма сбирка ръкописи и старопечатни книги от бившата Кралска библиотека на пруските електори в Берлин. По време на Втората световна война част от берлинската колекция се изнася в Долна Силезия, за да се съхрани от бомбардировките на съюзниците. След войната държавните граници са преместени, а книгите са открити от полските войски в един манастир в град Кшешовице, тогава вече на територията на Полша. Оттам сбирката се пренася в Краков, но се държи в тайна от комунистическата власт чак до началото на 80-те години[4]. От това време достъпът до славянските ръкописи от Берлин е формално отворен, обаче интересът на изследователите към тях не е особено активен. Възможно е именно по тази причина ръкописът, който е известен за науката вече над сто години, до ден днешен да е сравнително малко познат и никога да не е бил предмет на едно цялостно палеографско и текстологично проучване. Берлинският дамаскин се споменава редовно, макар и бегло, в студии върху дамаскинската тема, но дълги години основен извор за него остават преди всичко описите на берлинските ръкописи, направени още от А. И. Яцимирски и

---

[1] Вж. Петканова-Тотева 1965; Демина 1968; Демина 1985; Караджова 1994; Митринов, Гиневски 2005; Димитрова 2009; Мичева 2015; Брага 2023б.

[2] Вж. Мирчева 2001; Мичева 2002; Младенова, Велчева 2013; Илиевски, Илиевска 2015; Мирчева 2015; Мичева 2017.

[3] Вж. Вж. Петканова-Тотева; Радославова 2020.

[4] Наумов 1986; Twardzik, Naumow 1987; Pietrzyk 2005; Pietrzyk 2008; Lechowski 2008; Stradomski 2018.

Б. Цонев[5], и общите наблюдения на Д. Петканова, Е. Дьомина, Е. Мирчева и други изследователи от по-млади генерации в техните проучвания върху дамаскинската книжнина[6]. Нови данни за ръкописа добавя през 1996 г. Роберто Чарамелла в статията си на български език, която е плод на работата му *de visu* с оригинала в Ягелонската библиотека[7]. По тази причина тя си остава дълго време най-често цитираното от специалистите изследване по въпросите за палеографското описание и езиковата характеристика на паметника. В последните години значително изясняване в текстологията на отделните слова, състава на сборника и аналогиите с други ръкописи внасят студиите на Олга Младенова, Диляна Радославова и Татяна Брага[8]. Неотдавна Дамаскинът стана обект на научен интерес и от екип изследователи от Полша в рамките на проект, базиран в Ягелонския университет[9].

Тук няма да привеждаме многобройните подробни данни за ръкописа, тъй като темата на настоящата статия ни насочва по-скоро към един аспект от съдържанието му. Нека да кажем обаче, че става въпрос за голям кодекс размер (1º), 29,3 x 19,1 см, състоящ се в днешния си вид от 349 първоначални листа и 45 отделни текста[10].

Берлинският дамаскин е хомилетичен сборник с полуустойчив състав, компилация от словата на Дамаскин Студит и негови по-късни последователи като Григориос Соугдорис, Елиас Минитас и Агапий Ландос (Агапий Критски). Освен това, на съответни места в състава влизат няколко текста на апокрифна, предимно есхатологична, тематика. В книгата четем:

---

[5] Я ц и м и р с к и й 1921; Ц о н е в 1937.

[6] П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 72–75; Д е м и н а 1968: 60–65, 220; Р а й к о в а 1996.

[7] Ч а р а м е л л а 1996.

[8] М л а д е н о в а 2008; М л а д е н о в а 2011; Р а д о с л а в о в а 2013; M l a d e n o v a 2014; M l a d e n o v a 2018; М л а д е н о в а 2016а; М л а д е н о в а 2016б; М л а д е н о в а 2022; Б р а г а 2023а; Б р а г а 2023б.

[9] Проектът е част от голямо начинание на Филологическия факултет към Ягелонския университет в Краков с названието „European Heritage in the Jagiellonian Library: Digital Authoring of the Berlin Collections“, чиято цел е да се подготвят нови описания на ръкописите от Берлинската сбирка за обща дигитална база, подготвена от Ягелонската библиотека (трябва да се припомни, че само малка част от колекцията са кирилски ръкописи). В рамките на тази инициатива са реализирани два проекта: „Rękopiśmienny Berliński damaskin (Damascenus neobulgaricus) ze zbiorów dawnej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie (BJ Berl. Slav.Fol.36) – opis zabytku z analizą tekstologiczno-językową“ и „Rękopisy cyrylickie z byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Berlinie w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie – stan zachowania i perspektywy badawcze“. Вж. също така и: N o w a k 2022; K u c z y ń s k a 2023; S t r a d o m s k i 2023.

[10] Други описания на паметника: G ü n t h e r 1960: 323; N a u m o w, K a s z l e j 2004: 477–478 (№ 1028).

20 слова на Дамаскин Студит (19 от сборника „Съкровище“ и едно Псевдо-Дамискиново (*За десетте божи заповеди*), добавено по-късно към дамаскинските сборници[11]); 12 слова, преведени на новобългарски език от печатни сборници на новогръцки от XVII–XVIII в.; две преработки на старобългарски агиографски творби – *Слово за Въздвижение на Честния кръст* и *Слово за св. Петка*[12]; девет апокрифно-есхатологични съчинения и два компилативни текста от друг тип – *Речи избрани от древни мъже* и неизвестното по други преписи т.нар. *Караманлийско евангелие*.

Берлинският дамаскин принадлежи, както знаем, към групата новобългарски дамаскини от IV тип (според класификация на Е. Дьомина[13]), към които се причисляват Беленският (Пантелеев) дамаскин от 1753 г., Свищовският дамаскин (1753 г.); Одеският (Григоровичев) дамаскин 39 (65), XVIII в., дамаскин ЦИАИ 133 (XVIII в.); дамаскин НБКМ 1067 (вт. полов. XVIII в), НБКМ 1083 (1821 г.) и др.[14] Тези дамаскински сборници са свързани предимно с източните и североизточните български земи, като отразяват мизийските говори, главно диалекти от Свищовския регион[15]. Освен това, те са много важни извори за изследванията по историята на дамаскинската книжнина и за уточняване на хронологията на преводите от типа *тогизи (тогизы)*, понеже (според Е. Мирчева) представляват свързващо звено между дамаскините от XVII и XVIII в.[16]

По състав Берлинският дамаскин е уникален, въпреки че може да се посочат очевидни сходни структурни елементи в други проповедническо-житийни сборници – Одеския (Григоровичев) дамаскин 39 (65) и/или дамаскините от III новобългарски тип, като Нов троянски дамаскин (XVII в.) или Ловешкия дамаскин (XVII в.)[17]. Изглежда, че съставителят на сборника е имал идея да се подредят текстовете според църковния кален-

---

[11] M l a d e n o v a 2019: 333–337.

[12] S o n n e n h a u s e r, F u c h s b a u e r <The Life of Petka Tărnovska from Church Slavonic to Balkan Slavic. Towards a diachronic corpus (with Jürgen Fuchsbauer)>; K u c z y ń s k a 2023.

[13] Д е м и н а 1968: 60–65.

[14] П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 241; Д е м и н а 1968: 60–63; М л а д е н о в а 2011: 137–141; M l a d e n o v a 2015; Б р а г а 2023б: 35.

[15] Д е м и н а 1985:61.

[16] М и р ч е в а 2001: 23; М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: 13–15.

[17] Напр.: *Житие на преподобния Алексей*, *Видение на апостол Павел*, *Слово за второ пришествие* на Дамаскин Студит, *Речи избрани от древни мъже*, *За добрите и мълчаливи жени*, *Десетте Божи заповеди*. Срв.: В е л ч е в а, К о ч е в а, К о ж у х а р о в 1971: 487-492; М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: 11, 22–24, 51–53, 71–73, 79-83; M l a d e n o v a 2015; Р а д о с л а в о в а 2016; Д ж у р о в а, Р а д о с л а в о в а 2018; Б р а г а 2023б: 100–105. Между особените черти в състава на тази група дамаскини е и *Слово за душевното покаяние*, известно по следните преписи: Одеса (Григоров.) № 37 (63) и № 39 (65); Тихонравов; Ловеш-

дар, като се допълват на съответните места с проповеди и житийни творби, заети от други дамаскинарски сборници[18]. Идеята не е осъществена докрай, понеже част от съчиненията са останали извън календарния ред; те обаче са поместени в крайната част на сборника. Очевидно преписвачът е допълвал книгата по други източници, които е имал пред себе си по-късно, или в определен момент се е отказал от строгото спазване на последователността, като е вървял по реда на сборник протограф с твърде смесено съдържание (включително апокрифи).

Големият размер на ръкописа (листове в 1º) и големият му обем, наброяващ почти 700 страници, дава основание да предположим, че кодексът е бил предназначен основно за ползване в храма. Това личи и от състава, тематиката и жанровата подборка на текстовете. Има обаче и белези, които водят до предположението, че е възможна и друга негова употреба. Това са главно приписките по полетата, от които научаваме, че книгата е била собственост на (или поне е била ползвана от) светски лица като хаджи Александър Теодоров Живков от Плевен, който е оставил запис със своето име и с датата 14 април 1847 г. (л. 319)[19]. Твърде по-интересни в това отношение са следите, оставени от читател и притежател на книгата, ползващ турски език. Този читател е нанесъл не само арабски номера на част от

ки дамаскин; НБКМ 712; НБКМ 714; НБКМ 742. В Берлинския сборник словото (л. 209-211v, 29-то поред) е заместено със съвсем друг текст по същата тема: Нач.: Кой тозы чл҃къ дето да са не почюдй, или да се неѹ҆дѣше, за тозы҃ свѣтъ, като се оставѝ мй, за тѹй време, за нашите грехове ето видишъ чл҃че, че имашъ иманїе много, оу тебе; и не бл҃годаришъ, отй тїе ѿ бг҃а дарѹвано тозы҃ даръ, а мы сѣкашъ чи етй, ѿ тоѧ хитрина сй добилъ тозы ако иманїе… Край: …тогизы҃ цы҃ъ а҃г҃лите да раз҆лъчатъ грешѝниците ѿ левъ стренъ, а прв҃ниците цы҃ъ да гй посаве҃, ѿ десн҃ъ стренъ, ачи прв҃ницѝе, цы҃ъ да гй поставетъ w деснаѧ стренъ, и да идътъ оу цр҃тво нб҃ное а грешѝницѝе, ще да ги проводй, в҆ мѹкѹ вѣчн҆ѹю, да са мѹче҃ съ дїавол҆ ами требова бл҃гвенй хр҃тыанй, да смисли҆ за wн҆зы҃ денъ де҃о чюваме зацо да не кажете че ще да замине, он҆зы҃ страшн҃їй день; нїе во҆можно, wтй сам҆ си х҃с к҃а, во сщенное е҃влїе на҃ ѹчи, алла дано помилѣ и из҆бавй на҃, ѿ wназы горчивина, и да прово҆ на҃ на негово҆ цр҃тво нб҃но и да подари намъ вен҆це, цы҃ое наготвилъ за прв҃нїй хр҃тыаны, от҃ нем҆ прилича сѣкаква слава, честъ и покл҆онен҆ѥ сега и сѣкогй дори до край свѣтъ во вѣк҃ аминъ. Словото е без заглавие, но в полето отгоре е означено: Слово Стм҃ѹ Iwанѹ златоустѹ / за дш҃ев҆но покаанїе. Този превод е известен обаче само по Дряновския дамаскин Б (XVII–XVIII в., НБКМ 711 (82), представителен за II тип (според класификацията на Е. Дьомина). Вж. Д е м и н а 1968: 62–64.

[18] Много интересни наблюдения по въпросите за календарни и извънкалендарни състави в корпуса *Съкровище* намираме в студията на Д. Радославова. Вж. Р а д о с л а в о в а 2013.

[19] Бележката е следната: х҃. Александръ х҃ Теодоровъ Живковъ отъ Плѣвенъ мѣсяцъ Априлъ 14 1847. Вж. С т р а д о м с к и, Б р а г а 2025: 109.

листовете на дамаскина[20], но и оставил в ъгъла на л. 46 (*Слово за Сретение господне*) една впечатляваща бележка, написана с арабски букви, в която четем: *Senesi (a. Sinesij) Brussa 1690*. Датата е странна, понеже противоречи на датирането на ръкописа, но това може да е случайна бележка от читател без никаква връзка с произхода на самия кодекс. По-важно е, че ръкописът е бил (поне за кратко време) притежание на някой турскоезичен християнин, живеещ в контактната зона на православното българско население покрай Дунава и вероятно принадлежащ към местната общност на гагаузите. Тази следа не е без значение. Тя може да ни обясни, защо в състава на книгата намираме уникален кратък текст със заглавие *Карамалийско евангелие* (л.108-108v)[21], известен – както казахме – само от Берлинския дамаскин. Текстът е само две страници компилация, изградена от къси библейски цитати от Евангелието на св. Йоан, вписани на турски (по скоро – тюркски) език с кирилица, непосредствено след Псевдо-Дамаскиновото *Слово за апостол и евангелист Йоан* (л.101v-107v)[22]. Вероятно тези изречения и фрагменти са били предназначени да играят ролята на полезен инструмент в проповедническата работа на един православен духовник, контактуващ с турскоезичните християни (гагаузи) и затова ги е записал в книгата. Текстът на *Карамалийско евангелие* е преписан обаче от същия преписвач, който е и автор на околните текстове в сборника. Това означава, че или авторът на *Карамалийско евангелие* е същото лице, което е съставител на Берлинския дамаскин, или творбата е копие, преписано в конвой с други текстове от по-стар протограф. Няма съмнение обаче, че Берлинският дамаскин (или протографът му) е дело на неопределено все още кни-

---

[20] Срв. Ч а р а м е л л а 1996: 121–122; С т р а д о м с к и, Б р а г а 2025, 109–110.

[21] Є҃ѵ҃гелїе карамалиски сѹцѹ поздѣ; Нач.: И wсподобитисѧ: намъ слышанїю с҃таго є҃ѵ҃лїе, г҃да бг҃а моли҆; Прем҆дростъ прости оуслышимъ с҃таго є҃ѵ҃лїа. Ѡ҃ їѡанна с҃таго є҃ѵ҃лїа вонмемъ;

И wсподобытисѧ: Бизи мѹстаакъ едесѹнѹзъ азїзъ евангелиози, ефенди мѹзъ ве аллахѹ мѹза сеи҆да еделѹмъ; Премѹдростъ прости, Дѹризъ ак’лъ ил’ле и шиделѹмъ азизъ евангелїѡй… Край: …онъ же рече имъ Ѡдеди олнара гмрмеинцесъ елерини мѹхъ деди клери акомаинцесъ пармагларама мѹхъ дидикле рѹне ве комаинце елеми бѹюрѹна и нанмамъ деди; Конецъ не имѹ вѣри.

[22] Дамаскина інока иподїакона и стѹдита слово простѝ ꙗзикѡ҆ с҃таго славнаго, и всехва҆лнаго а҃пла и є҃ѵ҃гліста іѡанна бг҃слова. ѿ҃ бг҃: моли҆. Нач.: [Т]озїи с҃тый іоа҆ннъ бг҃ословъ, той бѣшй сн҃ъ зеведеовь, имайка мѹ соломїа, а соломїа бѣшы дъщера іосифѣ҆а, цюто бѣшы гдоденикъ (!), на бц҃а. защо іѡсифь имаше синове д҃, іакова казѹва҆, и симеона, и іѹда, и іосїѧ, и имаше и дщере г҃; есфіра, и марта, и соломїа казѹва҆ жена зебе҆еова, маика с҃томѹ іѡаннѹ бг҃сл҃вѹ… Край: …и тъ҆ бы преставленїето с҃томѹ іѡаннѹ чюд҆но преставленїето, и казѹватъ за неговоть гробъ какъ излѣзова прахъ те҆нкъ ситенъ, на м҃ца маїа, на и҃: денъ, и чю҆но бл҃гооуханїе, ѿ тогизы, и до днесъ дето мѹ е слава, и во вѣкы, вѣковъ аминъ.

жовно средище от Североизточна България, където са живели и участвали в богослужението и турскоезични християни.

За употребата на Берлинския дамаскин за извънцърковно четене свидетелства и друг текст със заглавие *Речи избрани от древни мъже* (л. 345v-346v)[23]. Съчинението е от поучителен тип и представлява кратка антология от сентенции на антични автори и философи (гномологий). В Берлинския дамаскин творбата е преписана като последна поред и е без край. От първоначалната (кирилска) пагинация се вижда, че на това място са загубени шест листа, което ни дава основание да предположим, че преди дефекта в книгата ще да е имало не само пълен препис на *Речи избрани*, но възможно и друг очакван на същото място текст – *Кои са домашните врагове на човека* (срв. състава на сходния Ловешки дамаскин)[24]. Текстологическият анализ потвърждава, че преписът на *Речи избрани* от Берлинския дамаскин принадлежи към най-архаичната като състав, но и най-малобройната група от новобългарската преходна версия Б1 (по класификацията на И. Кузидова-Караджинова); той е сходен с пълния препис на творбата от т.нар. Нов троянски дамаскин[25]. Преписът, както казахме, в случая е повреден и представлява само 47 извлечения от първата част на свода, състоящ се в пълния си обем от 122 сентенции, апофтегми и фолклорни мъдрословия[26].

Процесът на приспособяване на дамаскинските сборници към новите проповеднически задачи, както и постепенното им преобразяване в четивна литература за миряни, е много добре представен от множество съчинения с есхатологична тематика. Средновековните християнски представи

---

[23] Без заглавие и заставка, заглавна буква в черно; проста рисунка на Св. Дух (гълъбица в мандорла). Нач.: Времето, и годинитѣ, и часовѣтѣ, и сичко щото ѥ̑ по̑ сл҃нцето. Време има да са роди, време има да ѹмре. Време има да са смеешъ, време има да плачишъ, сичко щото е на земета ѯ̑ъ време бива. Подобрай двама нежелй единъ. Тежко и горко едномѹ на всѣко мѣсто отй ако па̑не, або нема кой да го вдигне… Край: …Или на само стрѣлъ да стоишъ или на очи завйливомѹ едное злолъжовнїй…

[24] М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: 2013: 71–81, 217–226.

[25] К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а 2012: 215–218, 351–360. В Берлинския дамаскин липсва фрагмент номер 38 според Новия троянски дамаскин.

[26] В монографията си Кузидова използва Берлинския дамаскин „по снимков материал“. Всички наблюдения и изводи на авторката се потвърждават от проверката *de visu*. Ще обърнем внимание обаче на една непрецизна информация в нейния труд (с. 198, 271), според която Берлинският дамаскин се намира (все още) в Държавната библиотека в Берлин със сигнатура Ркп. 59 (F.36). Изглежда грешката е по-скоро „техническа“, тъй като изследователката цитира студията на Р. Чарамелла, която започва с информация за „изнамерения“ в Краков паметник и привежда правилната му сигнатура Slav. Fol. 36. Означението Ркп. 59 (F.36) идва несъмнено от описа на А. И. Яцимирски. Срв. Я ц и м и р с к и й 1921: 459; Ч а р а м е л л а 1996: 120; К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а 2012: 198, 217, 271.

за Страшния съд и Второто пришествие на Христа не са нищо ново. Този тип текстове са добре известни още от старобългарските ръкописи, където влизат в т.нар. народни сборници[27]. Есхатологичните апокрифи чертаят пъстра картина на жестоките наказания на грешниците, предупреждават за последствията на греховете (представяни като един каталог на най-често извършваните грехове и предвидените за тях наказания), призовават към покаяние, което е единственият начин да се избегне Божият гняв, наставляват към опазване на християнските нрави и обичаи, показват и благия отвъден живот на праведниците. Те са литературна реакция на човешкия страх от смъртта и говорят за интереса на човека към това, какво го чака в отвъдния свят и как изглежда вечният живот (или мъка). Разпространяването на този тип книжнина из сборниците, преписвани от православното духовенство, е очевидно с поучителна цел, да се повиши морала на вярващите[28]. Но адресатите на литературния разказ са преди всичко необразованите (или слабообразованите) монаси и миряни, за които белетристичният внушителен, картинен наратив изглежда е бил много по-разбираем и по-убедителен, отколкото финитe богословски тълкувания на отците на църквата. Тематиката на тези съчинения е била постоянно актуална даже и в залеза на средновековната епоха, затова е предизвиквала интереса и на съставителите на новобългарските дамаскини от XVII–XVIII в.[29]

В Берлинския дамаскин има няколко текста от този тип. Най-очевидният пример за апокрифен текст в него е *Видение (Откровение) на ап. Павел* (л. 295v-306)[30], известен както в средновековната, така и в новобългарската литература[31]. Текстът е поместен към края на сборника, заедно с други съчинения от апокрифен тип, което изглежда не е било случайно решение на съставителя. Той очевидно е знаел, че този текст може да е хубаво и душеполезно четиво за християнина, но не е предназначен за четене в храма и затова не бива да бъде причисляван към словата на светците от прочутия проповедник Дамаскин Студит. От текстологическа гледна точка преписът

---

[27] Петканова 1987: 223–229, 234–235; Петканова 1990: 9, 15; Петканова, Милтенова 1993: 231–244; Милтенова 2009.

[28] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 11–13, 16–27.

[29] Димитрова 2009: 737–740.

[30] Без заглавие и заставка. Нач.: Ап҃лъ павелъ возн҃есенъ бихъ до третїе н҃бо, и доде гласъ ѿ б҃га та ми каже: речи павле, на тезы чл҃вцы цото са на тозы свѣтъ живи, зацо престъпѹватъ заповѣ҃ мой, и прилагатъ грѣ҃, на грѣ҃, и прогн҃еваватъ г҃да б҃га цото гї е стори наричат се тъкмо хр҃тыани, а дїаволска раб҃а стрѹватъ… Край: …да вз҃люб҃и оусин҃ї҃й пътъ да влезе҃ ѵ҃ тесните врата райскы҃ да не иде҃, въ широкие҃ врата адовы҃, амы҃ да се по҃кан҃и добро да сторимь дано намер҃и животъ вѣчнїй, съ ст҃ымы҃ а҃гглы, при х҃а б҃га, отй нем҃ прилича сѣкак҃ва слава ч҃тъ, и поклонение, оц҃ѵ, и сн҃ѵ, и ст҃мѹ дх҃ѵ сега и сѣкогй дори до край свѣтъ, в҃ вѣк҃ аминъ. Срв. Демина 1968: 62–64, 214–217; Младенова, Велчева 2013: 83; Младенова 2016.

[31] Караджова 1994: 126; Брага 2023б: 62–63.

е близък до варианта на новобългарския превод, напечатан от В. Ягич през 1877 г. по два български дамаскина. Различава се обаче малко с наличието на особени черти, белег на диалектната основа на езика, дребни промени в синтаксиса и едно добре видимо при сравнителното четене разместване на два фрагмента[32]. Текстът на двете места е преписан като *scriptio continua* със съответни адаптации в заглавните изречения, затова сме убедени, че преписът свидетелства за разместване на листове в протографа на Берлинския дамаскин[33]. Този дефект и обработка е важен маркер при текстологичните изследвания на литературната история на творбата. Но не само това. Непосредствено след текста на *Видението* четем едно кратко поучение, известно по други ръкописи като слово *За добрите и мълчаливи жени*[34]. В дамаскинските сборници словото обаче или не съпровожда апокрифното *Видение* или се преписва на друго място, предимно преди него. В случая на Берлинския дамаскин преписвачът не е възприел словото като самостоятелен текст и затова го е преписал без никакво заглавие като поучителна част към предишната творба. Заслужава да се отбележи, че в същият ред двата текста (но с отделни заглавия) намираме само в Новия троянски дамаскин, представителен паметник за III група на новобългарските дамаскини[35].

С оглед на съдържанието си Берлинският дамаскин е от изключителна важност за езиковите и текстологичните изследвания, защото представлява богат извор за много текстове и засяга почти всички нива на дамаскинската новобългарска книжнина от XVII– XVIII в. Въпреки че подборът на текстовете му все още е религиозен, той вече отразява и по-модерните интереси на читателите си и степента на културното им равнище. По този

---

[32] Разместването е следното: 1) нач. л. 301 р. 20, край л. 301v р. 17, след края на фразата …защо плачешъ w павле ето си т̃ мт̃ивь бг̃ч четем фрагмент: мы слышай павле. гд̂ъ много тъ҃пи и твър̂е мт̃ивь и знае че ще да ти съдй, та е далъ секимч… (…) …помилуй ны прѣвнїй сѵ́де, и не ще никой да г̃ ѵтеши. който съответства на пасажа 165.31-166.27 в изданието на Я г и ч 1877 (по Одеския (Григоровичев) дамаскин № 37 (63)). На това място трябва да е друг фрагмент, който е на друго място: 2) нач. л. 303 р.15, край л. 303v р. 5, след фразата …w злѣ на грешници защо са родиха. Ѿговори аг̃глъ, и рече ми идва пасаж: Єла павле да вїиш̑ по големи мъкы̑, щото гледа бг̃ъ… (…) …тъ́квизы мъки ѵтъ́кмиле спроти работата негова (съответстващ на фрагмент 162.8-162.33 у Ягич). Двата пасажа са с разменени места. Досега не сме намерили друг препис на *Видението на ап. Павел* със същото разместване.

[33] Срв. интересните наблюдения на Т. Брага за преписа на *Видението* от Одеския дамаскин 36 (62). Б р а г а 2023б: 62.

[34] Без заглавие. Нач.: (Р)ече гд̂ъ ко ев҃вы кам̑ тч мжч твоемч да бъде твоето повращенїе, и той тебе да съ̑ы, дето щешъ ты немч да се срамешъ в̀ молчанїе… Край: …защо е грозно҃ жена да хвртвва в̀ черкова, слышаите жены, и тъй да стрвате отй да сте бл̃гвены ѿ бга, а ѿ чл̃ците да сте похвалени, и цр̂тво нб̂ное да полчите дето край, и довършованїе нема никой, бг̃ч нашемч слава въ вѣки вѣковъ аминъ.

[35] М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: 22.

начин Берлинският дамаскин се превръща в много интересен литературен прозорец към мирогледа на българския читател от края на XVIII в. – духовния, но и светския, и несъмнено заслужава да бъде предмет за едно подробно научно изследване. Дано това да стане скоро.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Б р а г а 2023а: Брага, Т. Одески дамаскин № 39 (65) в българската книжовноезикова и литературна традиция. – Palaeobulgarica, 47, 2023, 2, 63–90.

Б р а г а 2023б: Брага, Т. Одеските дамаскини от сбирката на В. И. Григорович. Българско културноисторическо наследство: Палеография, кодикология, датировка. София, 2023.

В е л ч е в а, К о ч е в а, К о ж у х а р о в 1971: Велчева, Б., Е. Кочева, Ст. Кожухаров. Ръкописната сбирка на Троянския манастир. – Старобългарска литература, 1, 1971, 461–493.

Д е м и н а 1968: Демина, Е. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. 1. Филологическое введение в изучение болгарских дамаскинов. София, 1968.

Д е м и н а 1985: Демина, Е. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. 3. Тихонравовский дамаскин как памятник книжного болгарского языка XVII в. на народной основе. София, 1985.

Д ж у р о в а, Р а д о с л а в о в а 2018: Джурова, А., Д. Радославова. Новооткрити фрагменти от Ловешкия дамаскин. Предварителни бележки. – In: Scala paradisi: академику Димитрију Богдановићу у спомен: 1986–2016. Уред. А. Турилов, Т. Суботин-Голубовић, И. Шпадијер, Н. Драгин, Д. Грбић, К. Мано-Зиси (Старословенски одбор. Словенски и српски средњи век, 1). 1. Београд, 2018, 67–92.

Д и м и т р о в а 2009: Димитрова, М. Дамаскинарска литература. – В: История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. 2 изд. София, 2009, 729–740.

И л и е в с к и, И л и е в с к а 2015: Илиевски, П., К. Илиевска. Киевски дамаскин. Скопје, 2015.

К а р а д ж о в а 1994: Караджова, Д. Котленският книжовен център през XVIII век. Пловдив, 1994.

К у з и д о в а - К а р а д ж и н о в а 2 0 1 2 : Кузидова-Караджинова, И. Южнославянски антологии със сентенции през Късното средновековие. София, 2012 (Studia Mediaevalia Slavica et Byzantina, 2).

М и л т е н о в а 2009: Милтенова, А. Апокрифна и богомилска литература през X–XII век. Историко-апокалиптична книжнина през XI–XII век. Историко-апокалиптична книжнина през XIII век. – В: История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. 2 изд. София, 2009, 415–419, 419–424, 477–479.

М и р ч е в а 2001: Мирчева, Е. Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век. София, 2001.

М и р ч е в а 2015: Мирчева, Е. Две независими преработки на житиен текст в дамаскинската книжнина от XVIII в. – Български език, 52, 2015, 4, 51–60.

М и т р и н о в, Г и н е в с к и 2005: Митринов, Г., Хр. Гиневски. Родопско книжовно наследство. Райковски дамаскин (ново пълно издание на текстовете в същинската част на сборника). София, 2005.
М и ч е в а 2002: Мичева, В. Паратактичните отношения в езика на новобългарските дамаскини. – Списание на БАН, 2002, 2, 40–43.
М и ч е в а 2015: Мичева, В. Картината на света в новобългарските дамаскини. София, 2015.
М и ч е в а 2017: Мичева, В. Турцизми в езика на новобългарските дамаскини. – Известия на института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, 30, 2017, 74–108.
М л а д е н о в а 2008: Младенова, О. О версии „Слова преподобного отца нашего Агапия“ в новоболгарском Берлинском дамаскине. – В: Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Уред. Пипер Предраг и Љубинко Раденковић. Београд, 2008, 265–282.
М л а д е н о в а 2011: Младенова, О. Нов поглед към взаимоотношенията на новобългарските дамаскини от XVII в. – В: Етрополската книжовна школа и българският XVII век. Ред. Е. Мусакова, София, 2011, 132–144.
М л а д е н о в а 2016а: Младенова, О. От датировка на новобългарските дамаскини от IV група към хронология на книжовното средище тогизи. – In: Vis et sapientia. Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. Ред. А. Ангушева, М. Димитрова, М. Йовчева, М. Петрова-Танева. София, 2016, 440–455.
М л а д е н о в а 2016б: Младенова, О. Кутия и коливо, или що е български език? – In: Балканското езикознание днес. Сборник в чест на 75-годишния юбилей на проф. д.ф.н. Петя Асенова. Съст. Е. Търпоманова, Б. Михайлова, В. Алексова. София, 2016, 68–77.
М л а д е н о в а 2022: Младенова, О. Още за ранните новобългарски народни четива: Ръкопис № 193 от сбирката на Хилендарския манастир. – Старобългарска литература, 65–66, 2022, 244–281.
М л а д е н о в а, В е л ч е в а 2013: Младенова, О., Б. Велчева. Ловешки дамаскин. Новобългарски паметник от XVII век. София, 2013.
Н а у м о в 1986: Наумов, А. Нови сведения за кирилски ръкописи в Полша (Берлинската сбирка в Краков). – Palaeobulgarica, 10, 1986, 1, 73–75.
П е т к а н о в а 1987: Петканова, Д. Старобългарска литература. 2. (XIII–XVIII век). София, 1987.
П е т к а н о в а 1990: Народното четиво през XVI–XVIII век. Подб. и ред. Д. Петканова. София, 1990.
П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. София, 1965.
П е т к а н о в а, М и л т е н о в а 1993: Старобългарска есхатология. Антология. Подг. Д. Петканова, А. Милтенова. София, 1993.
Р а д о с л а в о в а 2013: Радославова, Д. Памети извън състава на *Съкровище* в българските дамаскини. – Старобългарска литература, 47–48, 2013, 336–361.
Р а д о с л а в о в а 2016: Радославова, Д. Фрагментите от Ловешкия дамаскин. Издание на текста. – In: Vis et sapientia. Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. Ред. А. Ангушева, М. Димитрова, М. Йовчева, М. Петрова-Танева. София, 2016, 304–325.

Радославова 2020: Радославова, Д. Българската книжнина от XVII век: центрове, книжовници, репертоар. София, 2020. (Studia Mediaevalia Slavica et Byzantina, 6)
Райкова 1996: Райкова, М. Отново за Берлинския дамаскин (Берлинската сбирка на Ягелонската библиотека). – Български език, 46, 1996, 3, 57–58.
Страдомски, Брага 2025: Страдомски, Я., Т. Брага. Наблюдения върху приписките и водните знаци в Берлинския дамаскин. – Palaeobulgarica, 49, 2025, 1, 103–122.
Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.
Цонев 1937: Цонев, Б. Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека. – Сборник на Българската академия на науките, 31, 1937, 3–15.
Чарамелла 1996: Чарамелла, Р. Нови данни за Берлинския дамаскин. – Palaeobulgarica, 30, 1996, 3, 120–129.
Яцимирский 1921: Яцимирский, А. И. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. 1. Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Любляна (Сборник Отделения русского языка и словесности Российской академии наук, 98). Петербург, 1921, 459–467.
Günther 1960: Günther, K. Slawische Handschriften in Deutschland. – Zeitschrift für Slawistik, 5, 1960, 317–355.
Jagić 1877: Jagić, V. Kako se pisalo bugarski prije dvjesti godina. – Starine, 9, 1877, 137-177.
Kuczyńska 2023: Kuczyńska, M. Żywot Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej w Damaskinie Berlińskim. Aspekt genologiczny i tematyczny. – Balcanica Posnaniensia, 30, 2023, 137–152.
Lechowski 2008: Lechowski, P. Sporna Berlinka. Kontrowersje wokół zbiorów byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Berlinie przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. – Biuletyn EBIB, 8, 2008, 1–7, https://www.ebib.pl/2008/99/a.php?lechowski (14.03.2024).
Mladenova 2011: Mladenova, O. A Textual Onomastic Study: 'Nicholas' in the Orthodox Balkan Tradition. – In: Studia linguistica et philologica. Omagiu profesorului Nicolae Saramandu. Ed. Manuela Nevaci. Bucureşti, 2011, 563–576.
Mladenova 2014: Mladenova, O. Early Modern Bulgarian Translations of Sermons by Ēlias Mēniatēs. – Zeitschrift für Slawistik, 59, 2014, 4, 519–551.
Mladenova 2015: Mladenova, O. Towards a Classification of the Early Modern Bulgarian Vernacular Texts of Type Togizi. – Balkanistica, 28, 2015, 313–336.
Mladenova 2018: Mladenova, O. Vernacularization of Bulgarian Literacy in the Seventeenth Century: New Perspectives. – Canadian Slavonic Papers, 60, 2018, 1–2, 159–189.
Mladenova 2019: Mladenova, O. The Reception of Theophanes Eleavoulkos in Bulgaria. – Balkanistica, 32, 2019, 1, 323–354.
Naumow, Kaszlej 2004: Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog. A. Naumow, A. Kaszlej. Kraków, 2004.
Nowak 2022: Nowak, A. Z. Słowo o Akatyście w XVIII-wiecznym damaskinie z kolekcji berlińskiej w BJ. – Latopisy Akademii Supraskiej, 13: Hymnografia i śpiew cerkiewny w Rzeczypospolitej, 2022, 171–186.

P i e t r z y k 2005: Pietrzyk, Z. Book Collections from the Former Preussische Staatsbibliothek in the Jagiellonian Library. – Polish Libraries Today, 6, 2005, 81–87.
P i e t r z y k 2008: Pietrzyk, Z. Zbiory z byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Bibliotece Jagiellońskiej. – Alma Mater, 100, 2008, 15–19.
S o n n e n h a u s e r, F u c h s b a u e r: Sonnenhauser B., J. Fuchsbauer. The Life of Petka Tărnovska from Church Slavonic to Balkan Slavic. Towards a diachronic corpus. Vienna, https://www.academia.edu/8338797/The_Life_of_Petka_T%C4%83rnovska_from_Church_Slavonic_to_Balkan_Slavic_Towards_a_diachronic_corpus_with_J%C3%BCrgen_Fuchsbauer_ (12.03.2024)
S t r a d o m s k i 2018: Stradomski, J. Zum Stand der Forschung an kirchenslawischen Handschriften aus den in der Jagiellonen-Bibliothek aufbewahrten Beständen der ehemaligen Preußischen Bibliothek. – In: Bestände der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin in der Jagiellonen-Bibliothek: Geschichte und Struktur. Red. M. Jaglarz, K. Jaśtal. Berlin, 2018, 81–91.
S t r a d o m s k i 2023: Stradomski, J. The Enduring Value of the Testimony of Faith in the Story of the Forty Holy Martyrs of Sebaste in the Berlin Damaskin. – Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kulturscala Słowian PAU, 19, 2023, 83–94.
T w a r d z i k, N a u m o w 1987: Twardzik, W., A. Naumow. Berlińskie slavica w Bibliotece Jagiellońskiej. – Sprawozdania z posiedzeń komisji naukowych, 29, 1987, 1–2, 101–102.

ЕДИН СБОРНИК С ЧЕТИВА ЗА МИРЯНИ ОТ КРАЯ НА XVIII – НАЧАЛОТО НА XIX В.: РЪКОПИС № 120 (230) ОТ НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „ИВАН ВАЗОВ“ В ПЛОВДИВ*

ЕЛИСАВЕТА НЕНЧЕВА

Институт за литература, Българска академия на науките, София

A MISCELLANY OF READINGS FOR LAYPEOPLE FROM THE LATE 18TH – EARLY 19TH CENTURY: MS 120 (230) FROM THE IVAN VAZOV NATIONAL LIBRARY IN PLOVDIV

Elisaveta Nencheva (Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article presents the content of manuscript no. 120 (230) from the National Library in Plovdiv, a late 18th/early 19th-century miscellany consisting mostly of narrative and narrative-instructive works, which has not yet been the subject of detailed research. An attempt is made to identify the sources of the works, as well as to explore the general concept of the miscellany. Based on the analysis, it is concluded that the motif which unites the texts – the need for "pure faith" in the life of Christians – is primarily associated with the theme of sin and confession, the wanderings of the soul after death, and the Last Judgment. Regarding the sources, the influence of both the medieval South Slavic tradition and Russian printed books has been established, particularly that of the *cheti-minei* published by Dmitry of Rostov (1651–1709).

Keywords: late medieval literature; miscellanies of the 18th–19th centuries; *damaskini*; sermons; didactic texts; Life of Niphon of Constantia; Life of Basil the New; Dmitry of Rostov

* Статията е разработена в рамките на проекта на Института за литература към Българската академия на науките „Четивото за миряни в южнославянската традиция: социокултурна динамика на репертоара XIV–XVIII в.“, финансиран от Фонда за научни изследвания към МОН (дог. № КП-06-Н50/7 от 8.12.2020).

Ръкопис № 120 (230) от колекцията на Народна библиотека „Иван Вазов“ (нататък НБИВ 120) е датиран от края на XVIII – началото на XIX в., обхваща 71 л., с формат 12 х 17,8 см. Съхранен е добре, подвързан с дъски, облечени в кожа, и отлично запазени закопчалки. Написан е с възедро писмо, а украса липсва, с изключение на малка правоъгълна заставка, рисувана с кафяво, черно и червено мастило, на л. 6б. Фрагмент от текста (13 реда) на л. 48а и молитвите в края на ръкописа са изписани с друг почерк. Правописът е опростен, езикът е новобългарски със следи от западнобългарско наречие. Кодексът е описан Б. Цонев още през 1920 г., но не е бил проучван подробно[1], въпреки неговото интересно съдържание, в което са включени различни четива за силата на „чистата вяра“, носеща спасение на душите на Страшния съд, а също така и няколко молитви. Текстовете са написани на разбираем и достъпен език, сюжетите привличат вниманието на четящите и ги насочват към размисъл.

Приписките в ръкописа не са много и не дават сведения за произхода и движението на книгата или пък за нейните читатели – на л. 1а се споменава село Коланларе (днес с. Чавдар, Пирдопско); има и приписка от 1812 г., сметки и други бележки. Според информацията за историята му той е доставен от гр. Самоков в колекцията на Народната библиотека в Пловдив от С. Георгиев.

В инвентара към труда на Д. Петканова от 1965 г. върху дамаскините рък. НБИВ 120 е включен под № 31 в раздела „дамаскини, които не съдържат дамаскинови слова, но по същество принадлежат към дамаскинарската книжнина“ (към групата „сборници от XIX в.“)[2].

Ръкописът включва сбирка от наративни творби, повечето от които съдържат и поучителна част, класифицирани като „слово“, „слово похвално“, „слово и поучение“ „сказание“ и дори „слово, сказание и поучение“. В състава му са добавени и няколко чудеса – самостоятелни произведения, без заглавия (само с наслов в горното маргинално поле), чиито начала са еднотипни. Последното наративно произведение в съдържанието на сборника е фрагмент, може би част от по-голям текст; извън състава остава друг фрагмент от 13 реда, част от финала на произведение от Дамаскин Студит, който изглежда е добавен допълнително. В края на ръкописа, от л. 50б нататък, са включени молитва към св. Харалампий, молитва и *Похвала за св. Богородица* на Тома Кантуарийски и две молитви към св. архангел Михаил, които не са описани подробно в описа на ръкописа от 1920 г.

---

[1] Ц о н е в 1920: 206–207; описът не е съвсем точен по отношение на броя на листовете, съдържащи се в ръкописа – посочени са 58 л. (вероятно общо, заедно с изрязаните и неизписани листове), но всъщност са 71 л. (включително 4 изрязани листа към края на ръкописа и 5 л. празни – много от листовете след л. 50 са изписани само частично, а последните са послужили за добавянето на сметки и приписки).

[2] П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: 253.

Тъй като съдържанието на НБИВ 120 е необходимо както за представянето на ръкописа като част от книжовния репертоар на XVIII–XIX в., така и за неговия частичен анализ, тук предавам заглавията, началата и краищата на текстовете, включени в състава на сборника:

л. 1а–5а: Слово ст҃аго Нифонта заради тїѧ свирки, защо това е даръ и кѵрбанъ диаволски. (*Слово от св. Нифонт за свирките и игрите*)

Нач: Блаженнїи ст҃ый Нїфонтъ, виде единагѡ черна мѵрїна; какѡ сите чл҃вцы, и ги везѵеше сосъ една веръ(в), санки фортома и ги влачеше по себе идеха по единъ свирецъ и тие чл҃вцы сите идеха по негѡ скакаха а дрѵги мнѡого поидо(ха) по нихъ поеха срамни зборови.

Край: да чиниме секо зло да ни ѡ(т) пѵтъ правъ и ѡ(т) законъ бж҃ій затова сите ст҃ый бж҃ій оугодницы ходиле тесно; имале на телото оузда, коѧ е таѧ оузда малко ѧденѣ и малко піенѣ и малко спіенѣ, затова одовіле крила и прелетеле сите мрежи дїаволскій и ѡ(т)ишле при бг҃а оу цр҃ство нб҃сно аминъ.

л. 5б–6б: и дрѵго чѵдо видѣ ст҃ый нїфонт(ъ) (*Чудото с двете армии*).

Нач: Видѣ едно поле великѡ в долготѵ и широтѵ равнѡ на това поле стоеха многѵ мѵрїнй черній като арапи, разделенй на табѵрй; сичкій беха :д҃е: **колко са грехови гѵлемй**, и тежкй;

Край: помагайте на хри(с)станете и да ги пазите и чѵвате ѡ(т) секо зло и лошота, бг҃ѵ нашемѵ, слава во вѣки вѣковъ аминъ;

л.6б–9а: Сказанїе поѵченїе и слово на секй хрїстианы заради вос(к)ресенїе мертвыхъ, како иматъ сите мертвы да оживеѧтъ, на страшенъ сѵдъ бж҃їй; (*Сказание, поучение и слово за всеки християнин за възкресението на мъртвите*)

Нач.: Затова многѵ оумрены воскресле, санки ѡживеле, предъ хр(с)та колкѵ мертвы оживеле, воистиннѵ многѵ, кой слишы ст҃ый пр(о)рокъ ілиа воскресилъ едно дете, и дрѵго воскресилъ ст҃ый пр(о)рокъ елисей;

Край: тогїва пошле оба на гробъ и рекле чадо акакїе живъ ли еси или не и той ѡ(т) гробъ реклъ живъ самъ ст҃ый оч҃е; кой има чиста вѣра той не ѵмира.

л. 9а–19а: М(с)цъ авгѵста .д. денъ. (*Разказ за седемте ефески отроци*, за 4 август. В маргиналното поле – Слово ради воскр(с)нїе мертви(х)ъ). (*Слово за възкресението на мъртвите)*

Нач. Пакъ дрѵго сказанїе ради воскресенїе единъ царъ името мѵ декїа, многѵ золъ невѣренъ мѵчилъ хр(с)тіаны секалъ оубивалъ; той царъ дошелъ оу анадолъ і у единъ градъ що се вика ефесъ почелъ да собира ѡ(т) сите градовы хр(с)тїане, да ги мѵчи

Край: и така си ѡ(т)ишелъ оу царскїй свой градъ се радовалъ и слави(л) хр҃та бг҃а нашего зарадъ това (чѵдно) чѵдо емѵже бѵди слава и ѡ(т) насъ грѣшны(х) во вѣки вѣковъ аминъ.

л. 19б–20б: *Слово за мъченик Варлаам* – наслов в горното маргинално поле Слово мѵ(ч) Варлаамѵ.

Нач.: Пакъ вї се молїмъ мои мили бл҃гословен(ї)и хр(с)тїани да послꙋшате со се то ср(д)це ваше, и дрꙋги много чꙋдни чꙋдеса що ми(л)остївїй б҃гь показалъ зарадъ насъ колко оугодницы, сотвориле чꙋдо сосъ бж҃їа сила, и продꙋмале звеpовы и добїцы

Край: ти гw не видишъ, това рекла таѧ маска, тогава той разꙋмелъ защо не е волѧ бж҃їа да проклина тїѧ бж҃їй чл҃вцы; и намѣсто клетва, имъ далъ молитва и б(л)гословенїе и се вратилъ;

л. 20б–22б: И дрꙋго едно големо чꙋдо (*Слово за мъченик Мамант* – наслов в горното поле Слово мꙋ(ч) мамантꙋ)

Нач. Єдинъ ст҃їй мч҃нкъ мамантъ мꙋчилъ го единъ цар защо вѣровалъ во хр(с)та, по многꙋ мꙋки пагъ го пꙋщилъ защо не можело ни огнъ ни вода да го оумори, тогива той ст҃їй мч҃нкъ w(т)ишелъ оу една гора тамw да седи

Край: тогива мꙋ рекълъ ст҃ый мамантъ стига толко ела сега оу твоето место оу гората иди си, и арслано тогива доше(л) мꙋ се поклонилъ и w(т)ишелъ кротокъ какw ѣгне, никого вече чл҃ка не ꙋбилъ;

л. 22б–23б: (*Слово за мъченица Ирина* – в горното маргинално поле Слово м(ч)нїцꙋ Ириннꙋ)

Начало: Пакъ дрꙋго заради насъ да имаме чиста вера какw милостивїи б҃гъ чини заради насъ една мома ирина имал(а) баща неверенъ, онъ ѣ многꙋ мꙋчилъ защо верꙋвала хр(с)та и по това мꙋченїе тꙋрилъ ѣ оу една фꙋрнѧ що имала силе(н) огинъ

Край: тогива далъ богъ оуста на тїе коны како на чл҃вка оуста и рекле, да види б҃гь защо нїе днеска оумираме за прав(да) бж҃їа и за ꙋгодница бж҃їа ирина, и така тїе кони оумреле а таѧ мꙋченица остала жива.

л. 24а–29а: Слово похвално прест҃ыѧ б(д)цы дв҃ы сѣло полѣзно (*Похвално слово за Св. Богородица*)

Нач. Єлате вси кои сте гладни и жедни да се наситите не хлѣбъ w(т) землѧть ами хлѣбъ w(т) небwтоо(!) що ни дава намъ прест҃аѧ б(д)ца w(т) неиниw с҃нъ їи҃съ хр(с)тосъ, она намъ дала той многочꙋдный даръ и хлѣбъ небесный що на секїй день слази w(т) небото и се закала и се дава на(м) гладнимъ и жеднимъ,

Край: ами да приходиме со сичко радо ср(д)це и сосъ чиста вѣра имаме таѧ не от землѧта ами w(т) небото що ни покрива пречистаѧ дв҃а мр҃їа б(д)ца при неѧ да бегаме и на нейнъ покровъ да се надееме и на секи де(н) и часъ а наивише (и) оу денъ лютъ коги ке да оумреме, и ꙋ дрꙋгїй денъ по лютъ и по страшенъ коги ке да воскреснеме w(т) гробовите и да идеме на страшенъ сꙋдъ;

л. 29а–36а: Сказанїе и повченїе на секи хр(с)тїанинъ заради ст҃ое исповѣданїе (*Сказание и поучение на всеки християнин заради Светата изповед*).

Начало: Wхъ многꙋ чꙋдно и много страшно, що се оучинило оу еденъ градъ била една жена сторила еденъ грѣхъ скꙋрвила, и за той грѣ(х) многꙋ плакала за

той грѣхъ и се молила бг҃ѵ и давала на сиромаси и постила, ама не се исповедала хѵбаво на дѵховнїкъ

Край: ѡ(х)ъ, томѡ голе(м) стра(х), и на тіе кои ходиле хѵбаво и чисто и имале чиста вера, а там(о) нимъ голе(м) стра(х), ами на тіе кой имале нечиста вера; санки кой вѣровалъ дїаволски работи, или сонъ, или магїи, или нагазѵванѣ неговата дѵша не може аг҃глъ да а изъбави ѡ(т) рѵки дїаволски сега е време кеки(!) да се оубоиме бг҃а, и да чисто вѣрѵе наѵка хр(с)това и законъ бж҃їи, така дѵгодишъ бг҃ѵ аминъ.

л. 36а–46а: Поученїе собрано ѡ(т) книга соборн(икъ). Слово на страшенъ гд҃а нашего іи҃са хр(с)та (*Слово за Страшния съд или Поучение събрано от книга сборник*; в горното маргинално поле – Слово на страше(н) сѵдъ)

Начало: кога ке да доиде ср(с)тосъ(!). Бгъ нашъ сосъ голема слава перво има да се чѵе гласъ ѡ(т) трѵби аггласки и архаггласки да викатъ сите чл҃цы на сѵдъ бж҃їи,

Край: Затова требѵе намъ на сите хр(с)тїана(!) чиста вѣра ѡще плачъ а не сме(х) и свирци и песни дїаволски; и така кой слѵша хр(с)та и законъ бжїи, и да се моли на ст҃аѧ б(д)ца блазе немѵ може да преми(н)е тіа страшни гюмрѵцы дїаволски и така може да бъде той чл҃вкъ синъ бжїи и миразчіа на цр(с)тво нб(с) ное во вѣки вѣковъ аминъ.

л. 46б–47а: Ст҃аго ап(с)ла глава ѳ. Ѡчистимъ совѣтъ нашѵ ѡ(т) мерты(х) дѣлъ. Толкованїе. Фрагмент; тук е представен целият текст:

Нема ницо по лошо и по гнѵсно, кой се моли бг҃ѵ да е богатъ, и сака многѵ стока; той чл҃вкъ не е чистъ пре(д) бг҃а, и негови аггглы ст(ї)и; жени кѵрвы чинатъ блѵдъ и продава(т) своѧ снага иматъ прощенїе ако се покаѧтъ защо са гладни, и голи и боси; а кой сака да е богатъ ходи на пазаръ си продава дш҃ата на дїавола и сака сосъ него да живее, то е по лошъ. Сите грѣхови и ѡ(т) сите жени кои са кѵрви ; (текстът би трябвало да се числи към *Словото за Страшния съд* – надпис в горното поле над текста).

л. 48а: фрагмент от 13 реда без наслов, над текста е нарисувана несръчно заставка с кръст, със същото мастило, с което е писано – Рече прр(о) ка Захарїа: Видехъ единъ срьпь голем десеть педи. Установих, че този текст съвпада без съществени изменения с част от края на *Мъчението на Евстатий Плакида* от Дамаскин Студит,поместено в Тихонравовия дамаскин. Това произведение се среща в два превода – по-старинен – включен в дамаскини от Първи новобългарски тип, също и в дамаскин от колекцията на НБКМ № 1066 от смесен тип, и втори превод, поместен в Берлински дамаскин от Четвърти новобългарски тип[3].

[3] Д е м и н а 1968: 81–86; издание на текста у Д е м и н а 1971: 69–80.

НБИВ 120	Тихонр. дамаскин (Демина 1971: 80)
48а Рече пр(о)рка Захарїа: Видехъ единь срьпь голем(ъ) десеть педи. И рече ми бг҃ъ. тоизи срьпь исходи w(т) бж҃іе лице. И вьлѣзова вь домь дето се кльнать во име бж҃іи::	40а Рече прр(о)кь захарїа, видѣхь единь срьпь голѣмь десеть педїи, и рече ми б҃ь тоизи срьпь исходи w(т) бж҃іе лице. и вьлѣзова вь домь дето се кльньть въ име бж҃іи.
Видите ли, хр(с)тиане колко е зло клетва ами и ние да се чюваме w(т) клетва да се не заклинаме да испадне на нас(ъ) гнѣвъ бж҃їи Кажатъ нѣкои безѕмни ами ако се не заклънемъ какъ да се сторим:	40б Видите ли хр(с)тїане колко е зло клетва. ами и ные да се чюваме w(т) клетва да се не заклинаме, да не падне на на(с) гнѣвь бжїи. кажъть нѣкои безѕмни ами ако се не заклньемь. какь да се сториме и да се избавимъ w(т) бѣда. кажъть нѣкои безѕмны ами ако се не заклньемь какь да се сториме...

л. 49б–50а: Мл҃тва ст҃го Харала(м)пїа:.

Начало: Г(с)ди боже мой, молю та даждъ бл҃годатъ имени твоемѹ да еде-же положенъ бѹдетъ образъ мой:

л. 51а–54б: *Молитва-похвала към Св. Богородица* от Тома Кантуарийски.

Начало: W прс҃таѧ г(с)пже д҃во вл(д)чце б(д)це нб҃се и земли ц҃рце. вемъ. Вѣмъ м҃ти бж҃іѧ ѩкw еси.

л. 54а: Приписка към *Молитва към Св. Богородица* от Тома Кантуарийски (л. 51а–54б).

Сїѧ похвала прест҃ѣи. б(д)це. напечатана въ книзѣ новаго нб҃а чѹда седмаго w(т) навлїѧ престаѧ б(д)ца ѳомѣ архїеп(с)кпѹ кантѹарїискомѹ и наѹчїи егw сїю похвалѹ предь образомъ своимъ по всѧ дни глаголатїи (и) рече емѹ аще кто сїю похвалѹ предъ образомъ моимъ. по всѧ дни глетъ во врема смерти егw сама предстанѹ и оутѣшѹ его и w(т) вѣчныѧ. мѹки избавлю. аминъ.

л. 54б–55б: молитва архангг҃елѹ

Начало: Г(с)ди бж҃е велики ц҃рю безначални посли г(с)ди архангг҃ла своего михаила на помощь рабѹ свое(м) {и(м)рькъ} и затима(!) (т) враг(в)и видими(х) и невидими

56а: W великїи архангг҃ле михаиле помози мнѣ грешномѹ {им(р)екъ} и избавї и мѧ w(т) трѧсѧ и потопа w(т) огнѧ и меча w(т) напрасныѧ смерти и w(т) всѧкагw зла.

На л. 55а има рисунка, без оцветяване – неголяма правоъгълна заставка с ромбове, точки и орнаменти, рисувана с молив, която прилича на опита за заставка над наслова на фрагмента от *Мъчението на Евстатий Плакида*

на л. 48а (където също са изобразени недовършени ромбове и точки), л. 55б е празен. До л. 71 следват празни листове, пет листа са изрязани, два от запазените листовете съдържат сметки и някои маргинални бележки за стопански дейности, вероятно оставени от притежател на ръкописа, две от тях с датировки от 1812 и 1826 г.

Издирванията на преписи от представените в сборника произведения в състава на други сборници (макар и все още в начална фаза) даде резултат – преписи от *Слово на св. Нифонт за свирките и игрите*, както и на *Словото за Страшния съд* са поместени един след друг в ръкопис **НБКМ 354** (619) от XVIII–XIX в.[4] Препис от другото чудо на св. Нифонт – *Чудото с двете армии*, се открива в **НБКМ 686** (л. 27а–28б); в същия фрагмент от сборник има и препис (без край) на *Чудото със св. Мамант* (л. 26а–27а), както и на *Слово за страшния съд* (л. 18б–26а), а на л. 7б–8б от същия ръкопис се открива фрагментът за богатия, с който завършва съдържанието на НБИВ 120; на л. 3а–4б е поместено началото и част от съдържанието на *Похвално слово за св. Богородица*[5]. В състава на ръкопис **НБКМ 723**[6], л. 9б–13б се намери препис от *Сказание за седемте ефески отроци*, с отбелязано в наслова календарно посочване, както и в НБИВ 120 – 4 август.

Първото произведение от състава на НБИВ 120 – *Слово за свирките и игрите,* е извлечение от *Житието на св. Нифонт Констанцки*, вероятно от варианта, поместен под 23 декември в чети-минеите на Димитрий Ростовски[7]. В неговата композиция се различават два големи дяла – първият е

---

[4] Ц о н е в 1910: 382–386; според описа НБКМ 354 (619) е сборник от XVIII–XIX в., 135 л., 20x13,5 см, „западно наречие“, с руско влияние в правописа за частта, в която се откриват споменатите слова. Сборникът съдържа слова за магьосници (Симеон магесник, Кинопс магесник, Киприан магесник, за магесници, самовили и бродници), както и *Слово заради враговщини женски*, няколко слова, които се свързват с руската старопечатна книга – *Слово за страноприемството* от Григорий папа Римски, слово от книга Йов и др.; в ръкописа се откриват и ценни приписки – включително писмо от Самоковския митрополит до архиерейския наместник в Дупница от 1827 г.

[5] Ц о н е в 1923: 236; Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: 280, № 775 (датиран от края на XVIII в.). Ръкописът е представен като „простонародно сборниче“ от XVIII в., 34 л. без начало и край, 16, 5 на 11 см. (размерите са близки до тези на НБИВ 120). Съставът му се нуждае от отделно проучване (в съпоставка с НБИВ 120), някои от произведенията в НБКМ 686 не са отбелязани в описа на Б. Цонев.

[6] Ц о н е в 1923: 380; Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: 267, № 734 (датиран от вт. половина на XVIII в.). Б. Цонев класифицира ръкописа като дамаскин от XVIII–XIX в., 44 л., 23x16 см., доставил от Самоков С. Георгиев.

[7] Това слово, както и следващият текст в ръкописа – *Чудото с двете армии*, имат паралели в *Житието на Нифонт Констанцки*, поместено в чети-минеите на Д. Ростовски, което представлява стилистична преработка (със съкращения)

наративен, а вторият съдържа поучение и, от своя страна, също е оформен двуделно. Липсва увод, а действието започва с първата картина от наративната част – група танцуващи под музиката на един свирец на улицата, видяна през духовните очи на блажения Нифонт. Светецът единствен вижда как всъщност дяволите теглят с (невидими) върви танцуващите, които скачат, говорят гнусни речи, пеят „срамни сборове“. Кулминацията на тази първа картина настъпва, когато богат човек вижда свиреца и го вика в двора си, давайки му пара, за да поиграят и за него. Във втората картина е представено продължението на тази история, видимо само за душевните очи на Нифонт и изцяло невидимо за хората, в която дяволите взимат парата от джоба на свиреца и я отнасят в ада, при дявола. Тя е дар, жертва за техния „баща“ Сатаната, който е зарадван; „бесовете“ получават похвала за това, че са накарали хората да танцуват и да пеят, да говорят „срамни сборове“, след което парата е върната обратно в джоба на свиреца в земния свят. Следва вторият композиционен дял от словото. Първата част от него е поучението, предназначено за онези, които се увличат греховно по игрите и свирките и са склонни дори да заплатят дар, „курбан дяволски“, давайки пара на уличен свирец, да извършат грях, без сами да знаят какво вършат (участието в игри, пеенето, пляскането с ръце се възприема като действие под влиянието на дявола). За да бъде избегнат този грях, необходимо е човек да пренебрегва този „крив ум“ и постоянно да се ръководи от разума съдия, който трябва да съди всеки ден и всеки час нашите постъпки; напомнено е, че заради този грях можем да бъдем съдени на Страшния съд. Във втория дял на поучителната част, който има частични паралели с популярните късносредновековни преработки на *Житието на св. Василий Нови* (включващо митарствата на блажената Теодора)[8] се напомня на ми-

---

на пространната версия на същото житие в състава на Макариевите чети-минеи. Разпространението на извлечения от *Житието на Нифонт Констанцки* в руската литература е проучено от Е. Полетаева, според която тези извлечения произхождат от неговата кратка версия. Руската изследователка посочва, че първото *Слово за свирките и игрите* има поне три варианта, разпространени в сборника „*Измарагд*“ (П о л е т а е в а 2011: 96, прил. 2, т. 5, I, II, III вариант; сборникът няма печатно издание до края на XVIII в.); няма данни за разпространението на този текст в печатния пролог, където се откриват други извлечения от *Житието* и техни варианти. Кратката версия на *Житието на Нифонт* не включва откъса с видението с двете армии; този откъс обаче присъства в текста, поместен в чети-минеите на Ростовски непосредствено след епизода с видението за свирките и игрите, т.е. двете слова са поместени в същия ред, в който са в НБИВ 120.

[8] При съпоставка между текстовете на тази поучителна част, както и части от други слова от НБИВ 120, и печатното издание на *Книга, нарицаема Митарства* от Йоаким Кърчовски, издадена в Букурещ през 1843 г., се установиха частични паралели. Книгата на Й. Кърчовски включва преработка на *Житието на св. Василий Нови*, поместено за 26 март в чети-минеите на Д. Ростовски (трета руска

ряните да се изповядват „чисто“ – т.е. напълно, без да скриват нито един грях, за да получат опрощение за греховете си и ключъ ѡ(т) цр(с)тво нб(с) ное (л. 4а). Така няма да бъдат записани неизповяданите им грехове в „дяволските книги“, а пътят им към Рая няма да бъде възпрян от „гюмруците дяволски“[9]. Само изповядвайки се с „чиста вяра“, християните ще получат „ключа“ за рая, за да не бъдат съдени на „честния съд“ по време на митарствата на душата заради „сляп ум“, който „ходи криво и лошо“ и душите им да попаднат в Ада. Според книжовника е добро и хубаво да имаме „чиста вяра“, блажени са тези, които я имат, защо сите работй хр(с)тѧнскй тамо са везани първо вѣра санки чисто да вѣрѹешъ що зако(н) каже и сто̄е хр(с)тово єѵ(г) лїе кой това держи вѣрѹе чисто блазе немѹ а кой не вѣрѹе, ѡхъ тежко немѹ (л. 4б, подчертаването мое – Е.Н.).

Развитието на мотива за „чистата вяра“ като основен способ за спасение на душата включва, според книжовника, съставил НБИВ 120, една стройна система от елементи, свързани помежду си – вярата в Страшния съд, вярата в митарствата на душата, по време на които съгрешилите души са наказвани, и вярата в силата на изповедта[10] пред свещеника, без която не може да се получи „ключ“ за райските двери. Всички тези елементи са представени още в първото произведение – *Слово за свирките и игрите*, и се откриват, разработени по различни начини, в словата от сборника.

Следващото произведение в ръкопис НБИВ 120, в което е представен друг важен аспект на „чистата вяра“ – вярата в случването на изключително чудо като възкресяването на мъртви, е *Сказание, слово и поучение на всеки християнин заради възкресението на мъртвите*. Това произведение,

---

съкратена версия на *Житието*) (Р о с т о в с к и й 2009, 3: 141б–158, st-dimitry-volume3.pdf). Първото издание на преработката на Кърчовски е от 1817 г., отпечатано е в Будим, а до 1874 г. са публикувани общо пет издания. Сред паралелите между текста в НБИВ 120 и изданието на *Митарствата* от 1843 г. е текстът на митарство ё, с. 26 – блажена Теодора пита ангелите придружители дали могат да бъдат избегнати страшнїи баджарницы дїаволски, а ангелите отговарят, че тїа кои са катѡ тебе грѣшнїи, що не се совершенно исповѣдали и покаѧли, се срамѹвали и скриле предъ дх̄овника срамнаѧ своѧ работй грѣховнй а акѡ некой поистинна си исповѣдалъ греховете чистѡ, и да се покае, да се попишмани защо е согрѣшилъ; неговите грѣхови невидимо се ѡ(т)писѹватъ и се заглаждѹватъ сосъ мл(с)тъ бж̄їа ѡ(т) дїаволските тефтери (пак там). Цитираният откъс има паралели и в поучителната част от поместеното в НБИВ 120 *Сказание и поучение на всеки християнин за светото изповедание*. Според Д. Петрова преработката на *Житието на Василий Нови* от Й. Кърчовски получава широко разпространение през XIX в. (П е т р о в а 2020: 3), вж. https://philol-forum.uni-sofia.bg/prepis-teodorini-mitarstva/ (посетен на 12.12.2023).

[9] Става дума за 20-те дяволски „митници“, в които се „изпитват“ греховете на смъртните – според разказа за митарствата на вдовицата Теодора в късносредновековните преработки на *Житието на св. Василий.*

[10] Темата за изповедта е толкова важна за съставителя, че е представена и в отделно произведение в сборника – *Слово за светата изповед*.

ако се съди от насловите в горното маргинално поле, е част от група от две обемисти творби за възкресяването на мъртви и за вярата в телесното възкресение в деня на Страшния съд. Текстът на първото слово от тази група започва със затова многѫ оумрены воскресле, санки wживеле (л. 7а), като отново липсва уводна част. Творбата се състои от изброявания с по няколко думи на чудеса с възкресяване на мъртви от Стария и Новия Завет – това са случки с възкресения на деца, извършени от пророците Илия и Елисей; за съня на пророк Варух, който възкръснал, следва пример с две възкресения, извършени от Христос – на едно дете на вдовица и на Лазар, както и самото Възкресение Христово. Тук се дават и съвсем кратки сведения за възкресения, извършени от апостолите Петър, Павел и Тома, за възкресението на дъщерята на св. Спиридон Тримитунтски, както и на чирака на някой си „даскал“, който, макар и починал, отговорил на своя учител от гроба си[11]. По-нататък авторът се обръща към своите читатели и слушатели, „сегашни християни“, да чисто вѣроватъ како има да воскреснатъ сите мертвы w(т) гробовите на стрaшенъ сѫдъ бжїи; (л. 8а), защото кой има чиста вѣра той не ѫмира. (л. 9а). Изглежда, тук се има предвид, че само вярващите с „чиста вяра“ във възкресението на мъртвите и Страшния съд, ще бъдат възкресени за „вечен живот“. Източникът на целия текст на първото слово за възкресенията към момента е неизвестен; възможно е, предвид източниците на *Словото за свирките и игрите*, той да не е само един. Не са открити сходни текстове в състава на други ръкописи, но би могло да се предположи, че книжовникът е познавал произведения, в които са се споменавали описаните случки.

Непосредствено след това слово в ръкописа следва вторият обширен разказ, посветен на възкресението – Пакъ дрѫго сказанїе ради воскресенїе (под дата 4 август), който всъщност разказва за чудото, случило се със седемте Ефески отроци, чиито източник вероятно е календарен или друг сборник, където то е било поместено под тази дата. В горното маргинално поле има наслов *Слово за възкресение на мъртвите*. Текстът отново е без увод, още

---

[11] Разказ със същия мотив привежда Д. Петканова, за да даде пример за връзките между дамаскинарската литература и народните балади, в които се говори за чудодеен глас от гроба (на невеста, майка, съпруг) – това е *Чудо на св. Йоан и жената, на която прости греха,* поместено в Попстояновия дамаскин (Санкт Петербург, БРАН 13.6.16, от колекцията на П. А. Сырку), писан през 1796 г. от поп Стоян в с. Куванлък (вероятно с. Кованлък, Гюмюджинско). Ръкописът съдържа поучения от Йоан Златоуст, религиозни разкази, едно дамаскиново слово и др. (П е т к а н о в а 1965: 243, № 47; И в а н о в 1921: 50–51). В *Чудото* се разказва за жена, която не изповядва пред св. Йоан свой грях поради стеснение; написва го на книга, запечатва го и го дава на св. Йоан, но скоро след това светецът умира. Жената се тревожи, че някой може да намери писмото и така да узнае за греха ѝ. Отивайки на гроба на св. Йоан, тя плаче и го умолява отчаяно да ѝ каже къде е писмото; на третия ден светецът възкръсва, излиза от гроба и ѝ го подава, а в писмото е записано, че нейният грях е простен (П е т к а н о в а 1965: 126).

в началото е посочено, че единъ царъ името мѵ декїа, много золъ невѣренъ мѵчилъ хр(с)тїаны секалъ оубивалъ; той царъ дошелъ оу анадолъ і ѵ единъ градъ що се вика ефесъ (л. 9а), ходилъ да чини кѵрбани д(ї)аволски (10б). Сънят на седемте отроци е показан като чудо (санки да заспатъ страннимъ некїимъ и дивнымъ оуспенїе(м), л. 12б), чрез което Бог е пожелал да покаже на „маловерни“ и дори на онези, които изобщо не вярват във възкресението, че то е възможно. Затова авторът на преработката включва в текста уточнението, че събуждането на Седемте Ефески отроци се случва във време, в което хората са загубили своята „чиста вяра“ във възкресението.

По-нататък в ръкописа следват три произведения, които са значително по-кратки както от предходните, така и от следващите след тях, и изглежда са преработени фрагменти от по-големи творби. Всички те са озаглавени в горното маргинално поле като слова за мъченици, но разказват и за чудеса с участието на животни, които проговарят с човешки глас, за да съобщят на хората Божията воля, да помогнат на Божиите избраници и да покажат силата на чудесата, извършени от Бога чрез „продумали зверове и добици“. В първия текст – *Слово за мъченик Варлаам*, съвсем накратко е преразказана историята за Варлаамовата ослица (Числа 22: 20-35). Тук преработеният библейският текст е изгубил частично връзката си с контекста, но се разчита на познаването на историята от страна на читатели и слушатели. В наратива, поместен в НБИВ 120, Варлаам е представен като „един човек“, който е бил пратен от „човеци неверни“ да проклина „верните“; въпреки че в горното маргинално поле е наречен „мъченик“, на него не му се случва никакво страдание. Основно място в разказа заема даването на човешки глас на ослицата (наречена „маска“) – това, че фатила да дѵма чисто како чл҃вкъ (л. 20а), за да обясни на своя стопанин, че вижда пред себе си човек с огнен меч и затова не може да продължи напред. Така Варлаам разбира каква е Божията воля, отказва се от първоначалното си намерение и благославя онези, които е трябвало да прокълне.

В следващото слово с начало И дрѵго едно големо чѵдо (без календарни данни, но със заглавие в горно маргинално поле *Слово за мъченик Мамант*) е представена част от историята на св. Мамант. След като бил измъчван от цар езичник, който не успял да пречупи вярата му и го пуснал, мъченикът отишъл в една гора, където Бог му дал „чуден дар“ – елени му давали от млякото си, за да може да прави сирене и да го раздава „по сиромаси“[12]. Но се явил друг цар „неверен“, който също поискал да мъчи Мамант. Мъченикът тръгнал доброволно с царските хора, дошли да го търсят, а след него поели и много „диви скоти“ и „зверове“, както и един „страшен арслан“

[12] Според автора на словото силната вяра подчертано се свързва с милосърдието и отзивчивостта към сиромаси. Милосърдието към сиромаси също така е добродетел, противопоставена например на дара, който поднася богатият в *Слово от св. Нифонт за свирките и игрите* заради „курбаните дяволски“.

(лъв), които в началото уплашили стражите, но мъченикът ги убедил, че животните са неговото кротко стадо. Ставайки свидетел на мъките на Мамант, арсланът получил Божи дар – мл(с)твїи хр(с)тосъ бг̃ъ нашъ направилъ оустатъ на арслано да дѣма хѵбаво како чл̃вкъ (л. 22а), след което се втурнал да избива мъчителите на светеца, докато самият Мамант не му казал да спре изтреблението. Арсланът отново станал „кротък като агне“ и повече никого не убил.

Последното от трите произведения е преработен откъс от творба, посветена на великомъченица Ирина (без календарни данни към текста). Основната идея на преработката – да вярваме в чудесата, които Бог извършва заради своите верни, е подсказана още в наслова (Пакъ дрѵго заради насъ да имаме чиста вера какѡ милостивїи бг̃ь чини заради насъ, л. 22б). Мъчениците е представена като „една мома“, чийто баща я изгорил във фурна заради вярата ѝ[13]; тя обаче възкръснала и се появила отново в дома си, където трябвало да бъде разпъната между четири диви коня. Но се случило чудо – конете не искали да тръгнат и да разкъсат светицата, заради което краката им били посечени: тогива далъ бг̃ь оуста на тїе коны како на чл̃вка оуста и рекле, да види бг̃ь защо нїе днеска оумираме за прав(да) бж̃їа и за ѵгодница бж̃їа ирина (л. 23а). Така конете умрели за християнската вяра, докато мъчениците останала жива. Този край на словото обаче не отговаря на нито едно от известните произведения, предназначени за светицата; засега източникът му остава неясен.

Следващото слово е единственото в съдържанието на ръкописа, класифицирано като „похвално“ и „сяло полезно“ – *Похвалното слово за Св. Богородица*[14]. Творбата има паралели с части от *Слово за Покров Богоро-*

---

[13] В поучителната част от *Слово за Страшния съд* в същия ръкопис е даден пример за страданията на мъчениците: за той день (деня на Страшния съд – б.м., Е.Н.) ст̃ыи мѵченицы на люти мѵки ходиле да ги быѭть; да ги живи дера(т) и оу ф(ѵ) рни да ги мѵчать и дрѵги тврли тврли (!) страшни мѵки (л. 43б). Възможно е тук авторът на преработката да прави паралел именно със съдържанието двете кратки слова за мъченици в същия сборник – в *Слово за мъч. Мамант* се описва какво се случило, когато фатїле да мѵчатъ люти и страшны мѵки ст̃аго мч̃нка (л. 22а), а в *Словото за мъченица Ирина*, както вече беше споменато, се говори за изгарянето на мъчениците във фурна – по това мѵченїе тврилъ ѣ оу една фврна що имала силен(ъ) огинъ и тамѡ изгорела и станала прахъ и пепелъ (л. 22б-23а).

[14] Това слово също е подложено на преработка и езикова адаптация извлечение от *Похвално слово за Покров Богородичен* от Димитрий Ростовски, включено в т. 1 от чети-минеите му за 1 октомври (за нуждите на съпоставката тук използвам електронен вариант на 5-то издание на чети-минеите от 1764 г. в 4 тома – „Святоотеческое наследие“. Выпуск 2. Свт. Димитрий Ростовский. 1651–1709 (russian-theology.ru), посетен на 16.10.2024). Текстът на Д. Ростовски е преработен с добавяне на места на поучителни фрази, обосноваващи необходимостта да се вярва и с тялото, и с душата, и със силата на ума. В пасажа от *Похвалното слово за*

дичен, поместено в печатните чети-минеи на Димитрий Ростовски. Пропуснат е уводът на похвалата на Д. Ростовски, в който се съдържа разяснение на същността на празника. Книжовникът, който е извършил преработката на извлечението в НБИВ 120, е добавил собствен увод, в който биват призовани „гладни“ и „жадни“, за да бъдат нахранени с „небесен хляб“ от Богородица и от нейния син. Този хляб всеки ден се „закала“ и дава на гладните и жадните, за да изминат своя път и да достигнат Царството Божие – т.е. похвалата е дар за онези, които вярват „чисто“ и се хранят с „небесен хляб“, т.е. живеят с вяра. По особен начин са преработени и осмислени библейските цитати от *Похвалата* на Димитрий Ростовски в текста в НБИВ 120 – те служат за представянето на ярка, мащабна картина на битката между доброто и злото. Св. Богородица е оприличена на кула, подобна на Давидовата кула в Йерусалим, върху която са окачени щитовете и стрелите – молитвите на нейните защитници, и никой „душманин“ не смее да „дойде близо“. Противник на доброто в тази битка е дяволът, който е повдигнал голяма „войска“ срещу християните. Тук се забелязва паралел с описанието на дяволската и ангелската армия в *Чудото с двете армии*, поместено след *Словото на Нифонт за свирките и игрите*[15]. В *Слово похвално за св. Богородица* обаче битката не се подготвя, както е в *Чудото с двете армии*, а вече тече пред очите на читателя – дяволът е направил „мухасер“ (засада) на християните, те са обсадени от него заради своите грехове и той реве, заплашва да погълне човешките души като „арслан“ (т.е. лъв). Единствена защитница на християните е Богородица, която трябва да помогне на човечеството в борбата с многобройните грехове, дали на хората облик, подобен на животинския. Център на тази картина е Покровът на Св. Богородица, „истинската вяра“, който милостиво се спуска като мъгла над земята, създавайки чудодейно миг на покой сред динамиката на война-

---

Покров Богородичен в НБИВ 120, който е зает от произведението на Д. Ростовски заедно с цитат по Пс. 21: 17, 21: 14 (л. 26а–26б), се чете: затова рече дх҃ъ ст҃ый вста давидова wнъ каже и ни обиколиха многѳ пси и една голема войска оучиниха ни мухасере; истина така братїа хр(с)тїане кога ние чиниме на телото волѧ негова, тогай тешко и горко защо сме мѳхасере, не салъ сосъ телото ами и сосъ дѳшата и с ѳмо и с тѣлото, тѣло не може ницо да чини безъ оумъ и дш҃а w(т) отвара си на насъ оустата дїаволъ като некой страшенъ аръсланъ и граби, и рика и сака да ни проглъне и да ни изеде живы – в оригинал у Д. Ростовски (Р о с т о в с к и й 2009: 1, 155б, st-dimitry-volume1.pdf): вѣстъ прч(с)таѧ г(с)пжа Б(д)ца, ꙗко брань єсть житїе наше на земли: ибо воюетъ на насъ врагъ всѣми своими силами, подвиже на насъ всѧ своѧ пѡлчища, wбыде насъ всѣми своими легеѡнами: wбыдоша насъ пси мнози: сонмъ лѧкавыхъ wдержаша насъ. W(т)верзоша на насъ оуста своѧ, ꙗкw левъ восхищаѧй, и рыкаѧй.

[15] Книжовникът, преработил текста на Димитрий Ростовски, е запазил и тук, както и в *Чудото с двете армии,* извлечено от *Житието на Нифонт Констанцки*, картинното „военно“ описание на подготовката за битката за душите на грешниците – образи, свързани с войната, оръжията, военния ред.

та, водена от дявола. Чрез покрова на Богородица хората стават невидими и неуловими за дявола – коги падне магла на земата покрива сичкото и не може никой да ѕлови ни ѕверъ, ни некое пиле ни ницо дрѵго сичките си wстанѵватъ живы и здрави w(т) тїа що сакатъ да ги оуловатъ и никога не може да ги оулови това е голема бжїа сила и ѵмъ що никой не може да разѵмее (л. 28а–28б). Силата на Богородица обаче може да предпази християните само ако те „приходят“ при нея отново „с чиста вяра“: ами да приходиме со сичко радо ср(д)це и сосъ чиста вѣра, имаме таа не е w(т) земата ами w(т) небото що ни покрива пречиста дв̑а мр̑їа б(д)ца при неа да бегаме и на нейнъ покровъ да се надееме... (л. 28б).

Следващото произведение в сборника – *Слово и поучение на всеки християнин заради светото изповедание*, може условно да бъде поделено на две части, подобно на *Словото от св. Нифонт за свирките и игрите*. В първата част, отново наративна, се разказва историята на жена, която не признава свой грях пред духовника си приживе, поради срам и страх от наказание. Въпреки че дарява милостиня на бедните в опит да изкупи греха си, той си остава неопростен. След смъртта ѝ се случва нещо „чудно и страшно“ – домът ѝ започва да излъчва тежка „смрад“, която прогонва хората. Нейната дъщеря Неда среща призрака на майка си, воден от ангел, който ѝ разказва за неизповядания грях и че това е станало причина майката да не получи „ключ за Рая“ (този ключ е споменат по-рано в поучителната част на *Словото от Нифонт*). Обяснява се, че „смрадта“ идва всъщност от ада, където се намира душата на неизповядалата се жена. Във втората част следва поучение за това, как всеки грях трябва да се изповядва от мъже и жени приживе пред свещеника, без да се боят от наказание, защото кои се бой w(т) нагаѕванѣ, и каѕва нецо нагазихъ хѵбаво да з(н)ае той человекъ верѵе дїаволѵ (л. 33а). Човек не бива да се страхува от дявола, тъй като така става негов слуга; какъвто и грях да е сторил, то Господ ще го опрости, ако има „чиста вяра“: твое неверие те нагаѕве, защо верѵешъ дїавола а бг̑а не верѵшъ wхъ тежко и горко на той чл̑къ ко(ї) е мало вѣренъ или совсемъ неверенъ (л. 33б). Оттук следва и поучителна част за това, как трябва правилно да се кръстим, защото всеки, който се кръсти правилно, носи орѵжїе бжї̑е (л. 34а) у себе си, което пречи на дявола да влезе в него. И обратно – когато дяволът види, че християните се прекръстват „лошо“, това е „нечиста вяра“ – дяволът се радва, че те се подиграват с Кръста и чрез неправилното кръстене му дават шанс да надделее над Христа. Засега източникът на този пасаж е неизвестен. В тази част на *Словото за изповедта* отново се споменават „дяволските гюмруци“ (митници), където дяволите спират душите по време на техните митарства и ги изпитват за греховете им (както в *Словото от св. Нифонт за свирките и игрите* и в *Теодорините митарства*): защо така вели безъ чиста вера никой не може да иде при бг̑а и да се спасе; ни пакъ може да измине тїе :к: страшнїи гюмрѵцы дїаволски кой чек(а)тъ сите дш̑ы хр(с)тїанскїи (л. 35а).

В последното произведение в ръкописа – *Поучение, събрано от книга Сборник. Слово за страшния съд,* се разкрива картината на борещите се

помежду си душа и тяло, които не са успели да опазят своята вяра чиста. Затова в деня на Страшния съд те трябва да се срещнат с възкръсналия си уродлив образ, създаден от греховете, сторени от тях приживе заради суетата и лошотата им. Душата и тялото са персонифицирани; те водят драматичен, остроумен диалог, държат се свадливо един с друг, гневни са, ядосани, спорят и се карат „като псета“ за това, кой е виновен за тежкото им положение и за новите им грозни, плашещи образи, в които те трябва да се явят пред Бога по време на Страшния съд: дѫшата како жива ке да види и ке да фане да се плаши (л. 38б–39а), нещо повече – а тогай какѡ сосъ голе(м) дѫшманїнъ кой смерди и черви цю га ѣдатъ како пси лютїю и ѡ(т) змїа зехиръ той часъ ке да се фанатъ едно со дрѫго да се каратъ, да се клънатъ, да си досадоватъ, да се клеве(та)тъ (л. 39а–39б). Това слово също е преработка на дял от по-обемистото *Поучение в неделю страшнаго суда*, поместено в *Събраните съчинения* на Димитрий Ростовски[16].

Като допълнение към наративните творби в ръкописа са присъединените текстове на молитви, изписани с почерци, различни от този на основните слова и поучения. Очевидно те са включени с цел да предпазят притежателя на ръкописа от различни напасти в първите десетилетия на размирния XIX в., включително от „внезапна смърт“. Такова е предназначението на *Молитвата към Св. Богородица* от Тома Кантуарийски[17]. Втората от двете молитви към св. архангел Михаил също предпазва от внезапна смърт, както и от трус, потоп и други; *Молитвата към св. Харалампий* пък вероятно трябва да опази своя притежател и читател от чума и други болести. Включването на подобни молитвени текстове в ръкопис НБИВ 120 отразява своеобразно „персонализиране“ на състава, предназначен за индивидуално или колективно четене и използване в края на XVIII и началото на XIX в.

Може да се заключи, че произведенията, които влизат в съдържанието на ръкопис № 120 от колекцията на Пловдивската народна библиотека, показват свързаност помежду си на тематично ниво. Във всички тях преминава мотивът за „чистата вяра“, свързана преди всичко с темата за греха и неговите последици, като се подчертава необходимостта от редовно и честно (изчерпателно) изповядване на греховете. Упражнявана с разум, „чистата вяра“ е в състояние да помогне за спасението на човека както в земния живот, така и по време на по-важните от него „митарства“ на

---

[16] Вж. Р о с т о в с к и й 2009, 2: 12–25 (st-dimitry-vol2.pdf, посетено на 16.02. 2025).

[17] Ив. Гергова (Г е р г о в а 2012: 39–40) съобщава за още няколко ръкописа от колекциите на НБКМ, НБИВ и Зографския манастир, датирани между края на XVIII в. и първите десетилетия на XIX в., в които е поместен текстът на *Молитвата похвала* от Тома Кантуарийски. Проучванията за произхода на четирите молитви и тяхното разпространение все още са в началния си етап.

душата или по време на Страшния съд – основни теми, които вълнуват книжовниците, създаващи четива за миряни на границата между късното Средновековие и Новото време. Разгледаните тук текстове успешно характеризират четивото, типично за този преходен период, когато поучителната тема се развива по най-достъпен начин не чрез пространни наставления, а чрез добре подбрани убедителни примери. Като извори продължават да се използват произведения от дамаскинарската литература, а все по-осезаемо в културния живот в България навлиза и печатната книга – предимно руски издания, включително популярните съчинения на Димитрий Ростовски. Последната обаче невинаги е разбираема за недостатъчно образованите свещеници и граждани, за което говорят в приписки към някои от сборниците си и Софроний Врачански, и поп Пунчо от с. Мокреш в края на XVIII и началото на XIX в. Текстовете в НБИВ 120 съответно са преработени от новобългарския съставител, като са приспособени за актуалните нужди на читателската среда. Представеното тук съдържание на ръкописа е пример за сборник от проповеди, предназначени – заради образния си и достъпен език и представените занимателни сюжети – да бъдат слушани и четени, вероятно индивидуално или в малки общности, в малки населени места, където е било важно да се изгради уважение към свещеничеството и неговите функции на морален коректив на общността.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Г е р г о в а 2012: Гергова, Ив. Чудесата на пресвета Богородица в културата на Българското Възраждане. София, 2012.

Д е м и н а 1968: Демина, Е. И. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. 1. София, 1968.

Д е м и н а 1971: Демина, Е. И. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. 2. София, 1971.

И в а н о в 1921: Иванов, П. Котленски дамаскин, преписан от Стойко йерей на 1765 г. – Известия на семинара по славянска филология, 4, 1921, 49–85.

П е т к а н о в а - Т о т е в а 1965: Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. София, 1965.

П е т р о в а 2020: Петрова, Д. Препис на Теодориите митарства в ръкопис от Историческия музей – Оряхово. – В: Библиотека Международен филологически форум. 8. Библейски и средновековни наративи. (https://philol-forum.uni-sofia.bg/prepis-teodorini-mitarstva/, посетено на 12.02.2023).

П о л е т а е в а 2011: Полетаева, Е. А. Выписки из Жития святого Нифонта в древнерусских сборниках. – Вестник НГУ, серия История, филология, 10, 2011, вып. 2, 88-97.

Р о с т о в с к и й 2009, 1: Свт. Димитрий Ростовский. Жития святых в 4 т. Т. 1. Сентябрь, октябрь, ноябрь. Сканирование и создание электронного варианта: издательство „Аксион эстин“. Санкт-Петербург, 2009 (st-dimitry-volume1.pdf, посетено на 16.02.2025).

Р о с т о в с к и й 2009, 2: Свт. Димитрий Ростовский. Сочинения в 5 томах. Т. 2. Поучения на воскресные дни. Сканирование и создание электронного варианта: издательство „Аксион эстин“. Санкт-Петербург, 2009. (st-dimitry-vol2.pdf, посетено на 16.02.2025 г.)

Р о с т о в с к и й 2009, 3: Свт. Димитрий Ростовский. Жития святых в 4 т. Кн. 3. Март, апрель, май. Сканирование и создание электронного варианта издательство „Аксион эстин“. Санкт-Петербург, 2009 (st-dimitry-volume3.pdf, посетено на 16.02.2025 г.).

Х р и с т о в а, К а р а д ж о в а, И к о н о м о в а 1982: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII в. запазени в България. Своден каталог. 1. София, 1982.

Ц о н е в 1910: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 1. София, 1910.

Ц о н е в 1920: Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. София, 1920.

Ц о н е в 1923: Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 2. София, 1923.

ЧЕТИВОТО ЗА МИРЯНИ
В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ РЕПЕРТОАР XIV–XVIII В.

Международна научна конференция
София, 16–18 ноември 2023 г.

Българска
Първо издание

Съставител Нина Гагова
Научни редактори Нина Гагова, Мария Йовчева, Ана Стойкова
Научни рецензенти Марияна Цибранска-Костова, Маргарет Димитрова
Дизайн на корицата Милена Вълнарова
Дизайн на книжното тяло и предпечат Даниела Василева

Формат 70/100/16
Печатни коли 16,5

Издателски център „Боян Пенев“ – Институт за литература – БАН
http://ilit.bas.bg
director@ilit.bas.bg
http://ilitizda.com
ilitizda@yahoo.com

ISBN 978-619-7372-92-2