

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ  
CYRILLO-METHODIAN STUDIES

К  
И  
Р  
И  
Л  
О  
-  
М  
Е  
Т  
О  
Д  
И  
Е  
В  
С  
К  
И  
С  
Т  
У  
Д  
И  
И

КНИГА 33





ISSN 0205-2253 (print)  
ISSN 2815-3855 (online)  
ISBN 978-954-9787-56-6  
<https://doi.org/10.59076/2815-3855.2023.33>

**БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ  
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР**

**ПЪТЯТ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ –  
ПРОСТРАНСТВЕНИ  
И КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИ  
ИЗМЕРЕНИЯ**

**Отговорни редактори**

Славия Бърлиева  
Веселка Желязкова  
Камен Станев

**СОФИЯ • 2023**

Кирило-Методиевски научен център – Българска академия на науките  
ул. „Московска“ 13, София 1000  
www.kmnc.bg

### Отговорни редактори

Славия Бърлиева, Веселка Желязкова, Камен Станев

Тази книга е резултат от конференция, организирана в рамките на проекта „Кирилومتодикон“ на Кирило-Методиевския научен център при БАН с финансиране по проект BG05M2OP001-1.001-0001 за изграждане и развитие на Центъра за върхови постижения „Наследство БГ“. Тя е и принос към развитието на Културния маршрут „Св. Кирил и Методий“ на Съвета на Европа.



Всички материали, включени в този сборник, са преминали през двойно анонимно рецензиране от независими рецензенти.

© Кирило-Методиевски научен център  
2023

Коректор *Милена Евтимова*  
Предпечатна подготовка *Анита Борисова*  
Формат 70x100/16 Печатни коли 28,5  
Печатница „Симолитни-94“

ISSN 0205-2253 (print)  
ISSN 2815-3855 (online)  
ISBN 978-954-9787-56-6

ISSN 0205-2253 (print)  
ISSN 2815-3855 (online)  
ISBN 978-954-9787-56-6  
<https://doi.org/10.59076/2815-3855.2023.33>

**BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES  
CYRILLO-METHODIAN RESEARCH CENTRE**

**THE PATH OF CYRIL AND METHODIUS –  
SPATIAL AND CULTURAL HISTORICAL  
DIMENSIONS**

**Edited by**  
Slavia Barlieva  
Veselka Zhelyazkova  
Kamen Stanev

**SOFIA • 2023**

Cyrillo-Methodian Research Centre – Bulgarian Academy of Sciences  
13 Moskovska, Sofia 1000  
www.kmnc.bg

**Edited by**

Slavia Barlieva, Veselka Zhelyazkova, Kamen Stanev

This book results from an international scholarly conference organized within the frame of the Kyrillomethodikon project of the Cyrillo-Methodian Research Centre at BAS with the financial support of the BG05M2OP001-1.001-0001 project for the establishment and development of the Center of Excellence Heritage BG. It contributes to developing the Cultural Route “St. Cyril and Methodius” of the Council of Europe.



All of the submissions included in this miscellany underwent double blinded peer-review by independent reviewers.

© **Cyrillo-Methodian Research Centre**  
**2023**

Proof-reader *Milena Evtimova*  
Pre-press *Anita Borisova*  
Format 70x100/16 Qires 28,5  
Printing press “Simolini-94”

ISSN 0205-2253 (print)  
ISSN 2815-3855 (online)  
ISBN 978-954-9787-56-6

## СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Славия Бърлиева (България)</i> – Пътят на Кирил и Методий като културна традиция и в перспективата на един европейски културен маршрут .....	11
<i>Angeliki Delikari (Greece)</i> – The Historical and Cultural Heritage of Saints Cyril and Methodius in Greece (Thessaloniki). Plans and Proposals .....	17
<i>Димо Чешмеджиев (България)</i> – Бележки за църковната организация на България след покръстването .....	27
<i>Роман Кривко (Австрия)</i> – Новые данные по истории древнеболгарского языка в эпиграфике Первого болгарского царства .....	63
<i>Александър Наумов (Италия)</i> – Светите Методий и Кирил в химнографията на православната църква на чешките земи и Словакия .....	81
<i>Мирослав Петр Крук (Польша)</i> – Святыне Константин-Кирилл и Мефодий как покровители Польского королевства .....	91
<i>Ян Страдомски (Польша)</i> – За рецепцията на Кирило-Методиевото дело в Жечпосполита през XVI–XVIII век (Бележки с оглед на новоиздирени старопечатни извори) .....	109
<i>Регина Койчева (България)</i> – Уточнения за произхода на старобългарския Канон за Петдесетница .....	131
<i>Татяна Борисова (Греция)</i> – К вопросу о древнейшем текстологическом пласте Служб страстной недели (На материале часов великой пятницы) .....	143
<i>Thomas Daiber (Germany)</i> – The Translation of 1Cor 14:5–39 According to <i>Vita Constantini-Cyrelli</i> XVI:2–57 .....	157
<i>Petra Stankovska (Česká Republika)</i> – Dvojice synonymních výrazů jako varianty v textu z knihy Genesis v chorvatskohlaholských breviářích .....	175
<i>Деница Петрова (България)</i> – Сведения за Кирил и Методий в руските летописни съчинения .....	189
<i>Десислава Узунова (България)</i> – Неизвестен превод на Самуил Бакачич .....	197
<i>Дмитрий Буланин (Россия)</i> – <i>Кормчий душам</i> императора Льва Премудрого в старших сборниках предначертаний подвижникам .....	207
<i>Иван П. Петров (Германия)</i> – Към преводаческите съответствия на гр. <i>Διαβοια</i> в южнославянските преводи на <i>Житието на св. Антоний Велики</i> и старобългарската книжнина .....	247
<i>Камен Станев (България)</i> – Петата славянска обсада на Солун .....	271
<i>Ростислав Станков (България)</i> – <i>Закон судный людем, Заповеди святых отец</i> и виноградное дело в Великой Моравии .....	279

<i>Петър Женьох (Словакия)</i> – За литургичния език и културната идентичност на византийско-славянската църква в ръкописните учебни помагала през XVIII век в Закарпатието .....	299
<i>Peter Ivanič, Hilda Kramáreková, Martin Hetényi (Slovakia)</i> – Modern dimensions of Sts. Cyril and Methodius and their heritage in Slovakia .....	321
<i>Теодора Георгиева (България)</i> – Пътят на дубровнишката и брашовската търговия по българските земи (според кирилски паметници от XIII–XIV в.) .....	339
<i>Люба Илиева (България)</i> – Пътуванията на св. Кирил и св. Методий по българските земи в книжнината от XI–XIII в. ....	353
<i>Тотка Григорова (България)</i> – Кирило-методиевската тема в изобразителната програма на Араповския манастир .....	363
<i>Бисер Петров (България)</i> – Първото отечественофронтовско честване на 24 май – пренебрегвани акценти .....	399
<i>Татяна Илиева (България)</i> – Интерактивен музей на Кирило-Методиевото дело и традиции (Една идея за създаване на туристическа дестинация по Кирило-Методиевия маршрут) .....	413
<i>Martina Janochova (Czech Republic)</i> – European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius .....	437



## CONTENTS

<i>Slavia Barlieva (Bulgaria)</i> – The Path of Cyril and Methodius as a Cultural Tradition and in the Perspective of an European Cultural Route .....	11
<i>Angeliki Delikari (Greece)</i> – The Historical and Cultural Heritage of Saints Cyril and Methodius in Greece (Thessaloniki). Plans and Proposals .....	17
<i>Dimo Cheshmedzhiev (Bulgaria)</i> – Notes on the Church Organization of Bulgaria after Baptism .....	27
<i>Roman Krivko (Austria)</i> – New Data on the History of the Old Bulgarian Language in the Epigraphic Writing of the First Bulgarian Kingdom .....	63
<i>Aleksander Naumow (Italy)</i> – Saints Methodius and Cyril in the Hymnography of the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia .....	81
<i>Mirosław Piotr Kruk (Poland)</i> – Sts Constantine Cyril and Methodius as Patrons of the Kingdom of Poland .....	91
<i>Jan Stradomski (Poland)</i> – On the Reception of the Cyrilo-Methodian Work in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th–18th Centuries .....	109
<i>Regina Koycheva (Bulgaria)</i> – Clarifications on the Origin of the Old Bulgarian Canon for Pentecost .....	131
<i>Tatyana Borisova (Greece)</i> – On the Question of the Eldest Textological Layer of the Holy Week Services (Based on the Holy Friday Hours) .....	143
<i>Thomas Daiber (Germany)</i> – The Translation of 1Cor 14:5–39 According to <i>Vita Constantini-Cyrilli</i> XVI:2–57 .....	157
<i>Petra Stankovska (Czech Republic)</i> – Pairs of Synonyms as Variants in the Text From the Book of Genesis in the Croatian Glagolitic Breviary .....	175
<i>Denitsa Petrova (Bulgaria)</i> – Information about Cyril and Methodius in Russian Chronological Works .....	189
<i>Dessislava Uzunova (Bulgaria)</i> – An Unknown Translation by Samuil Bakachich .....	197
<i>Dmitrii Bulanin (Russia)</i> – <i>Kormchii Dusham</i> by Emperor Leo the Wise in the Earlier Collections of the Prescriptions for Ascetics .....	207
<i>Ivan P. Petrov (Germany)</i> – Towards the Equivalentents of the Greek Term Διάγνοια in <i>Life of Anthony the Great's</i> South Slavonic Translations and the Old Bulgarian Literacy .....	247
<i>Kamen Stanev (Bulgaria)</i> – The Fifth Slavic Siege of Thessaloniki .....	271
<i>Rostislav Stankov (Bulgaria)</i> – <i>Zakon Sudnyj Lyudem, Zapovedi Svyatykh Otec</i> and Viticulture in Great Moravia.....	279

<i>Peter Zenuch (Slovakia)</i> – On the Liturgical Language and Cultural Identity of the Byzantine-Slavic Church in the Handwritten Educational Manuals, in the 18th Century, under the Carpathian Mountains .....	299
<i>Peter Ivanič, Hilda Kramáreková, Martin Hetényi (Slovakia)</i> – Modern Dimensions of Sts Cyril and Methodius and their Heritage in Slovakia .....	321
<i>Teodora Georgieva (Bulgaria)</i> – The History of the Dubrovnik and Brasov Trading on Bulgarian Lands, According to the Cyrillic Sources (13th–14th c.) .....	339
<i>Lyuba Ilieva (Bulgaria)</i> – Bulgarian Journeys of St Cyril and St Methodius According to the Literary Sources of 11th–13th Centuries .....	353
<i>Totka Grigorova (Bulgaria)</i> – The Theme of Cyril and Methodius in the Wall-Paintings at the Arapovo Monastery .....	363
<i>Bisser Petrov (Bulgaria)</i> – The First <i>Fatherland Front's Celebration of 24 May – Neglected Highlights</i> .....	399
<i>Tatyana Ilieva (Bulgaria)</i> – Interactive Museum of Cyril and Methodius Work and Traditions (An Idea for Creating a Tourist Destination on the Cyrillo-Methodian Route)	413
<i>Martina Janochova (Czech Republic)</i> – European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius .....	437

## **ПЪТЯТ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ КАТО КУЛТУРНА ТРАДИЦИЯ И В ПЕРСПЕКТИВАТА НА ЕДИН ЕВРОПЕЙСКИ КУЛТУРЕН МАРШРУТ**

*Славия Бърлиева (България)*

Настоящият 33-ти том на поредицата „Кирило-Методиевски студии“, озаглавен „Пътят на Кирил и Методий – пространствени и културно-исторически измерения“, обнародва докладите от едноименната конференция, проведена в София на 27–29 октомври 2021 г. Тя бе замислена още през 2019 г. като подкрепа за кандидатурата на Асоциацията „Европейски културен маршрут Кирил и Методий“, регистрирана в Злин, Чехия, която кандидатстваше за сертификата „Културен маршрут на Съвета на Европа“ с апликация през 2020 г. Обстоятелствата, които предизвикаха затварянето на света през 2020 г., попречиха и на нашите планове. Така конференцията се отложи с година и се наложи да се проведе в хибриден формат – повечето от участниците не можаха да присъстват лично и се присъединиха към събитието online. Въпреки всички затруднения организационният комитет (проф. Славия Бърлиева, проф. Веселка Желязкова и доц. Камен Станев) успя да обедини четиридесет и осем участници, които представиха своите виждания в двете главни направления на нашата конференция: от една страна, кирило-методиевските изследвания в цялото им многообразие и широта, а от друга – тяхното социализиране чрез един съвременен инструмент за популяризация, какъвто е Културният маршрут св. Кирил и Методий на Съвета на Европа (Cultural Routes 2022).

В този смисъл кирилометодиевистиката получи през 2021 г. един трудно извоюван подарък – Културният маршрут „Св. Кирил и Методий“ беше сертифициран като Културен маршрут на Съвета на Европа. Кирило-методиевската традиция е един от най-продуктивните феномени в културната история на Европа, функциониращ повече от 11 столетия и е вкоренен дълбоко в голяма част от нашия континент. Присъденият сертификат дава



По своя характер то е материално и нематериално и включва паметници на графичната култура, на литургичната практика, храмове и манастири, археологически резервати, стари градски квартали, архитектурни ансамбли, училища и университети, библиотеки и архиви, светски празници и народни обичаи. Съобразно принципите на изграждане на европейските културни маршрути, между обектите на културното наследство не само могат, но и трябва да бъдат включени също така обекти на природното наследство. Така към кирило-методиевския маршрут се включват природни резервати и забележителности, биорезервати, винарни и др. Разбира се, основни пунктове навсякъде се явяват и паметниците на Световното културно наследство на ЮНЕСКО.

Друг принцип, възприет от Съвета на Европа по отношение на културните маршрути, се основава на идеята те, чрез популяризиране на културното наследство, да подпомагат активното участие на „зони извън утъпканите пътеки“ в интегрирана схема, която да им дава достъп до трансгранични туристически проекти, базирани на културни и природни ресурси. Така Европейският културен маршрут „Св. Кирил и Методий“ може да бъде добра възможност за малки и отдалечени общини или църковни общности да поддържат по-добре своите паметници на културата или да популяризират своите традиции, обичаи и местни продукти. Включвайки се в този проект, те биха могли да се възползват от потенциала на цялата мрежа от сертифицирани маршрути на Съвета на Европа.

Понастоящем Разширеното частично споразумение за културните маршрути на Съвета на Европа<sup>2</sup> е дало до 2022 г. тази „марка“ на 48 маршрута. Тематично те са разделени на пет клъстера: „Религиозно наследство“, „Ранните европейци“, „Пейзаж и занаяти“, „История и цивилизации“, „Изкуства и архитектура“. Чрез тях се цели засилване потенциала за културно сътрудничество, устойчиво териториално развитие и социално сближаване, със специален акцент върху теми от символично значение за европейското единство, история, култура и ценности и откриването на по-малко известни дестинации. Споразумението спомага за укрепване на демократичното измерение на културния обмен и туризма чрез участието на масови мрежи и асоциации, местни и регионални власти, университети и професионални организации. То допринася за опазването на разнообразно наследство чрез тематични и алтернативни туристически маршрути и културни проекти<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> The Enlarged Partial Agreement on Cultural Routes of the Council of Europe (EPA) от 2010 г. Това споразумение EPA следва политическите насоки на Съвета на Европа, определя програмната стратегия и присъжда сертификата „Културен път на Съвета на Европа“ (<https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/about-the-epa>)

<sup>3</sup> Пак там: <https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/about-the-epa>

Според предписанията на Предварителното проучване за кирило-методиевския културен маршрут (Barlieva 2020: 63) всяка страна, участваща в него, трябва да изработи свой национален маршрут, който да бъде интегриран в европейския. В този смисъл предстои изработването на Българския път на св. Кирил и Методий, една от първите стъпки към което е настоящата конференция. В нея взеха участие мнозина съмишленици – колеги и представители на държавни организации, с чиято подкрепа се надяваме да осъществим нашите цели. Дължим благодарност на д-р Стефано Доминьони, изпълнителен секретар на Разширеното споразумение за културните маршрути на Съвета на Европа, директор на Европейския институт за културните маршрути; на министър Велислав Минев и д-р Петър Миладинов, началник-отдел „Международно сътрудничество“ на Министерството на културата; на доц. д-р Елка Трайкова, научен секретар на БАН; на посланик Маргарита Ганева, на съветника по въпросите на туризма Николай Костов и на Калина Станчева, директор на Българския културен институт във Варшава; на Снежана Йовева, директор на Държавния културен институт при министъра на външните работи; на Мартина Янохова, представител на Постоянния секретариат на асоциацията „Европейски културен маршрут св. Кирил и Методий“; на Никола Маневски, главен експерт в Дирекция „Програми и проекти в туризма“ на Министерството на туризма, и др.

Всяка година културните маршрути на Съвета на Европа изпълняват дейности, свързани с 5-те приоритета, предвидени в Регламента на Европейския парламент CM / Res (2013) 67<sup>4</sup>. Както е видно от тях, първата предвидена дейност е осъществяването на сътрудничество в научноизследователската дейност. В рамките на нашата конференция беше постигнато именно това, което доведе до принос към познанията за историята и европейското културно наследство и без съмнение ще подпомогне културния, образователния и артистичния обмен. Това са предпоставките за достигане на крайната цел – научно обоснован, достоверен и атрактивен културен маршрут, посветен на кирило-методиевските традиции в България и на Балканите, част от Културния маршрут „Св. Кирил и Методий“ на Съвета на Европа.

---

<sup>4</sup> Тези дейности са: 1. Сътрудничество в научноизследователската и развойната дейност; 2. Подобряване на паметта и познанията за историята и европейското наследство; 3. Културен и образователен обмен за млади европейци; 4. Съвременни културни и артистични практики; 5. Културен туризъм и устойчиво културно развитие.

## ИЗТОЧНИЦИ

- Barlieva 2020 Feasibility Study on the Cyril and Methodius Route in the Danube Region. Author Dr. Slavia Barlieva, Bulgarian Academy of Sciences. Routes 4U Project, funded by the European Union and the Council of Europe, June 2020, 76 p. (<https://rm.coe.int/final-2020-mai-cm-cmr-cyrrill-mathedius-route-m-lv3-1-16809efaf%0A%0A>)
- Cultural routes 2022 Cultural Routes of the Council of Europe Branding (<https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/cultural-routes-branding>)

### THE PATH OF CYRIL AND METHODIUS AS A CULTURAL TRADITION AND IN THE PERSPECTIVE OF AN EUROPEAN CULTURAL ROUTE

*(Summary)*

The text briefly presents the reason for organizing the conference “The path of Cyril and Methodius – spatial and cultural-historical dimensions” (27–29 October 2021, Sofia). It was the idea to support the holder of the Council of Europe certificate – the Cyril and Methodius European Cultural Route Association (Zlin, Czech Republic), whose Bulgarian member is the Cyril and Methodius Scientific Center at the Bulgarian Academy of Sciences. Providing general information about the Cultural Routes program, the author explains their general purpose: to show “how the heritage of the different countries and cultures of Europe contributes to a shared and living cultural heritage” through time and space travel. The need to organize a Bulgarian cultural route, which will become an integral part of the European one, is emphasized. The conference, part of whose reports is published in the current volume of the “Kyril-Methodievski Studies” series, is one of the first steps in this direction.

**Keywords:** Cultural Routes of the Council of Europe, European Cultural Route of Cyril and Methodius.

*Slavia Barlieva,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*





## THE HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS IN GREECE (THESSALONIKI). PLANS AND PROPOSALS

*Angeliki Delikari (Greece)*

The mission of Saints Cyril and Methodius to Great Moravia was a decisive factor in the development of the Slavic nations, both culturally and politically, especially in the Southeast and East of Europe. Their contribution had a major impact on the intellectual and spiritual history of the Slavs in general (Hetényi, Ivanič 2021: 1–22). In several Slavic countries, this Cyrillo-Methodian heritage has been recognized as a constituent of national cultural identity (Barlieva 2017), which can also be seen that their day is observed, most often on May 24th, the traditional feast day of the Holy Brothers according to the Gregorian calendar. In Greece and especially in Thessaloniki, their place of birth, their feast day in the Liturgical Calendar of the Metropolis of Thessaloniki was first introduced in 1957<sup>1</sup>. Until then a large number of Greek people had been unaware of the

---

<sup>1</sup> Metropolitan Panteleimon I. established the celebration of all famous saints from Thessaloniki first on the second Sunday of Matthew and later on the Sunday of the Holy Bearers of Myrrh. For this purpose Gerasimos Mikragiannanitis, a monk on Mount Athos composed a special Office. There we can find a short Synaxarion of Saints Cyril and Methodius: Οἱ ἅγιοι οὗτοι αὐτάδελφοι ἰσαπόστολοι ἐγεννήθησαν ἐν Θεσσαλονίκῃ. Γενόμενοι πλήρεις σοφίας καὶ χάριτος τοῦ Παρακλήτου, ἀπεστάλησαν παρὰ τοῦ μεγάλου Φωτίου, εἰς τὰ Σλαυικὰ ἔθνη κήρυκες τῆς ἀληθείας, ἔνθα, μετὰ πολλὰς θλίψεις καὶ κόπους καὶ στενοχωρίας, κηρύξαντες τὸ θεῖον Εὐαγγέλιον, καὶ πολλοὺς λαοὺς φωτίσαντες, ἀπῆλθον πρὸς Κύριον, ἀποστολικῶς τὸν δρόμον τελέσαντες, ὁ μὲν ἅγιος Κύριλλος τῷ 869, ὁ δὲ ἅγιος Μεθόδιος τῷ 885. Ἀμφοτέρων ἡ μνήμη τελεῖται τῇ 11ῃ Μαΐου. Φουντούλης 1986: 206–209; the office was first translated in Polish into 2013 (Gerasimos Hagioryta 2013).

important role of the two saints and their accomplishments. One could argue that a lack of knowledge of the life and achievements of saints of our church, in general, is widespread. As a rule, our knowledge of them is limited to certain points, such as whether they are associated with particular miracles, e.g. healing, or with special roles (for example if they are military saints, or protectors of orphans, or pregnant women, children, sailors, etc.). In my opinion, however, the case of Saints Cyril and Methodius is different. The high esteem in which they are held by the Slavic people is first of all connected with their contribution to education and the creation of a written form of the language of the Slavs. Many university departments, institutes, libraries, centres, societies and so on bear their name, or the name of their important pupils, like Saint Clement of Ochrid. In Greece, their enormous contribution to Slavic and European culture, in general, is either not widely known or is often part of controversial discussion, why Cyril created a Slavic script and consequently a written Slavic language rather than spreading the Greek language, unquestionably one of the international languages at that time. However, as chapter 14 of the Vita of Saint Cyril shows, the Byzantines had probably tried to devise an alphabet for writing the Slav language long before Saints Cyril and Methodius began their mission (Ταχιάος 2008: 81). In this context, the Byzantines demonstrated a wider spirit of humanism, maintaining that every nation had a right to perform the liturgy in their language (as Cyril states in the Proglas) (Δεληκάρη 2017: 35). The issue was that until the 1980s, Slavic studies had had no place in Greece and were almost considered taboo. This is the main reason why at Greek Universities a strong and substantial branch of Slavistics failed to develop. Living in Thessaloniki and teaching the Medieval History of the Slavic People, I feel I must highlight the important role of the two Saints for Thessaloniki, and I would like to discuss my plans and proposals in this matter. Although the late Prof. Antonios-Aimilios Tachiaos made efforts to stress the close ties between the Greek world and the Slavs as regards the missionary work of Saints Cyril and Methodius right until the end of his life (Tachiaos 1997; Ταχιάος 2006; Ταχιάος 2008; Ταχιάος 2009; Tachiaos 2013), his work was mainly confined to academic circles and did not resonate with the population at large. In Thessaloniki, we are lucky to have two large churches dedicated to Saints Cyril and Methodius, one of them located in the east of the city and the other in the west.

In recent years there has been a tendency, mainly on the part of the Slav nations, to dedicate monuments in memory of the Saints' work in the city of Thessaloniki. For example, on the New Promenade of the town, we can see a large cross, erected within a circle, known as the cross of the Russian Navy or as the cross of Cyril and Methodius. This was a gift of the Russian Navy to Thessaloniki, decorated on one side with figurative church reliefs and the figures of the Saints and, on the other, in Cyrillic letters, the names of Cyril and Methodius.

Below them there is an excerpt from the Epistles of Saint Paul the Apostle to the Thessalonians: “ΤΙΠΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ: ΑΦ ΥΜΩΝ ΓΑΡ ΕΞΗΧΗΤΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ” (“To the people of Thessaloniki: From you, the word of the Lord has been spread (to us)”). Similarly, there is a mosaic monument in the shape of a book dedicated by the Municipality of Thessaloniki in 2008 on the grounds of the church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki. It was created by the sculptor Dimitra Stavriniidou, the mosaicist Evangelos Galenos and the architect Klaudios Galenos. It has the shape of a book with open pages, showing Saints Cyril and Methodius on one page each. The gate at the centre is a symbol of the gate of knowledge that the two brothers opened with their missionary work. The back of the monument features letters of the Cyrillic alphabet ([www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγίους-κύριλλο-και-μεθ/](http://www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγίους-κύριλλο-και-μεθ/)). Furthermore, on the 24th of May, 2013, a statue of Saints Cyril and Methodius was unveiled on the other side of the church grounds in the Park of Slovakia. The statue is the work of the sculptor Alexej Archipov and was given by the Greek community of Sankt Petersburg ([www.voria.gr/article/enadodoro-apo-tin-agia-petroupoli-gia-tin-thessaloniki](http://www.voria.gr/article/enadodoro-apo-tin-agia-petroupoli-gia-tin-thessaloniki)).

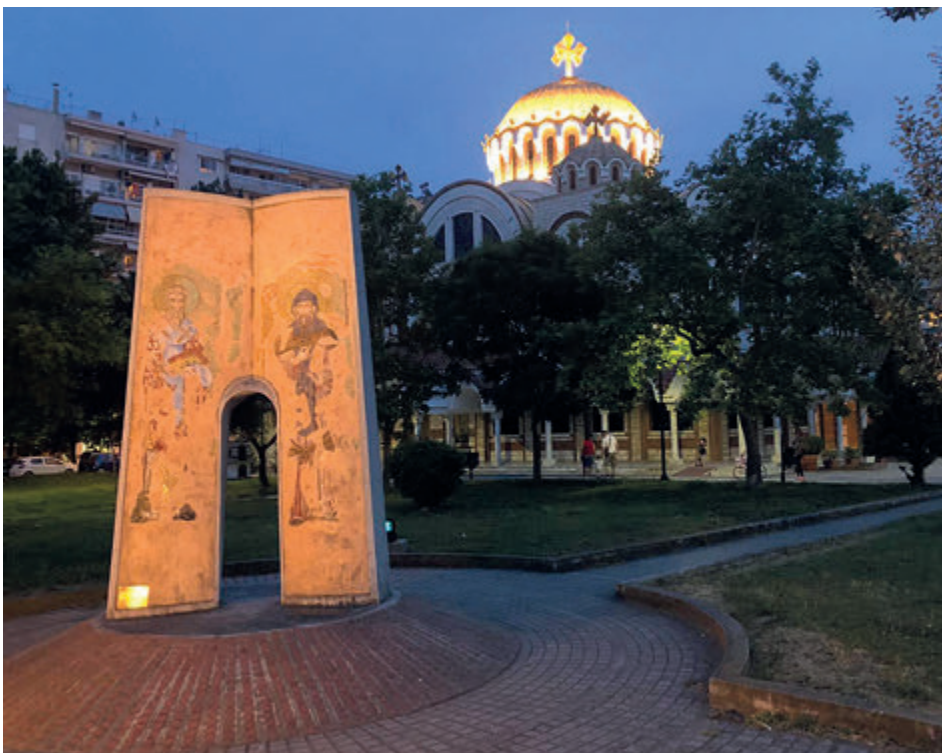
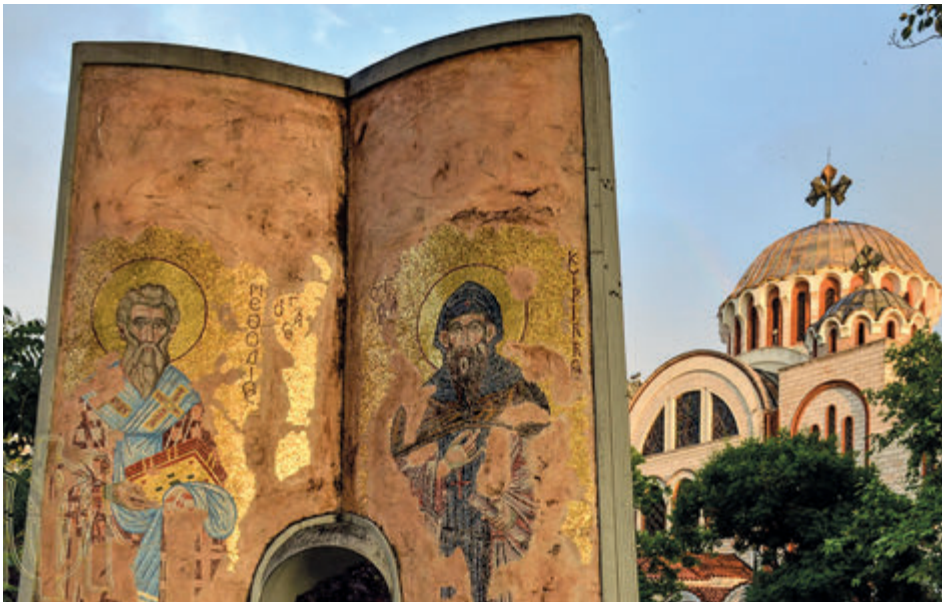
Since June 2011, the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius has existed in Thessaloniki ([www.kyrillos-methodios.gr](http://www.kyrillos-methodios.gr)). For the past five years, it has organized in May every year a Conference or Symposium together with the church of Saints Cyril and Methodius, of which they publish the proceedings. Among other publications of the Centre is the publication of the journal *Cyrrillomethodianum* ([www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/](http://www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/)). Nevertheless, my contact with the team of experts on the Scholarly Basis of the Cultural Route of Saints Cyril and Methodius led me to reflect on how we could showcase the importance of the legacy of Saints Cyril and Methodius for Thessaloniki, their place of birth. We feel that for this purpose it would be useful to organize educational programs, such as workshops, summer schools, seminars and public lectures. These could have as their focus the contribution made by the two Thessalonian brothers to the creation of the Slavic scripts, the Church Slavonic language and most of all the common European values present in the Cyrillo-Methodian heritage. In the city of Thessaloniki, tangible traces of this cultural heritage remain to this very day, for example, sites and artefacts such as Acheiropoiitos church, Hagia Sophia church, Saint Demetrius church, Church of Hosios David (Latomou Monastery), the walls, Rotunda, the port of Thessaloniki, etc. connected with important events and stages in the lives of Cyril and Methodius, especially their childhood. In addition, we should make known the intangible cultural heritage, that is the principles the Saints followed in their lives and that had an impact on Europe in general (for example humanistic ideas, respect for the dignity and the cultural and political identity of other people, freedom of thought, right to due of law, and so on). Within the sphere of culture, I think

that television and cinema can have a positive influence on society. Journalists can promote such an initiative through broadcasts on radio and television, in newspapers and magazines. The significance of the Cyrillo-Methodian mission for cultural and political unity among the people of Europe and a wider European perspective of the two Saints should be stressed. At times it is easier to appreciate what has already been recognized as significant by others. The majority of Greeks are not aware of the fact that Pope John Paul II declared Cyril and Methodius co-patrons of Europe. In his encyclical *Slavorum Apostoli*, published in 1985, he stated that not only that “their apostolate also possesses the eloquence of an ecumenical appeal” (*Slavorum Apostoli* 13) but moreover that it “seems in no way anachronistic to see Saints Cyril and Methodius as the authentic precursors of ecumenism, since as they wished to eliminate effectively or to reduce any divisions, real or only apparent” (*Slavorum Apostoli* 14) ([https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html); Ιωάννιδης 2016). These ideas must be more widely known also in Greece. Through such initiatives as I mentioned before, a larger part of the population must be informed and made aware of the two Saints. In this way, we will be able to create a strong bond between the Saints and society. Cooperation with schools on all levels and with universities would also be a very effective measure, now and for generations to come. Thessaloniki can feel blessed because it is the city of Saint Demetrius, Saint Theodora, Hosios David and other saints, whose relics are deposited in its churches. Now, Thessaloniki should also be recognized as the city of Saints Cyril and Methodius and the role it played in promoting culture.

In May 2022 will be organized an Exhibition about Cyril and Methodius for the general public, curated by the Cyrillo-Methodian Research Centre at the Bulgarian Academy of Sciences in Sofia and the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius in Thessaloniki. Then in 2023, we will try to organize an International Conference, dedicated to the 1160th anniversary of the start of the Moravian mission in 863. Coinciding with these events, the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius intends to organize a workshop about the creation of the Slavic scripts, in cooperation with other local institutions. A long way lies before us, but with cooperation and advice, we will be able to move forward and achieve our goals.



The church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki



Monumental Column "Book-Temple"



The church of Saints Cyril and Methodius in Nea Politeia (Evosmos/Thessaloniki)



The statue of Saints Cyril and Methodius in the Park of Slovakia



The cross of Cyril and Methodius on the New Promenade of Thessaloniki



## LITERATURE

- Barlieva 2017 B a r l i e v a, S l. *The Cult of Saints Cyril and Methodius: The Phenomenon of Shared Identity in the Slavic World.* – Rewriting Holiness: Reconfiguring Vitae, Re-signifying Cults. Ed. M. Gray (= King’s College London Medieval Studies, XXV). London, 2017, p. 229–241.
- Hetényi, Ivanič 2021 H e t é n y i, M., P. I v a n i č. *The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion.* – Religions, 12 (2021) № 6, p. 1–22 ([https://www.academia.edu/70908168/The\\_Contribution\\_of\\_Ss\\_Cyril\\_and\\_Methodius\\_to\\_Culture\\_and\\_Religion](https://www.academia.edu/70908168/The_Contribution_of_Ss_Cyril_and_Methodius_to_Culture_and_Religion)).
- Gerasimos Hagioryta 2013 G e r a s i m o s H a g i o r y t a. *Officium ku czci Cyrila i Metodego.* – In: Świeci Konstantyn-Cyryl i Metody – patroni Wschodu i Zachodu. Opracował Zespół (S. Barlieva, L. Górka, A. Naumow, E. Solak, K. Stantchev, J. Stradomski) pod redakcją Aleksandra Naumowa. Kraków, Collegium Columbinum, 2013, p. 311–334.
- Tachiaos 1997 T a c h i a o s, A.-E. N. *Greeks and Slavs. Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations.* Thessaloniki, 1997.
- Tachiaos 2013 T a c h i a o s, A.-E. N. *Cyril and Methodius. The Thessalonian Enlighteners of the Slavs.* Thessaloniki, 2013.
- Δεληκάρη 2017 Δ ε λ η κ ά ρ η, Α. *Οι απαρχές του γραπτού σλαβικού πολιτισμού. Η αποστολή των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στο κράτος της Μεγάλης Μοραβίας.* – In: Α. Δεληκάρη. Βυζαντινο-Σλαβικά Μελετήματα. Θεσσαλονίκη, 2017, σ. 31–45.
- Φουντούλης 1986 Φ ο υ ν τ ο ύ λ η ς, Ι. *Οι Άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος στο εορτολόγιο και στην υμνογραφία της Ελλαδικής Εκκλησίας.* – Πρακτικά Συνεδρίου, Εορταστικά Εκδηλώσεις προς τιμήν και μνήμην των Αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, Φωτιστών των Σλάβων (10–15 Μαΐου 1985). Θεσσαλονίκη, 1986, σ. 197–214.
- Ιωαννίδης 2016 Ι ω α ν ν ί δ η ς, Φ. *Η Εγκύκλιος Επιστολή «Απόστολοι των Σλάβων» του πάπα Ιωάννη Παύλου Β΄: Διάλογος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με το παρελθόν και το μέλλον.* – Fragmenta Hellenoslavica, 3 (2016), σ. 59–68.
- Ταχιάος 2006 Τ α χ ι ά ο ς, Α.-Αι. *Βυζάντιο-Σλάβοι-Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις.* Θεσσαλονίκη, 2006.
- Ταχιάος 2008 Τ α χ ι ά ο ς, Α.-Αι. *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων.* Θεσσαλονίκη, 2008.
- Ταχιάος 2009 Τ α χ ι ά ο ς, Α.-Αι. *Η ζωή και το έργο των Κυρίλλου και Μεθοδίου. Το βυζαντινό πολιτιστικό κληροδότημα στους Σλάβους.* Θεσσαλονίκη, 2009.

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html)

[www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγίους-κύριλλο-και-μεθ/](http://www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγίους-κύριλλο-και-μεθ/)

[www.voria.gr/article/ena-doro-apo-tin-agia-petroupoli-gia-tin-thessaloniki](http://www.voria.gr/article/ena-doro-apo-tin-agia-petroupoli-gia-tin-thessaloniki)

[www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/](http://www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/)

## **THE HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS IN GREECE (THESSALONIKI). PLANS AND PROPOSALS**

*(Summary)*

The feast day of Saints Cyril and Methodius in the Liturgical Calendar of the Metropolis of Thessaloniki was first introduced in 1957. Until then a large number of Greek people had been unaware of the important role of the two saints and their accomplishments. Through initiatives (educational programs, workshops, summer schools, seminars and public lectures, broadcasts on radio and television, in newspapers and magazines) a larger part of the Greek population must be informed and made aware of the two Saints. In recent years there has been a tendency to dedicate monuments in memory of the Saints' work in the city of Thessaloniki (the mosaic monument in the shape of a book on the grounds of the church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki, the cross of Cyril and Methodius on the New Promenade of the town and the statue of Saints Cyril and Methodius in the Park of Slovakia, etc.). The establishment of the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius in Thessaloniki ([www.kyrillos-methodios.gr](http://www.kyrillos-methodios.gr)) served the need to promote research into the life and work of Saints Cyril and Methodius both in Greece and abroad. Among other publications of the Centre is the publication of the journal *Cyrrillomethodianum* ([www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/](http://www.kyrillos-methodios.gr/cyrrillomethodianum/)).

**Keywords:** Cyril, Methodius, Cyrillo-Methodian mission, Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius in Thessaloniki, *Cyrrillomethodianum*.

*Angeliki Delikari,  
Aristotle University of Thessaloniki*

## БЕЛЕЖКИ ЗА ЦЪРКОВНАТА ОРГАНИЗАЦИЯ НА БЪЛГАРИЯ СЛЕД ПОКРЪСТВАНЕТО\*

*Димо Чешмеджиев (България)*

Проблемът за т.нар. седем съборни църкви на княз Борис-Михаил е част от проблема за първоначалното устройство на Българската църква. Тук няма да се занимавам подробно с тях, това вече съм направил (Чешмеджиев 1998, с библиография). Ще се опитам само да добавя няколко бележки върху част от епархиите, главно в западната част на българската държава.

Всъщност съобщенията за съществуването на тези „седем съборни църкви“ са само две, и което е особено важно – и двете са от един и същ автор, византийския архиепископ на българската Охридска архиепископия Теофилакт Български (Охридски, 1089–1126?). Първото сведение се намира в *Пространното житие на Климент Охридски* и гласи:

Ἐπεὶ γὰρ εἶδε τοῦτον τὸν ἄρχοντα πᾶσαν τὴν ὑπ’ αὐτὸν Βουλγαρίαν ἐπτὰ καθολικοῖς ναοῖς περιζώσαντα καὶ οἶόν τινα λυχνίαν ἐπτάφωτον τῇ πίστει ἀνάψαντα, ἠθέλησε καὶ αὐτὸς ἐν Ἀχρίδι οἰκεῖον δείμασθαι μοναστήριον τούτῳ δὲ καὶ ἐτέραν ἐκκλησίαν προσέθηκεν, ἣν ἥστερον ἀρχιεπισκοπῆς θρόνον ἔθεντο καὶ οὕτως ἦσαν ἐν Ἀχρίδι τρεῖς ἐκκλησίαι, μία μὲν ἡ καθολικὴ, δύο δὲ τοῦ ἱεροῦ Κλήμεντος, μεγέθει μὲν πολλῶ τῆς καθολικῆς βραχυτέρα, σχήματι δὲ περιηγμένῳ καὶ κυκλοτελεῖ ταύτης ἐπιτερπεστέρα.<sup>1</sup> – „Като видял [Климент – б. а., Д. Ч.], че този княз [Борис – б. а., Д. Ч.] е опасал цялата подвластна България със **седем съборни храма** и като че ли е запалил с вярата си светилник със седем свещи<sup>2</sup>, пожелал и

---

\* Докладът е написан с подкрепата на Fondation Maison des Sciences de l’Homme, Paris/ Le rapport est rédigé avec le soutien de Fondation Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

<sup>1</sup> Милев 1966: 132–135; срв. превода на И. Илиев. в: Теофилакт Охридски 1994: 36.

<sup>2</sup> Михайлов 1992: 38, превежда: „... е опасал цялата си подвластна България със седем съборни храма, показвайки се във вярата си като някакъв седмолъч светилник“, който превод ми се струва по-неточен, с оглед на съответния библейски превод (Изход 37:23), срв. превода на И. Илиев в: Теофилакт Охридски 1994: 36.

той сам да построи в Охрид собствен манастир. Към него прибавил и друга църква, която по-късно направили архиепископска катедрала. Така в Охрид имало три църкви: една съборна и две на св. Климент, които били на големина много по-малки от съборната, но по-красиви от нея със своята кръгла и сферична форма“ (Милев 1966: 132–135; Теофилакт Охридски 1994: 36).

Второто сведение се намира в едно писмо на Теофилакт Български до „сина на севастократора“ (Йоан Комнин, дук на Драч)<sup>3</sup>, и гласи:

...ὡς ἂν ἐλεήσης τὴν ἥν ὅτε ὀλβιωτάτην ἐκκλησιῶν, ἣν ὁ Χριστιανικώτατος ἐκεῖνος Βορίσης, ὁ Βουλγάρων βασιλεύς, μίαν καὶ ἀετὴν τῶν ἑπτα καθολικῶν, ἐδομήσατο. – „... за да се смилиш над най-честната някога църква, една от седемте съборни, които прехристиянският оня Борис, цар на България, е съградил“ (Митрополит Симеон 1931: 214–216; Теофилакт Охридски 1994: 103).

Както става ясно малко по-горе в същото писмо, това е Деволската епископия:

„...ἡ μεγάλη σου χεὶρ ἐξεργάσεται, εἰ τὴν ἐπισκοπὴν Διαβόλεως οἰκτειρήσῃς μαγάλως μὲν κινδυνεύουσιν...“ – „...ако се смилиш над Деволската епископия, която преживява голяма опасност...“ (Теофилакт Охридски 1994: 102).

Заслужава да се отбележи, че Преспа също се споменава в това писмо, без да се казва, че става въпрос за епископия, но това се подразбира. Не се казва и че е една от седемте:

„...καὶ Πρέσπαν ἄμα καὶ Διαβόλιν...“ – „...Преспа и Девол...“ (Теофилакт Охридски 1994: 102).

Разглеждайки тези сведения, ще започна с въпроса, какво се крие под израза καθολικὴ ἐκκλησία (ναός)? Е. Голубински приема, че числото на епархиите, които се намирали на българска територия, е не по-малко от 10. Той смята, че седем е бройката на новопостроените храмове, но това не са всички храмове, доколкото има запазени и по-стари, общо не по-малко от 10. При Борис са съществували със сигурност пет, казва авторът: **Проватска, Дебелтска, Брегалнишка, Охридска, Белградска** (Голубинский 1871: 46). Д. Цухлев повтаря някои от идеите на Е. Голубински, като приема, че седем са били новоосновените епархии, но е имало и други, по-стари. Според него тези седем църкви са същите, чиито епископи присъствали на Константинополския събор от 879 г. (Цухлев 1911: 312–313, 360–369).

---

<sup>3</sup> Милев 1966: 161, бел. 155. За това писмо вж. Chalandon 1900: 72; Mullet 1997: 301, № 22, с литература.

Подобни възгледи имат и някои следващи автори, като С. Станимиров и Т. Събев, които смятат, че под καθολική ἐκκλησία (ναός) трябва да се разбира ‘епископия, епископска църква’<sup>4</sup>.

Големият български историк от Охрид И. Снегаров приема, че според практиката на Цариградската патриаршия българският църковен глава е трябвало да бъде наричан митрополит, защото подведомствените ѝ архи-епископи са управлявали епархии, по-малки от тези на митрополитите, и затова последните са имали предимство по чест. Съгласно с това Цариградската църква е наричала митрополити зависимите от нея църковни представители на Киев и по-късно Москва, Влашко, Молдова, Сърбия. Предстоятелят на Българската църква е бил наречен архиепископ, а не митрополит, вероятно защото самите българи са искали архиепископ от Рим и Цариград. Във Византия са смятали това за по-изгодно, доколкото титлата „архиепископ“ е съдържала понятие за йерарх, по-долен от митрополит, следователно по-зависим от патриарха, и изобщо идеята, че Цариград в духовно отношение е митрополия на България. Може би българите са разбрали такъв митрополит, какъвто им обещавал папа Николай, като галския и германския, сиреч автономен – да бъде избиран и ръкополаган от своите епископи, а само утвърждаван от папата, чрез палиум (Снегаров 1932: 36). Като центрове на тези епископии той определя **Преслав, Дръстър, Белград, Брегалница, Скопие, Охрид и Девол** (Снегаров 1927: 290).

Застъпник на тезата за епископско достойнство на седемте съборни църкви е А. Кузев. Той отхвърля категорично идеята на В. Златарски, че те могат да бъдат митрополии, като се позовава на И. Снегаров. Привежда всички известни свидетелства за епископи през този период в България: на Продължителя на Теофан, на *Чудото с българина*, *Житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици* от Теофилакт Български. Припомня, че Константин Преславски е бил епископ, че в *Първото славянско житие на св. Наум Охридски* се споменава за Марко, който е четвърти епископ на славянски език в Девол. Привежда и новонамерения и още непубликуван тогава печат на епископ Никола до Голямата базилика в Плиска<sup>5</sup>. А. Кузев обстойно се спира и на списъка на архиереите, участвали на Фотиевия събор в Константинопол през 879 г., който се смята за основен извор за устройството на Българската църква веднага след покръстването. Отбе-

---

<sup>4</sup> Станимиров 1925: 39; Събев 1987: 183, според когото през IX – нач. на X в. в България вече има многобройни епархии, за което свидетелстват седемте съборни (катедрални) храма, с които била опасана цяла България, както и сведенията за участието на пет български епископи в църковния събор от 879–880 г.; Кузев 1989: 145.

<sup>5</sup> Кузев 1989: 145–146. За печата вж. Йорданов 2016: 158–161. Коректната форма на името е Никола, в България се е наложила руската форма Николай, която се използва във всички изследвания!

лязва, че в този списък само **Агатон Моравски** (Ἀγάθωνος Μωράβων) е митрополит, доколкото е поставен на 55-о място, а митрополитите са до 80-о място. От останалите Гаврил Охридски (Γαβριήλ Ὁχρίδης) е на 98-о място, Теоктист Тивериуполски (Θεοκτίστου Τιβεριουπόλεως) е на 144-то място, Леон Проватски (Λέοντος Προβάτων, Προβάτων) е на 209-о място, Мануил Проватски (Μανουήλ Προβάτου) е на 231-во място и Симеон Девелтски (Συμεὼν Δεβελτοῦ) – на 280-о място. Авторът смята, че въпросните архиереи са подчинени на Константинополския патриарх и следователно няма как да са български. Той се опитва да го докаже: **Девелт** тогава е византийски град и неговият епископ е подчинен на адрианополския митрополит. Същото се отнася за двамата епископи с титлата Проватски – Мануил и Леон. А. Кузев смята, че става въпрос за двама византийски епископи, а не български. Нито един от тях не е епископ на града Проват, с българско име Овеч, дн. Провадия, тъй като при археологическите проучвания там не са открити следи от град през IX–X в., а той става седалище на митрополит през XIII–XIV в. Единият от тях, Мануил, според него е епископ на епископия под юрисдикцията на Адрианополския митрополит. Проблемът е, че не е ясно къде е била другата епископия с това име, начело на която е стоял Леон. А. Кузев не уточнява това, но смята категорично, че това не е български епископ<sup>6</sup>. Теоктист, епископ на **Тивериупол**, не може да се причисли към Българската църква, доколкото въпросната епископия се намира във Фригия (Мала Азия), и в никакъв случай не може да се отъждестви с днешната Струмица (Кузев 1989: 146). По-сложен е въпросът с **моравския епископ Агатон** и с **охридския Гавриил**, тъй като тогава р. Морава и Охрид се намират в пределите на България. Затова двамата трябва да се приемат за **представители на Българската архиепископия**. В същото време обаче Агатон Моравски не е подчинен на българския архиепископ, тъй като той е идентичен с Agathon archiepiscopus, изпратен от византийския император (Василий I Македонски) като пратеник при крал Людовик Немски през 873 г. в Регенсбург. Седалището на Агатон Моравски трябва да се търси извън границите на българската държава, може да се предположи, че се е намирало някъде по долината на дн. р. Сръбска Морава. Най-сложен е въпросът за присъствието на **Гавриил Охридски** на събора, доколкото не е ясно кога Охрид пада под българска власт. За да реши въпроса, А. Кузев приема, че през 879 г. охридската катедра е все още под византийска власт, че тя е влязла в българската държава в периода между 880 и 885 г., тъй като след тази дата Климент е изпратен в района от княз Борис (Кузев 1989: 146–147).

---

<sup>6</sup> Кузев 1989: 146. За различните форми на името на тази епископия вж. Hergenröther 1867: 457–458, № 66; срв. Златарски 1971: 220, който приема, че Леон Проватски (Λέων Προβάτων) е бил епископ именно в дн. Провадия.

Идеята, че тези църкви са епископии, в последно време поддържа И. Божилов. Според него раннобългарската църковна история не познава църковно средище, издигнато в ранг на митрополия, и то не само до 913 г., но и след създаване на Българската патриаршия, като поставя въпроса дали архиепископ не е равен на митрополит. Митрополитските средища, продължава Божилов, като изключим Йоанопол (Преслав) и Томи (Констанца), за които има сведения веднага след завладяването на Североизточна България от Йоан Цимисхи през 971 г., се появяват през Второто българско царство. Историята на Българската архиепископия през 1018 г. започва с 32 епископии, вероятно стъпвайки на някаква българска традиция, но и съобразявайки се с традицията на Константинопол (Божилов 2011: 28; Божилов 2017: 44). Трудността идва с установяването на епархиите. Важна е забележката на Божилов, че при тяхното уточняване не трябва да се доверяваме на епископските notiции на Константинополската патриаршия, доколкото за част от епархиите няма сведения, че са действащи към момента или че са били възстановени бързо след 870 г. (Божилов 2011: 29; Божилов 2017: 45).

С голямо доверие, продължава И. Божилов, се ползват протоколите от заседанията на Константинополския събор от 879 г., като се възприемат като български епархии тези, чиито предстоятели са взели участие в неговата работа: **Морава**, **Охрид**, **Драгувития**, **Брегалница**, **Деволт**, **Тивериупол (Струмица)**. Този извор поставя обаче някои въпроси: защо присъствието на български епископи е избирателно, защо не участват архиепископът и епископите на Девол и Белград? Предположението на големия български учен е, че ако изброените епархии са били в състава на Константинополската патриаршия, техните предстоятели са могли да участват в събора по причина, че са пребивавали по това време в столицата, доколкото не са могли да заемат катедрите си, които са на българска територия. Което не означава, че са били функциониращи епархии (Божилов 2017: 45). Седемте съборни храма са категорично епископски, като сигурни са три – **Девол** (писмото на Теофилакт, цитирано по-горе), **Брегалница** (Теофилакт, *Мъченичество на 15-те Тивериуполски мъченици*), **Охрид** (Теофилакт, *Пространно житие на св. Климент Охридски*). Към тях прибавя епископа на **Белград** Сергей, споменат в писмо на папа Йоан VIII до княз Борис, за когото се казва, че е славянин (Божилов 2017: 45). Останалите са съществуващи с по-голяма или по-малка степен на вероятност. **Драгувития**, чийто архиерей е засвидетелстван за първи път на събора от 879 г., не буди съмнение, въпреки че не е ясно преди това дали е била в пределите на България или на Византия. Епископията Морава (ὁ Μωράβου ἥτοι Βρανιτζόβης) се споменава за първи път като епископско средище през XII в. (Божилов 2011: 90). И. Божилов след И. Снегаров приема, че дотогава центърът ѝ е бил в Браничево (по Първата грамота на Василий II), и заключава, че най-ранното споменаване, независимо под какво име, е от 1019 г.

Изключително важна е констатацията на Божилов, че **византийска епархия Морава не е засвидетелствана нито преди тази дата, нито след нея** (Божилев 2017: 46). Що се отнася до **Деултум**, там като че ли нещата са по-ясни – едва ли в 879 г. тази епархия се е намирала в диоцеза на Българската църква. Божилов отбелязва и че **Тивериупол** (Струмица) не се споменава у Теофилакт Охридски (*Мъченичество на Петнадесетте тивериуполски мъченици*), а там основна роля се отрежда на **Брегалнишката епископия** (Божилев 2017: 46). Важно е и наблюдението му, че по-голяма част от отбелязаните в откъслечни сведения епископии се намират в западната част на България, докато източните са представени само с това в столицата Плиска и Дръстър. **Цели райони от държавата остават непредставени в църковно отношение в изворите, които имаме днес.** Божилов сравнява със списъка на българските епархии в грамотите на Василий II и установява, че от 32 епархии, в източната част на българските земи се намира само Дръстърската епархия, която скоро след това е взета от Охрид и дадена на Константинопол. Отсъствието на източните епархии в грамотите на Василий II е разбираемо, те са дадени на Константинопол, но за периода след покръстването това е необяснимо (Божилев 2011: 28–32; Божилов 2017: 46).

Б. Николова също приема, че въпросните „седем съборни църкви“ са епископии, като използва сведенията в Продължителя на Теофан и Константин Порфирогенит, както и писмата на папа Йоан VIII, в които се говори за епископи в България. В периода 870–879 г. българската държава и църква изградили мрежа от епископии. Що се отнася до българския църковен глава, авторката подкрепя идеята на И. Снегаров, че той е бил митрополит, с архиепископска титла, с подчинени епископи (Николова 2017: 44–45). Първоначалната мрежа от епархии и църковната администрация е създадена от византийското духовенство, дошло след покръстването в България. Не може да се даде категоричен отговор на въпроса за връзката между църковната администрация и административното деление на държавата. Ако се опрем на този принцип, то тогава в държавата е имало не седем епископии, а поне десет, отговарящи на десетте комитата. Тук роля играе и символичността на числото седем. Освен обвързаността между административни центрове и епископски седалища, има и друг принцип, по който те са се създавали – възобновяването на стари епископски средища, за които няма данни да са били административни центрове, като не се изключват и съвпадения (като напр. Ниш, Велбъжд и пр.). Що се отнася до конкретните центрове, тя върви по Снегаров: **Девол, Охрид, Брегалница, Преслав, Дръстър, Белград, Скопие** (Николова 2017: 157–159). Митрополии е било възможно да се появят в България от 30–40-те години на X в. до 1018 г., т.е. периодът, когато според Николова е имало патриаршия, въпреки липсата на извори. На базата на грамотите на Василий II, където някои епископи имат повече клирици и парици, авторката обосновава хипотезата,



че е възможно тези епархии да са имали митрополити като предстоятели (Николова 2017: 186).

Други учени приемат че, тук става въпрос за седем митрополии, в които са организирани българските земи в църковно отношение след покръстването<sup>7</sup>. Това се приема най-често по презумпция (Гюзелев 1981: 231). Още С. Палаузов изказва съмнение, че това са обикновени епископии, както смятал още Шафарик (Палаузов 1974: 143). Според В. Н. Златарски веднага след основаването на Българската църква са ръкоположени епископи, които обаче не са равностойни. Първоначално по образа на Константинополската патриаршия църквата е разделена на отделни доста големи църковни области, или епархии, начело с митрополити, които резидирали в областния център. Това епархиално разделение се налагало от обширната територия на държавата и от нуждата от централизация. Един от тези митрополити, епископ на столичната област, пръв между равни, е българският архиепископ. Тези седем митрополити според автора са разположени в следните градове: **Дръстър, Филипопол, Средец, Охрид, Брегалница, Моравя, Проват** (Златарски 1971: 214–220). На обширната територия се основава и Р. Поптодоров, за да обоснове това, че тези църкви са били митрополии (Поптодоров 1966: 169).

Има и автори, които приемат, че сведенията на Теофилакт Охридски са анахронични, като напр. Д. Шепард (Шепард 2007: 42, бел. 66). К. Станев от своя страна смята, че сведенията на Теофилакт Български, които са от края на XI – нач. на XII в., се отнасят именно за това време, под „български църкви“ трябва да се разбират тези, които са в обхвата на Охридската архиепископия тогава, а не по времето на княз Борис-Михаил (Станев 2020: 546).

Термините *καθολικὴ ἐκκλησία*, *καθολικόν* са известни във византийската традиция. Проблемът е, че са доста многозначни. Според Ш. Дюканж *καθολικὴ ἐκκλησία* означава *ecclesia cathedralis, episcopalis*<sup>8</sup>. Така обаче може да бъде наричан също главен храм на манастир, както свидетелстват типиконите на византийските манастири от XI–XII в. (Дмитриевский 1895: 223–224; срв. Грабар 1982: 98, бел. 26). Според един раннохристиянски паметник – *Мъченичеството на св. Поликарп*, както и у св. Григорий Богослов *καθολικὴ ἐκκλησία* означава и поместна църковна община. Византийският автор от XV в. Григорий Протосинкел различава *καθολικὴ ἐκκλησία* от големите обители, малките манастири и от светските църкви (Епископ Фотий 1993: 24). Положението се усложнява още повече от правило № 59 на Трулския събор, според което са съществували *καθολικὴ ἐκκλησία*, които не са били нито епископални, нито манастирски църкви, а

---

<sup>7</sup> Вж. библиография у Косик, Темелски, Турилов 2009: 615–643.

<sup>8</sup> Цит. по Грабар 1982: 98.

вероятно енорийски<sup>9</sup>. Подобно е сведението и у св. Нил Анкирски (Епископ Фотий 1993: 24). Според Теодор Валсамон (XII в.) καθολικὴ ἐκκλησία е църква, намираща се далеч от всякакви жилищни сгради и помещаваща се в специална постройка, тържествено и цялостно осветена, и пр. особености, характерни за всяка нормална църква. Фактът, че те са подчертани, идва да покаже според А. Грабар, че тези църкви са различни от многобройните по това време, особено в големите византийски градове, параклиси и евтирии (εὐκτήρια)<sup>10</sup>, където не се извършвало всекидневно богослужение, а и то не било достъпно за всички, доколкото по-голямата част от тях били частни (Беляев 1896: 431; Епископ Фотий 1993: 25).

Дали в изследваните два откъса Теофилакт не е имал предвид именно такива църкви, още повече че в *Пространното житие на Климент Охридски* той съобщава, че в Охрид имало една съборна и две по-малки църкви на св. Климент? Тази възможност веднага трябва да се отхвърли – предположението, че в България е имало само седем пълноценни публични църкви, в които да се служи всеки ден и да са достъпни за всички, е невероятно. Според съобщението на един по-късен византийски писател – Йоан Анагност (XV в.), по негово време само в Солун имало четири такива църкви, които са различни от епископската, а и от енорийските, които са повече от четири (Грабар 1982: 99).

Друг важен проблем, който трябва да се разгледа, е този за евентуалната символичност на израза καθολικὴ ἐκκλησία у Теофилакт Охридски. Първи, който се досеща за подобна възможност, е И. Дуйчев:

„Като имаме предвид упоменаването на числото седем в Апокалипсиса на Йоан Богослов, ние, разбира се, едва ли бихме могли да приемем като напълно достоверно свидетелството на Теофилакт Охридски, който заявява, че българският княз Борис I след покръстването през 865 г. е построил в българската земя седем катедрални църкви, което сведение се приема в буквалния смисъл от мнозина изследвачи и дори се правят опити да се отъждествят с точност тези споменати църкви. Несъмнено е, че начетеният в класическата и църковната книжнина охридски архиепископ Теофилакт само е дал отглас на едно антично и средновековно вярване и може би на неговото свидетелство не трябва да се отдава буквално значение“ (Дуйчев 1972: 79).

Интересно е наблюдението на С. Михайлов, че не само цяла България е била опасана от седем катедрални храма, но и столицата Плиска. Това

---

<sup>9</sup> „Кръщение по никой начин да не се извършва в домашна молилна. Ония, които искат да се удостоят с пречистата просвета, нека отиват в **съборни църкви** и там да получат тоя дар“, Стефанов 1936: 195; срв. Епископ Фотий 1993: 24–25.

<sup>10</sup> Грабар 1982: 98–99. Ср. още примери у Епископ Фотий 1993: 19–27.

са седем базилики с един и същ скъсен план и с еднакъв градеж, които са построени във Външния град. Пет от тях самият той открива при разкопки през 1945–1947 г., а две са разкопани от А. Милчев и Н. Мавродинов. **Единствени в Плиска всички те имат синтрон.** Опасват целия Външен град, като четири от тях са съсредоточени в северната част на земленото укрепление. Фактът, че планът е еднакъв, продължава С. Михайлов, показва, че те са издигнати по едно и също време, вероятно по нареждане на княз Борис-Михаил веднага след потушаването на бунта на боилите. Предположението е, че това са квартални църкви – по една във всеки квартал. Първоначално авторът датира тези църкви от периода X–XI в., на базата на керамиката, но впоследствие ги предатира от IX в., заради продължителността от време, в което битуват някои керамични форми, и тъй като „материалите от един архитектурен обект са главно от времето на неговото разрушаване“.<sup>11</sup>

Подобно на И. Дуйчев и С. Михайлов насочва вниманието си към Йоановия Апокалипсис при търсене на изворите на тези съобщения, макар че има и исторически паралели<sup>12</sup>. Това се подкрепя и от тълкуванията на Апокалипсиса на св. Андрей Кесарийски, без които тази библейска книга в източноправославния свят не се разпространява (Толкование на Апокалипсис 1893: 15; Чешмеджиев 1996: 59), както и у Аврелий Августин (Августин Блажени), който смята, че числото седем изразява целостта на църквата (Петканова 1994: 54).

Освен с Апокалипсиса, съобщенията у Теофилакт Охридски имат връзка и с други библейски текстове<sup>13</sup>, като особено важна е тя с Притчи Соломонови 9:1: „Премъдростта си съгради дом, издяла седемте му стълба“. Както е известно, този пасаж от Притчи Соломонови лежи в основата на една друга основна богословска идея – идеята за „София Премъдрост Божия“. Тя е достатъчно подробно разисквана в историографията, но тук искам да подчертая силния еклезиологичен заряд, който се съдържа в този по същество Христов сюжет (Чешмеджиев 2001: 159–171; Cheshmedjiev 2001: 137–148; Valcarek 1999: 593–610). Тази е причината, поради която много централни храмове на редица църкви носят името „Св. София“. С идеята „София – Премъдрост Божия“ и нейното развитие са свързани две неща, които имат отношение към изследвания въпрос. Първото е, че централната църква на Охрид е „Св. София“ (дали така не се е наричала и споменатата

---

<sup>11</sup> Михайлов 1992: 39–40. Интересна легенда записва в края на XIX в. известният руски учен П. Милюков, според която на о. Град в Преспанското езеро имало запазени седем църкви, заедно с дворци и затвор, построени от цар Самуил, вж. Милюков 1899: 46.

<sup>12</sup> Михайлов 1992: 39. За символичното значение на числото седем вж. също Дуйчев 1972: 75–79; Илиевски 1993: 7–11, 21–22; Чешмеджиев 1996: 53–54; Шавелев 2018: 555–561.

<sup>13</sup> Теофилакт Охридски (1994: 36) посочва Книга Изход 37:23.

от Теофилакт Охридски καθολικὴ ἐκκλησία?<sup>14</sup>), и второто, че тази идея е застъпена твърде силно в кирило-методиевския цикъл, като се започне от *Пространното житие на Константин-Кирил Философ*. Особено добре тя е изведена в *Службата на Константин-Кирил* (Чешмеджиев 2001: 159–171). Това не е изненадващо, като се има предвид, че кирило-методиевската идея има чисто апостолски функции в българската църква и култът към Кирил и Методий в България е апостолски (Чешмеджиев 2001: 79–109).

След всичко казано дотук изглежда, че мнението на И. Дуйчев за чисто символичното значение на сведенията у Теофилакт Охридски се потвърждава, или поне за неговото съществуване има сериозни основания. Струва ми се обаче, че обратното мнение – за това, че сведенията у Теофилакт Охридски имат конкретен характер, също може да получи подкрепа. В случая няма противоречие, защото и в *Пространното житие на Климент Охридски*, и в писмото сведенията са съвсем конкретни – и на двете места Теофилакт не само споменава, че в цяла България имало „седем съборни църкви“, но и споменава две от тях – едната в Охрид, другата в Девол. Разбира се, винаги ще остане съмнението, че образованият български архиепископ е проявил известно „творчество“, но все пак този аргумент не бива да се забравя.

Когато се дискутира идеята на И. Дуйчев, трябва да се имат предвид три много интересни паралела. Първият е от самата римска църква. Става въпрос за това, че в Рим, освен римския епископ, е имало седем крайградски епископи, които формират съвет към апостолическия престол, от който

---

<sup>14</sup> Теофилакт Охридски 1994: 36, бел. 48. Според И. Илиев тя не е идентифицирана досега. Вероятно става въпрос за новооткритата църковна сграда, чиито основи се намират на около 3.50 м под основите на църквата „Св. София“ в Охрид. Запазената до днес църква датира от XI в. и е построена от Леон, „първият от гърците“ архиепископ на „Охрид и цяла България“. Г. Ангеличин-Жура говори за църква, построена не от княз Борис, а (разбира се!) от Самуил (Ангеличин-Жура 2008: 9–18). Трудно би могло да се обясни обаче защо църква, която е построена от цар Самуил около 1000 г., както смята авторът, е била разрушена толкова скоро, за да бъде издигната нова? В *Пространното житие на Климент Охридски* от Теофилакт не се казва, че тази църква е „неугледна“, както твърди авторът (Ангеличин-Жура 2008: 13), а че останалите две, Климентовите, които са по-малки от съборната, са по-красиви! Не е причина за разрушаването ѝ до основи и елинизацията, на която е подложено „всичко славянско“, доколкото такава политика нито на Леон, нито на неговите наследници не е позната, вж. Чешмеджиев 2014: 208–219; Чешмеджиев 2017: 29–38; Чешмеджиев 2018: 93–99. Статията на Г. Ангеличин-Жура поставя още много въпроси, но тук би могло само да се запита кои са тези „добре познати исторически извори“, които говорят, че цар Самуил е издигнал „разкошна църква, седалище на охридските църковни глави“? С. Антоляк, към когото препраща авторът, също не ги познава, вж. Антолјак 1985: 510. Ако се имат предвид известните сведения на Скилица-Кедрин, там се говори единствено за дворците на царете на България – „Охрид бил главен град на цяла България, там се издигали и дворците на царете на България и се съхранявали богатствата им“ (Скилица-Кедрин 1965: 291), но не се споменава за църква, срв. Филиповски 2014: 140–141; Пириватрич 2000: 194, с по-стара литература.

впоследствие се развил кардиналският институт<sup>15</sup>. Тази църковна организация е намерила отглас и в *Пространното житие на Константин-Кирил*, в гл. 17, където се говори за освещаването на славянските богослужебни книги в Рим, извършено от двама епископи – Формоза и Гаудерик: ... нмоще на помощь Арсенія епѣпа, еднннго соуца ꙗ седмь епѣпъ ... („... подпомогнати от епископ Арсений, който беше един от седемте епископи...“)<sup>16</sup>.

Вторият паралел, който може да бъде привлечен, е пак от Западната църква – от древна Галия. В тази провинция по времето на император Деций (249–251), според Григорий от Тур, били ръкоположени седем епископи: “Hujus tempore septem viri episcopi ordinati ad praedicondum in Galiis missi sunt...” (Leclercq 1920: col. 588; Zaradija 1989: 261–262). Това означава, че тя също е била разделена на седем църковни области – епархии. Това сведение не е легендарно, то се потвърждава и от други извори – едно писмо на папа Зосим от 417 г., в което се говори за: “...universis episcopis per Galias et septem provincias constitutis” (Levillain 1927: 176; Zaradija 1989: 262). Особено интересно е, че първите седем епископи, които били ръкоположени в Галия, били ученици на добре познатия в Източната църква, и в частност в Българската, римски папа мъченик св. Климент Римски (Leclercq 1920: 588; Zaradija 1989: 263).

Третият паралел, който може да се направи, е този, изтъкнат от С. Михайлов. Ако тези седем базилики в Плиска действително са от времето веднага след покръстването, а не по-късни, то е съвсем ясно, че в България се е копирали римският модел на църковно устройство със седем крайградски епископии<sup>17</sup>. Въпросът е дали тези седем църкви в Плиска са били наистина епископски? Това е малко вероятно, поне за периода веднага след покръстването! По-скоро първоначално те биха могли да бъдат καθολικὴ ἐκκλησία

---

<sup>15</sup> От времето на папа Фабиан (236–250) Рим е разделен на седем окръга (диаконии), възглавявани от дякони, които отговарят за благотворителната дейност в християнските общини. Първото споменаване на кардинали-епископи се отнася към 769 г., когато папа Стефан III разпорежда епископите на седемте приградски катедри (a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis – Остия, Санта Руфина, Порто, Сабина, Палестрина, Фраскати и Албано) да служат подред всяка неделя в Латеранската базилика, вж. Крысов 2017: 54–68, с изворите и литература. Срв. Флоря 1981: 107.

<sup>16</sup> Климент Охридски 1973: 108, 140. Срв. Горский 1865: 27; Lapôte 1895: 111–115; Meuvaert, Devos 1956: 203; Dujcev 1968: 51.

<sup>17</sup> Подобен пример има и в Ирландия, но той е късен и го споменавам само за сведение. Той се съдържа в съчинението на англичанина Walsh 1828: 125, който според превода на Стоянов 1908: 240, гласи: „В Ирландия считало се е за благочестиво дело да се построят седем църкви наведнъж за спомен от седемте апокалиптични общини, и в местата, които се наричат така, още стоят църквите, за да свидетелстват за основателността на названието“. Срв. Дуйчев 1972: 79, бел. 44. В тази връзка съществува едно изключително интересно съобщение в Краковски требник от XV в., където се казва, че св. Кирил е управлявал в Полша и Унгария „седем епископства“, вж. Липатов 1993: 73.

в смисъла на „Мъченичеството на Поликарп“, или у св. Григорий Богослов – поместна църковна община. Или в смисъла на правило № 59 на Трулския събор, според което καθολικὴ ἐκκλησία са енорийски църкви. Което се потвърждава и у св. Нил Анкирски и др. средновековни автори, като Теодор Валсамон (вж. по-горе). Това е напълно възможно за църквите в Плиска, поне в началото, макар че наличието на синтрон в тях силно стеснява възможностите за интерпретация. Не е възможно обаче за територията на цялата държава, където очевидно няма как да има само седем храма, в които се извършва всекидневно богослужение или да са поместни църковни общини.

На базата на тези паралели бих искал да изкажа следната хипотеза. Като приемам за безспорно, че в сведенията на Теофилакт Охридски личи ясна символика и връзка с различни текстове от Свещеното писание, смятам, че може да се допусне, че въпросната символика е била заложена още в първоначалното организиране на българската църква<sup>18</sup>. Предвид на това, че приведените паралели са от Западната църква, **може да се предположи, че този модел е бил създаден от пребивавалата в България римска мисия в периода 866–870 г., която всъщност поставя основите на църковната организация у нас.** Още повече че епископът Формоза е епископ именно на една от тези Римски приградски епископии, а именно Порто!

Излагайки тази хипотеза, искам да подчертая, че остават открити още редица въпроси, включително породени от самата нея – като например отношението между административната структура на българската държава през този период и нейната църковно-административна уредба.

Един от най-интересните и може би неразрешими дефинитивно въпроси е този за това, кои в крайна сметка са тези седем църкви? Както се видя по-горе, по този въпрос има много мнения. В литературата се споменават няколко епархии, като възможни за част от изследваните седем: **Проват, Дебелт, Брегалница, Охрид, Белград, Дръстър, Филипопол, Средец, Морава, Преслав, Скопие, Девол, Драгувития, Тивериупол.**

При решаването на този въпрос трябва да се има предвид бележката на И. Божилов, че не бива да се доверяваме на епископските notiции на Константинополската патриаршия, защото те са доста консервативни и за част от тях, които вече са на българска територия, не е сигурно, че са възстановени след 870 г. (Божилов 2011: 29; Божилов 2017: 45). По-сложен е въпросът с протоколите от заседанията на събора от 879–880 г. Въпреки доверието,

---

<sup>18</sup> Дуйчев 1972: 79, бел. 44, по повод цитираното по-горе сведение от Ирландия, отбелязва: „Свидетелството на Теофилакт Охридски може да се приеме за достоверно само ако предположим, че българският владетел е следвал същия обичай. За съжаление, този обичай не е засвидетелстван, доколкото зная, в никой византийски извор и поради това Теофилактово сведение би трябвало до посочване на противното да се тълкува само като условно“.

с което И. Божилов смята, че трябва да се ползват тези протоколи, все пак остават въпроси, на които трудно би могло да се отговори, както и сам той изтъква – как точно е определен съставът на участващите епископи (и един митрополит) от смятаните за български епархии **Морава, Охрид, Драгувития, Брегалница, Деултум, Тивериупол (Струмица)**? Защо отсъстват епископите на Белград и Девол, особено ако се допусне, както правят редица автори, че те остават под юрисдикцията на Константинополската патриаршия? В същото време присъства архиепископът на **Охрид**, добавям аз, който със сигурност е един от седемте според *Житието на 15-те Тивериуполски мъченици*. Предложението на И. Божилов, че в събора са участвали само архиепископи, които по това време се намират в столицата на империята, тъй като не са могли да заемат катедрите си, които са на българска територия, е напълно вероятно (Божилов 2017: 45).

Тук няма нужда да бъде разглеждана подробно хипотезата на П. Коматина (Коматина 2014: 242–250), който след Й. Тарнанидис и др. автори (Ταρνανίδης 1976: 59–63; Георгиев 1998: 129–138. Срв. Николова 2017: 44, с литература) приема, че в България след 870 г. изобщо не е ръкополаган какъвто и да е архиепископ, нито автокефален, нито автономен. Според него само са възстановени старите византийски епархии като митрополии – Втора Мизия и Мала Скития с центрове Одесос (Варна) и Томи (Констанца), със съответните суфрагани. Начело на българската църква е един от тези двама митрополити, който живеел в Плиска. Това той прави на базата на notiция № 3 у Дарузес<sup>19</sup>. Понеже не може да обясни известията за съществуване на български архиепископ от периода 870–879 г., авторът ги предатира, а фактът че във въпросната notiция западните части на Българската държава (наречени от него Славиния!), има само една митрополия – Сердика, без суфрагани, оставя без обяснение<sup>20</sup>. Прочее тази хипотеза е невъзможна както от гледна точка на изворите (Златарски 1971: 162; Swoboda 1966: 73–75; Николова 2001: 39–45; Божилов 2011: 26–28), така и от политическа гледна точка, доколкото не може да обясни защо в крайна сметка княз Борис-Михаил избира да се върне в лоното на Константинопол, след своеобразното наддаване между двата църковни центъра?! Обяснението, че това е станало благодарение на византийската дипломатия и църковните канони (Коматина 2014: 250) е най-малкото наивно – княз Борис е искал (и го е постигнал) да контролира своята църква! За това той е имал и законни основания, доколкото във византийското законодателство, възприето в Бъл-

---

<sup>19</sup> Darrouzès 1981: 230–245, за датата с. 32 (между 787 г. и края на IX в).

<sup>20</sup> Коматина 2014: 242–250. Подобно е мнението на Георгиев 1998: 131–136, според когото обаче ролята на български архиепископ играел митрополитът на Хераклея Тракийска. Вж. основателните възражения по този въпрос на Атанасов 2007: 142–145.

гария, владетелят е имал тези права (Задорнов 2016: 130; Николова 2017: 41, с литература).

Преглеждайки отделните епархии, може да се започне с **Девол**, която епархия е сигурна като една от седемте<sup>21</sup>.

Следва **Охрид**. Въпреки че е сигурен като епископски център, един от седемте, според сведението на Теофилакт, все пак съществува гледище, че той (подобно на други епархии в Западна България, като напр. Моравската, за която ще стане дума по-долу) е останал под властта на Константинополската патриаршия до 879 г., „дори и до по-късно“ (sic!) (Филипоски 2011: 262–263; Коматина 2014: 251). Това не е възможно, доколкото, дори да се отрече автономният статут на Българската църква, както смята П. Коматина (Коматина 2014: 242–250), какъвто има до събора през 879–880 г., все пак тя е контролирана изцяло от княз Борис-Михаил, което е смисълът и на дипломатическата борба, която той води с Рим и Константинопол след покръстването (Гюзелев 1998: 99–103; Срв. Николов 2005: 104; Cheshmedzhiev 2005: 16). Използването на епархийските новости за решаването на този въпрос е силно проблематично, както стана дума по-горе, доколкото те вероятно отразяват по-старо положение, за което говори най-малкото използването на раннохристиянското название на епископията в тях – Лихнида. Към по-ранната епоха очевидно трябва да се отнесе и подчинението на Лихнида на митрополията в Драч. Всички тези идеи пряко противоречат на сведението на Теофилакт, че седемте съборни църкви са създадени от Борис-Михаил. Явно Теофилакт, който е известен богослов и очевидно познава добре църковния ред, все пак е отредил тази функция на българския владетел, или с други думи е предал фактическото положение на нещата. И това не може да бъде оспорено с аргументи за жанра на извора (Николова 1997: 84)! Пък и когато има някакви църковни проблеми, като напр. с известния епископ Сергей, папата се отнася до Борис, а не до Константинополския патриарх!

Не може да бъде прието и гледището на Б. Николова (Николова 1997: 67–68, 83), че Византия е запазила властта на Константинополската патриаршия върху западните части на българските територии през втората половина на IX в., за да парира всяка възможна пряка или косвена (чрез Българската църква) намеса на Римската курия в тях. На събора през 879 г. Византия се явявала като легитимен защитник на християните в западните части на Балканите, нещо което не било възпрепятствано от Българската църква, намираща се в йерархическа зависимост от патриаршията. В това число тя включва и Охрид<sup>22</sup>. На събора от 879–880 г. обаче, Константинопол прави

---

<sup>21</sup> По проблема за локализацията на Девол вж. Ducellier 1981: 18–20. Срв. в последно време Бело, Дамо 2009: 234–240; Илиев 2015: 552–567; Станев 2020: 552.

<sup>22</sup> Срв. Живковић 2011: 54, който също смята, че Охрид в църковно отношение не е под юрисдикцията на Българската църква.



точно обратното – за да отбие претенциите на Рим, дава автокефалия на Българската църква (Гюзелев 1998: 102–103).

Коментирайки присъствието на Охридския епископ Гавриил на Фоти-вия (анти)събор от 879–880 г., К. Станев (Станев 2018: 224) от своя страна приема, че причината за това е, че в района на Охрид има запазено по-старо население (носител на културата Комани – Круя), което е паство на Охрид-ския епископ, и затова той е останал под властта на Константинопол. По тази причина Климент е изместил центъра на своята дейност от центъра на комитата Девол, където е бил пратен от княз Борис, в Охрид. В Охридския епископ той е виждал заплаха, реална или не, и с присъствието си се е опитал да го неутрализира. Тази идея е неприемлива. На първо място, няма причина да се обвързва евентуалното по-старо население със запазването на епископията под властта на Константинополската патриаршия.

На второ място, св. Климент е имал манастир в Охрид, но това не значи, че той е център на дейността му – центърът е неговата епископия, където и да се е намирала тя<sup>23</sup>. Охрид се „превърща“ в център на неговата дейност *post mortem*, когато се развива неговият култ с център манастирът му и св. Климент започва да се свързва изцяло с този град (Чешмеджиев 2018: 333–349). По-нормално би било, ако княз Борис е имал някакви опасения относно Охридския епископ, той да го смени със св. Климент, или дори със св. Наум, който след 893 г. също пребивава в района. Не трябва да се забравя и че Климент след ръкополагането му за епископ, в един момент е натоварен да надзирава „третата част от Българското царство“ (Иванов 1931: 565; Божилов 2011: 102, 104), според Дюканжовия каталог (екзарх?) (Божилов 2011: 102, 104; срв. Чешмеджиев 2018: 101)! По този начин той би могъл да осъществява контрол над всички епископи в тази част на България, ако това се е налагало наистина. За отношенията на Климент Охридски с Охридския епископ няма никакви сведения, Теофилакт не казва нито една дума по този въпрос<sup>24</sup>!

Присъствието на Гавриил Охридски на събора от 879–880 г., при условие че Охридската епископия е сигурна като българска епархия, по-скоро би трябвало да се свърже с това, че той вече е без епархия и е пребивавал в Константинопол – вероятно вече е заменен (?). Дали тази замяна е свързана с идването на Климент в Кутмичевица, по подобие на смяната на комита?! Изпращането на Климент в този район по-скоро трябва да се свърже с появата тук на славянско население от Великоморавия. То е преселено в България след маджарското нашествие и унищожаването на Великомора-

---

<sup>23</sup> Трябва да се отбележи, че епископията на св. Климент не е била и в комитатския център Девол!

<sup>24</sup> В *Пространното житие на Климент Охридски* не се споменава нито един друг български духовник, както е забелязала Николова 2017: 56.

вия, както свидетелстват някои извори – най-старото славянско житие на св. Наум Охридски (X в.), Константин VII Багрянородни (*За управлението на империята*, XI в.), както вече е посочвано в историографията<sup>25</sup>.

Що се отнася до мнението на А. Кузев, че участието на Гавриил Охридски на Фотиевия събор означава („без съмнение“), че той е бил под пряката власт на Константинополския патриарх и че единственото обяснение на този факт е, че през 879 г. Охридската епархия все още се намира на византийска територия, и че „...мирното присъединяване на Охрид, Девол и Главиница става между 880–885 г., т.е. преди изпращането на Климент Охридски в Кутмичевица“ (Кузев 1989: 147), трябва да се каже, че това е невъзможно. Наистина липсват преки сведения както за мирно, така и за военно завладяване на Кутмичевица към България, но тази област е била присъединена по индиректни данни още при управлението на хан Персиан, във всеки случай преди Борис да седне на престола (Šešmedžiev 1993; Чешмеджиев 2004). Иначе няма как да се обясни появата на надписа от Балши (Главиница) в същата област, поставен далеч преди посочената от автора дата (между 879 и 886 г.), през 866 г., във връзка или не с покръстването (Иванов 1931: 12–14; Бешевлиев 1992: 151–152).

Някои автори прибавят към седемте църкви и епископията в **Брегалница**, която се споменава на няколко пъти в *Мъченичеството на петнадесетте тивериуполски мъченици* от Теофилакт Български<sup>26</sup>. Сведенията са ясни, такава епископия е съществувала (Станев 2020), напълно възможно е да е била една от седемте, като се има предвид усилията на Борис-Михаил и на Симеон за нейното издигане.<sup>27</sup> Теофилакт Охридски съобщава в *Житието на петнадесетте тивериуполски мъченици*, че за тази епископия е бил подготвен славяноезичен клир, което означава, че епископията е съществувала вече към 886 г., но явно е била създадена по-рано (Николова 2017: 89).

Към седемте съборни църкви в историографията се добавя и епископията на **Белград**, доколкото за архиерея на Белград Сергей, споменат в

---

<sup>25</sup> Вж. изворите и литературата у Чешмеджиев 2000: 186; Чешмеджиев 2018а: 99–101; вж. също Станев 2016: 324–329, който подкрепя тази теза с археологическа информация, показващи гъстотата на населението в отделни райони на Българската държава, а също и допълнителни топонимични данни; срв. Станев 2018: 255.

<sup>26</sup> Теофилакт Охридски 1994: 69, 71, 72, 75; срв. Чешмеджиев 2002; Cheshmedzhiev 2011. За Брегалнишката епископия вж. Станев 2020.

<sup>27</sup> Петроски 2016: 36, се опитва да възроди старата идея, че за първи епископ на Брегалница е ръкоположен епископ Константин. Тази идея не почива на никакви изворни известия. Хипотезата, че Константин е бил епископ на Преслав, намира основание в приписката на Тудор Черноризец Доксов, която свидетелства, че е работил в манастира на Златната църква в Преслав, който е владетелски. По тази причина се приема, че Константин е от близкото обкръжение на Симеон, още повече че Тудор Черноризец Доксов е бил ако не член на управляващото семейство (племеник на Борис-Михаил и първи братовчед на Симеон), то поне монах от въпросния владетелски манастир, вж. Грашева 1995; срв. Турилов 2019.

писмо на папа Йоан VIII до княз Борис<sup>28</sup>, се казва, че е славянин (Божилов 2017: 45). Произходът му сам по себе си не е достатъчен, за да се обяви той за български архиерей. Фактът, че той не се споменава между присъстващите на Фотиевия събор от 879 г., показва, че не може да има съмнение, че е български епископ.

Идеята на П. Коматина (Коматина 2010: 365; срв. Коматина 2014: 251), че епископията на Белград, е част от митрополията на Морава, тъй като е близо географски, е предпоставена, за да обоснове, че западните части на българската държава в църковно отношение са останали под прякото управление на Константинопол. Това пък му е нужно за да обясни, че на територията където по-късно се създава сръбска държава, а още по-късно се обособява центърът на тази държава, мисионерска дейност са извършвали византийски свещеници от Моравската епископия на Агатон, или с други думи населението на сетнешните сръбски земи е покръстено от Византия (Коматина 2014: 251). Тази теза сама по себе си е крайно проблематична<sup>29</sup>. Ако тя се приеме няма как да се обясни, защо Сергей е ръкоположен за епископ от „някой си“ Георги<sup>30</sup>, който според Коматина не е българският архиепископ, наречен от Йоан VIII „незаконен епископ“? Няма как да се обясни и кой е този Георги, който може да ръкополага епископи в Българската църква.

В интерес на истината трябва да кажа, че по отношение на въпросния Георги в науката се води дълъг дебат (Божилов 2011: 25–27). Предполагането, че Георги е един от епископите от диоцеза на Агатон Моравски, е изказано още от В. Н. Златарски, който полемизира с Е. Голубински, М. Дринов и Д. Цухлев и твърди, че Георги не е български архиепископ, доколкото и митрополитът на епархия може да ръкополага епископи в своята епархия, в съслужение с друг или други епископи (Златарски 1971: 223). Той обаче не изяснява какъв е бил този Георги, ако не е българският архиепископ, и в качеството си на какъв ръкополага Сергей, като се вземе предвид, че не е и митрополит на Морава? Днес, на базата на значителния брой печати с неговото име, вече може спокойно да се твърди, че това е български архиепископ, резидирал вероятно в Плиска, идентичен с Георги от писмото на Йоан VIII<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> „Впрочем нека знае ваша преславност, че евнухът Сергей...е свален. Той, макар да беше славянин по произход, уплетен в много пороци, бе получил с измама църковен сан. После стана известно, че уличен и изобличен и в други провинения, е бил свален от своя епископ, но подир това по твърде недостоеен начин е бил възвезен на Белградската епископска катедра от Георги, който с измама си присвоява епископско звание“, вж. Папа Йоан VIII 1960.

<sup>29</sup> Вж. преглед у Пириватрић 2014: 173–201

<sup>30</sup> „...по твърде недостоеен начин е бил възведен на Белградската епископска катедра от Георги, който с измама си присвоява епископско звание...“, Папа Йоан VIII 1960.

<sup>31</sup> Йорданов 2016: 161–171, с преглед на по-старите изследвания; срв. Божилов 2011: 26–27; Николова 2017: 180–183.

От друга страна, фактът, че папа Йоан VIII пише на българския княз Борис-Михаил, а не на константинополския патриарх или на византийския император, показва много добре кой контролира Белградската епархия, а очевидно и Моравската.

П. Коматина допуска, че и диоцезите на Охрид и Тивериупол, който той идентифицира със Струмица, също са под управлението на моравския митрополит, но не толкова категорично, доколкото центровете на тези две епархии са далеч от града Морава. Както ще се види по-долу, по това време на Балканите няма епархия Тивериупол, а що се отнася до Охрид, то неговият архиерей присъства на събора през 879–880 г., за разлика от Белградския, което не може да се обясни от гледна точка на хипотезата на Коматина. Прочее може да се каже, че е напълно възможно епископът на Белград да е бил един от седемте, още повече че центърът на епархията съвпада с този на един от комитатите.

**Драгувития**, чийто архиерей е засвидетелстван за първи път на събора от 879 г. буди сериозно съмнение, че е една от първите седем епископии, въпреки историографските мнения в тази посока (Божилов 2011: 30), доколкото преди тази дата, а и доста след нея е в пределите на Византия<sup>32</sup>.

Най-сложен е въпросът за епископията, или митрополия, **Морава**. Според И. Божилов епископията Морава се споменава за първи път като епископско средище през XII в. – в notiция № 13 у Дарузес (ὁ Μωράβου ἤτοι Βραυιτζόβης) (Darrouzès 1981: 372; Божилов 2011: 30–31). След Снегаров той приема, че дотогава центърът ѝ е бил в Браничево (по Първа грамота на Василий II) и най-ранното споменаване, независимо под какво име, е от 1019 г. Византийска епархия Морава преди тази дата не е засвидетелствана, заключава авторът (Божилов 2017: 46). Проблемът обаче се поражда от присъствието на **Агатон Моравски** (Ἀγαθὸν Μωράβου) на Фотиевия събор от 879–880 г. (Mansi 1772: col. 374; Съборни актове 1961: 117). Досега има изказани различни мнения както по отношение ранга на Агатон, така и относно неговото подчинение в църковно отношение. Съвсем правилно е отхвърлено вече принадлежността му към клира на Велика Моравия<sup>33</sup>. Мненията по въпроса за неговото подчинение се колебаят между българския архиепископ след 870 г., или константинополския патриарх. В това

---

<sup>32</sup> За възможността Драгувития, или поне част от нея да е била в границите на българската държава и преди 904 г., когато българо-византийската граница е била изместена още на юг, вж. Станев 2016: 212, с библиография.

<sup>33</sup> Златарски 1971: 219; Пириватрић 1997: 179; Чешмеджиев 2000: 176–186. Само да припомним, че в Синодика на Българската църква Климент е наречен „епископ на Велика Моравия“, и в Дюканжовия каталог – „епископ на Тивериупол или Велика (Морава?)“, вж. Попруженко 1928: 77; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 150; Иванов 1931: 565; Божилов 2011: 102, 104. Срв. Чешмеджиев 2000: 185–186; Чешмеджиев 2001: 176–177, където съм се опитал да обясня това.

отношение се използва и едно сведение на *Фулденските анали* за едноименен архиепископ, византийски пратеник при Людовик Немски през 873 г. (Agathon archiepiscopus) (Annales Fuldenses 1826: 387, 23–25; Пириватрић 1997: 179; Чешмеджиев 2000: 183). По-късно също има свидетелства за съществуването на такава епископия. Моравски епископ, заедно с няколко други, се споменава у Теофилакт Охридски, в писмо до Таронитопул, дук на Скопие (Йоан Таронит, племенник на Алексий I Комнин)<sup>34</sup>. Това показва ясно, че в един момент през XI в. тя е била възстановена, или Браничевската епископия е била известна и със старото си име? Дали обаче центърът е бил на същото място (Пириватрић 1997: 180, бел. 32, 181. Срв. Чешмеджиев 2000: 185–186; Чешмеджиев 2001: 176–177)? Според В. Н. Златарски образуваната от княз Борис голяма църковна област не е просъществувала дълго време и вероятно при цар Симеон е била разделена на няколко по-малки епархии. Тогава центърът е бил преместен в Браничево, което с оглед на първата грамота на Василий II изглежда логично – там присъства именно епископът на Браничево, а липсва на Морава.

Що се отнася до ранга на архиепископ Агатон Моравски, то повечето автори приемат, че той е бил митрополит, доколкото се намира на много предно място в изброените на събора, между митрополитите (Коматина 2010: 360–361, с библиография). Въпросът е в коя църква, Българската архиепископия или Константинополската патриаршия<sup>35</sup>? Византийска предбългарска митрополия с името Морава не е засвидетелствана, както отбелязва И. Божилов. Това веднага води до извода, че тя е създадена в България веднага след покръстването.

Не издържа критика идеята, че понеже западните части на Българската държава, вкл. Моравската епархия, останали под византийска духовна власт, затова било възможно Агатон да бъде моравски митрополит, в митрополия на българска територия, и в същото време пратеник на император Василий I Македонец при Людовик (Коматина 2010: 366). В текста на *Фулденските анали* не се споменава епархията на Агатон, а само че е архиепископ<sup>36</sup>. Според хипотезата на П. Коматина по това време (ноември 872 – май 873 г.), когато е пратеник при Людовик Немски, той би трябвало да е вече

---

<sup>34</sup> „От възведените в епископството едни, след като са служили в тази Църква и са засвидетелствувани в благочестие и почтеност, са заели епископия, каквито са **моравският** и **призренският** (епископ), а други, след като са просияли в Константинопол със слово и учителство, каквито са костурският и белградският. Трети пък, както триадишкия, след като се отличили с манастира с монашеския си живот, получили архиерейски сан“, превод на И. Илиев в Теофилакт Охридски 1994: 99; срв. Чешмеджиев 2000: 185–186.

<sup>35</sup> Преглед на мненията у Николова 2017: 67.

<sup>36</sup> „AD 873, ...Mense Novembri Agathon archiepiscopus, Basilii imperatoris legatus, ad renovandam pristinam amicitiam cum epistolis et muneribus ad Hludowicum regem Radasbonam venit...“ (Annales Fuldenses 1826: 387, 23–25).

митрополит на Морава (Коматина 2010: 362–363). Очевидно в такъв случай ще трябва да приемем, че в този момент не е имало Българска държава и тя е не само под духовната власт на Константинопол, но и под политическата, доколкото императорът може да изпраща български митрополит на дипломатическа мисия в чужбина!?

Изпращането на Агатон при немския император и присъствието му на събора от 879–880 г. (ако наистина Agathon archiepiscopus, изпратен от Василий I Македонец като пратеник при Людовик Немски през 873 г. в Регенсбург, е идентичен с Агатон Моравски) може да бъде обяснено единствено с това, че през 873 г. той вече не пребивава в епархията си и живее в Константинопол.

Остава да се обясни в този случай разликата в титлите – митрополит и архиепископ! Идеята на Коматина, че „архиепископ“ във *Фулденските анали* означава всъщност митрополит, тъй като в Римската църква титлата архиепископ се дава на всеки митрополит, т.е. на епископа на всеки главен град, и затова анонимният автор на *Фулденските анали* употребява титла, която му е била позната, може да обясни тази разлика, макар че авторът я използва, за да покаже, че Морава е византийска епархия на българска територия (Коматина 2010: 362–363).

Както се видя по-горе, не е приемлив опитът да се обоснове, че става въпрос за византийски архиерей под пряката власт на Константинопол, на територията на българската държава. Вече бяха приведени съображения за това, че княз Борис-Михаил контролира църквата след събора от 869–870 г. И в крайна сметка, независимо от подчинението на новосъздадената Българска църква на Константинопол, не е нормално някои архиереи да са подчинени директно на Константинопол, а други, не<sup>37</sup>!

И в крайна сметка, дори да се приеме хипотезата, че Морава е била византийска митрополия в рамките на Българската църква, тогава може да се постави въпросът – дали Агатон е бил единственият византийски митрополит в българската църква между 870 и 880 г.? Защото всички други архиереи, за които се смята, че са останали под властта на Константинополския патриарх, са епископи!

Много спорове има в науката относно епархията, наречена **Тивериупол**<sup>38</sup>. Споменатият между участващите на събора от 879–880 г. Теоктист,

---

<sup>37</sup> Според Коматина 2010: 364; Коматина 2014: понеже до 879 г. константинополският патриарх имал право да ръкополага и да изпраща омофор в България, той е могъл да организира Българската църква според интересите на Константинополската църква и в крайна сметка на императора. По този начин е могло да бъде основана византийска митрополия с център в град Морава, близо до устието на р. Велика Морава. Това е станало между 870–873 г.

<sup>38</sup> Mansi 1772: col. 375–376; Съборни актове 1961: 117. Срв. Гюзелев 2006: 136, № 46, където са пропуснати някои от епископите, между които и твърде важният епископ на Тиве-

епископ на **Тивериупол**, не може да се причисли към Българската църква, доколкото такъв град на Балканите няма, въпросната епископия се намира във Фригия (Мала Азия) и в никакъв случай не може да се отъждестви с днешната Струмица (Darrouzès 1981: 141; Кузев 1989: 146; Чешмеджиев 2002: 258; Cheshmedjiev 2011: 153, с литература). Това отъждествяване става по църковна линия доста по-късно – през XI в.<sup>39</sup>

Що се отнася до **Проват**, А. Кузев е прав, че **Проватон** е византийски град, но не е дн. гр. Провадия, доколкото в крепостта над съвременния град не са открити материали от IX–X в. Проват тук е крепост близо до Адрианопол (дн. с. Провадия, Одринско), чийто епископ също е подчинен на Адрианополския митрополит (на събора от 879–880 г. представен от епископ Мануил). Град с това име има и в Мала Азия (Леон Проватски на събора от 879–880 г., вж. Mansi 1772: col. 375–376; Darrouzès 1981: 241, 286, 305, 329, 364, 402, 409; Кузев 1989: 146; Николова 2017: 89). Същото се отнася и до **Деултум** (Девелт) – в 879 г. той е византийски град и неговият епископ е подчинен на Адрианополския митрополит в Хемимонт (Darrouzès 1981: 241, 286, 304, 329, 364; Кузев 1989: 146; Божилов 2017: 46).

Интересно е, че в историографията към седемте църкви не се причислява **Преспа**, а тя съвсем реално може да принадлежи към тях. Както се видя по-горе, тази епархия се споменава в цитираното писмо на Теофилакт Охридски, но без да се казва изрично, че става въпрос за епископия. Това обаче се подразбира. В писмото не се казва и, че е една от седемте, но това може да се предположи: ...καὶ Πρέσπαν ἄμα καὶ Διαβόλιον... (...Преспа и Девол...) (Теофилакт Охридски 1994: 102). Стига, разбира се, тя да е съществувала толкова рано. Заслужава да се отбележи наблюдението, че при своето преместване на запад Преславската патриаршия се установява само и единствено в селища, които преди това са били центрове на епископии, ergo Преспа също е била епископия преди това (Николова 2017: 105). Въпросът е откога? Дали от времето преди цар Петър, каквото предположение има (Николова 2017: 105)? Във всеки случай епископията на Преспа се споменава и в надписите на епископските тронове в патриаршеската базилика „Св. Ахил“ на о. Мала Преспа<sup>40</sup>.

---

риупол, който не е балкански, но има отношение към някои епископии, които по-късно ще носят това име!

<sup>39</sup> Чешмеджиев 2002: 258; Cheshmedjiev 2011: 153, с литература; срв. Стефоска 2008: 81, с литература. Въпреки твърдението на Божилов 2017: 46 Тивериупол, както и епископията с това име, се споменават у Теофилакт Охридски (*Мъченичество на Петнадесетте тивериуполски мъченици*), вж. Теофилакт Охридски 1994: 55, 56, 57, 60, 62, 69, 70, 71, 75, като той е прав, че тук основна роля е отредена на Брегалнишката епископия. Срв. Θεοφύλακτος Ἀχρίδος 2015: 26, бел. 22; Lougié 2020: 336, бел. 13, с още литература. Последните две съчинения ми предостави колегатата А. Николов, комуто благодаря сърдечно!

<sup>40</sup> Иванов 1931: 67, не го е прочел, преди това Милюков 1899: 49–52; също. Вж. обаче Муцопулос 2007: 67, срв. Николова 2017: 105.

Важно е и наблюдението на И. Божилов, че по-голяма част от отбелязаните в откъслечни сведения епископии се намират в западната част на България, докато източните са представени само с това в столицата Плиска и Дръстър. Цели райони от държавата остават непредставени в църковно отношение в изворите, които имаме днес. И. Божилов сравнява със списъка на българските епархии в грамотите на Василий II и установява, че от 32 епархии, в източната част на българските земи се намира само Дръстърската епархия, която скоро след това е взета от Охрид и дадена на Константинопол. Отсъствието на по-голямата част от източните епархии в грамотите на Василий II е обяснимо, те са дадени на Константинопол, но за периода след покръстването не може да се обясни (Божилов 2011: 28–32; Божилов 2017: 46). Дали наистина Теофилакт е имал предвид само териториите на Охридската архиепископия по негово време (Шепард 2007: 42, бел. 66; Станев 2020: 546)?

За останалите споменавани в историографията църковни центрове: **Дръстър**, **Филипопол**, **Средец**, **Преслав**, **Скопие**, може да се направят също предположения, някъде по-вероятни, другаде не толкова. Най-вероятно това изглежда за **Дръстър**, без да се засяга огромния спор за това, дали там е центърът на Архиепископията, или не (Атанасов 2007: 140, 146–147, с литература; Божилов 2011: 31). Същото може да се каже и за **Плиска**, и след това **Преслав**<sup>41</sup>. Много логично това би било и за **Сердика** (Средец), стар църковен център (Данчева-Василева 2017: 331–332). Въпросът за Филипопол е по-сложен, и зависи от това, кога градът е в българските граници<sup>42</sup>! Случаят със **Скопие** е различен. Според И. Снегаров първоначално северната част на тази епархия влиза в Моравската епископия, а южната – в Брегалнишката. Във всеки случай веднага след покръстването градът е бил в българските предели. Важното положение на епархията по-късно (Снегаров 1938: 38–39; Николова 2017: 83–84), поражда предположението, че тя е една от седемте!

Най-накрая би могло да се предположи, че една от седемте е била и енигматичната епископия на Климент Охридски. Теофилакт Охридски не споменава нищо по този въпрос, както и не казва нищо за това, къде се е намирала! Това, изглежда, е доста показателно, доколкото той е единственият извор за седемте църкви. При всяко положение обаче тя първо трябва да се локализира, доколкото досегашните локализации не са убедителни<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Златарски 1971: 215, 221; Снегаров 1949: 5, бел. 2; Овчаров, Аладжов, Овчаров 1991: 34–50, 119; Георгиев, Витлянов 2001: 48, 193–194, 204; Тотев 2009, вып. 39: 185; Николова 2010: 13–40; Николова 2017: 143–155.

<sup>42</sup> Въпросът е спорен, вж. Коледаров 1979: 44; Данчева-Василева 2009: 316.

<sup>43</sup> Вж. преглед на литературата у Коледаров 1985: 655–662; Delikari 2013; Илиев 2010: 96–104; Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014; Николова 2017: 98–105; Иванова 2019.



ЛИТЕРАТУРА

- Ангеличин-Жура 2008      *А н г е л и ч и н - Ж у р а, Г. Нов археолошки налаз у Охриду. Да ли је откривен катедрални храм Самуилове патријаршије?* – Зборник Матице српске за ликовне уметности, 36 (2008), с. 9–18 [Angelichin-Zhura, G. Nov arheoloshki nalaz u Ohridu. Da li je otkriven katedralni hram Samuilove patrijarshije? – Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti, 36 (2008), s. 9–18].
- Антолјак 1985              *А н т о л ј а к, С. Средновековна Македонија. Т. 1. Скопје, 1985* [Antoljak, S. Srednovekovna Makedonija. Т. 1. Skopje, 1985].
- Атанасов 2007              *А т а н а с о в, Г. Християнският Дорусторум – Дръстър. Доростолската епархия през Късната античност и Средновековието IV–XIV в. Варна, 2007* [Atanasov, G. Hristiyanskiyat Dorustorum – Drastar. Dorostolskata eparhia prez Kasnata antichnost i Srednovekoviето IV–XIV v. Varna, 2007].
- Бело, Дамо 2009            *Б е л о, Д., Р. Д а м о. Деаболис или Теополис. – В: България, земя на блажени. In memoriam professoris Iordani Andreevi. В. Търново, 2009, с. 234–240* [Belo, D., R. Damo. Deabolis ili Teopolis. – V: Balgaria, zemya na blazheni. In memoriam professoris Iordani Andreevi. V. Tarnovo, 2009, s. 234–240].
- Беляев 1896                *Б е л я е в, Д. Новый список древняго устава Константинопольских церквей. – Византийский временник, 3 (1896), вып. 3–4, с. 427–460* [Beliaev, D. Novyi spisok drevniago ustava Konstantinopol'skikh tserkvei. – Vizantiiskii vremennik, 3 (1896), vup. 3–4, s. 427–460].
- Бешевлиев 1992            *Б е ш е в л и е в, В. Първобългарски надписи. София, 1992, с. 151–152* [Beshevliev, V. Parvobalgarski nadpisi. Sofia, 1992, s. 151–152].
- Божилев 1968              *Б о ж и л о в, И. Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор. – Изв. на Държавните архиви, 14 (1968), с. 60–100* [Bozhilov, I. Pismata na Teofilakt Ohridski като istoricheski izvor. – Izv. na Darzhavnite arhivi, 14 (1968), s. 60–100].
- Божилев 2011              *Б о ж и л о в, И. Българската архиепископия XI–XII век. Списък на българските архиепископи. София, 2011* [Bozhilov, I. Balgarskata arhiepiskopia XI–XII vek. Spisak na balgarskite arhiepiskopi. Sofia, 2011].
- Божилев 2017              *Б о ж и л о в, И. История на средновековна България. Т. 2. Християнска България. Пловдив, 2017* [Bozhilov, I. Istoria na srednovekovna Bulgaria. Т. 2. Hristiyanska Bulgaria. Plovdiv, 2017].

- Божилев, Тотоманова, Билярски 2010 Б о ж и л о в, И., А.-М. Т о т о м а н о в а, И. Б и л я р с к и. *Борилев синодик*. Издание и превод. София, 2010 [Bozhilov, I., A.-M. Totomanova, I. Bilyarski. Borilov sinodik. Izdanie i prevod. Sofia, 2010].
- Георгиев 1998 Г е о р г и е в, П. *Първият български архиепископ*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 3. Шумен, 1998, с. 129–138 [Georgiev, P. Parviyat balgarski arhiepiskop. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 3. Shumen, 1998, s. 129–138].
- Георгиев, Витлянов 2001 Г е о р г и е в, П., С. В и т л я н о в. *Архиепископията-манастир в Плиска*. София, 2001 [Georgiev, P., S. Vitlyanov. Arhiepiskopiayata-manastir v Pliska. Sofia, 2001].
- Голубинский 1871 Г о л у б и н с к и й, Е. Е. *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской*. Москва, 1871 [Golubinskiĭ, E. E. Kratkii ocherk istorii pravoslavnykh tserkveĭ bolgarskoĭ, serbskoĭ i rumynskoĭ ili moldo-valashskoĭ. Moskva, 1871].
- Горский 1865 Г о р с к и й, А. В. *Жития Кирилла и Мефодия*. – В: Кирилло-Мефодиевский сборник. Москва, 1865, с. 5–42 [Gorskiy, A. V. Zhitiiia Kirilla i Mefodiia. – V: Kirillo-Mefodievskaĭ sbornik. Moskva, 1865, s. 5–42].
- Грабар 1982 Г р а б а р, А. *Многосъставни катедрали и групиране на черкви в Русия. Избрани съчинения*. Т. 1. София, 1982, с. 90–111 [Grabar, A. Mnogosastavni katedrali i grupirane na cherkvi v Rusia. Izbrani sachinenia. T. 1. Sofia, 1982, s. 90–111].
- Грашева 1995 Г р а ш е в а, Л. *Константин Преславски (IX–X в.)*. – Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 426–427 [Grasheva, L. Konstantin Preslavski (IX–X v.). – Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 426–427].
- Гюзелев 1981 Г ю з е л е в, В. *Устройство на българската църква*. – В: История на България в 14 тома. Т. 2. София, 1981, с. 228–234 [Gyuzelev, V. Ustroystvo na balgarskata tsarkva. – V: Istoria na Bulgaria v 14 toma. T. 2. Sofia, 1981, s. 228–234].
- Гюзелев 1998 Г ю з е л е в, В. *Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоител през първия век от покръстването 865–971*. – В: Религия и църква в България. София, 1998, с. 98–107 [Gyuzelev, V. Belezhki varhu yerarhicheskia status na Balgarskata tsarkva i neynia varhoven predstoyatel prez parvia vek ot pokrastvaneto 865–971. – V: Religia i tsarkva v Bulgaria. Sofia, 1998, s. 98–107].
- Гюзелев 2006 Г ю з е л е в, В. *Покръстване и християнизация на българите. Извороведческо изследване с приложение*. Со-

- фия, 2006 [Gyuzelev, V. Pokrastvane i hristiyanizatsia na balgarite. Izvorovedchesko izsledvane s prilozhenie. Sofia, 2006].
- Данчева-Василева 2009 Д а н ч е в а - В а с и л е в а, А. *Пловдив през Средновековието IV–XIV в.* София, 2009 [Dancheva-Vasileva, A. Plovdiv prez Srednovekovieto IV–XIV v. Sofia, 2009].
- Данчева-Василева 2017 Д а н ч е в а - В а с и л е в а, А. *История на средновековна София IV–XIV век.* София, 2017 [Dancheva-Vasileva, A. Istoria na srednovekovna Sofia IV–XIV vek. Sofia, 2017].
- Дмитриевский 1895 Д м и т р и е в с к и й, А. *Та түпка.* Санкт-Петербург, 1895 [Dmitrievskiy, A. Ta tupika. Sankt-Peterburg, 1895].
- Дуйчев 1972 Д у й ч е в, И. *Обединение на славянските племена в Мизия през VII в.* – В: Българско средновековие. София, 1972, с. 70–86 [Duychev, I. Obedinenie na slavyanskite plemena v Mizia prez VII v. – V: Balgarsko srednovekovie. Sofia, 1972, s. 70–86].
- Епископ Фотий 1993 Е п и с к о п Ф о т и й (Сиромахов). *Християнският семантичен неологизъм καθολικός и предаването му в славянската преводаческа традиция.* – В: Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни. София, 1993, с. 19–27 [Episkop Fotiy (Siromahov). Hristiyanskiyat semantichen neologizam katholikos i predavaneto mu v slavyanskata prevodacheska traditsia. – V: Medievistichni rakursi. Topos i enigma v kulturata na pravoslavnite slavyani. Sofia, 1993, s. 19–27].
- Живковић 2011 Ж и в к о в и ћ, Т. *Црквена организација у српским земљама (Рани средњи век).* Београд, 2011 [Zhivković, T. Crkvena organizatsija u srpskim zemljama (Rani srednji vek). Beograd, 2011].
- Задорнов 2016 З а д о р н о в, А. *Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого болгарского царства (канонический аспект)* [Zadornov, A. Territorial'nye eparkhii i etnicheskie episkopii v strukture tserkovnoy organizatsii Pervogo bolgarskogo tsarstva (kanonicheskiy aspekt). – Slověne, 2 (2016), s. 54–120].
- Златарски 1971 З л а т а р с к и, В. Н. *История на Българската държава през средните векове. Т. 1. Първо българско царство. Ч. 2. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство.* София, 1971 [Zlatarski, V. N. Istoria na Balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. 1. Parvo balgarsko tsarstvo. Ch. 2. Ot slavyanizatsiyata na darzhavata do padaneto na Parvoto tsarstvo. Sofia, 1971].
- Иванов 1931 И в а н о в, Й. *Български старини из Македония.* София, 1931 [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia. Sofia, 1931].

- Иванова 2019 И в а н о в а, К. *Климент Охридский*. – В: Православная энциклопедия. Т. 35. Москва, 2019, с. 663–676 [Ivanova, K. Kliment Ohridskii. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 35. Moskva, 2019, s. 663–676].
- Илиев 2015 И л и е в, И. *Деволското книжовно и литературно средище от края на IX до началото на XII в. – от свети Климент до Михаил Деволски*. – В: Европейският югоизток през втората половина на X – началото на XI в. История и култура. София, 2015, с. 552–567 [Iliev, I. Devolskoto knizhovno i literaturno sredishte ot kraia na IX do nachaloto na XII v. – ot sveti Kliment do Mihail Devolski. – V: Evropeyskiyat yugoiztok prez vtorata polovina na X – nachaloto na XI v. Istoria i kultura. Sofia, 2015, s. 552–567].
- Илиев 2010 И л и е в, И. *Св. Климент Охридски – живот и дейност* (= Средновековна библиотека, 4). Пловдив, 2010 [Iliev, I. Sv. Kliment Ohridski – zhivot i deynost (= Srednovekovna biblioteka, 4). Plovdiv, 2010].
- Илиевски 1993 И л и е в с к и, П. *Терминот “ἑπταριθμος” и состав на групата „Свети словенски Седмочисленици“*. – Прилози на МАНУ. Отделение за лингвистика и литературна наука, 18 (1993), № 2, с. 5–31 [Ilievski, P. Terminot “heptarithmos” i sostav na grupata „Sveti slovenski Sedmochislenici“. – Prilozi na MANU. Otdelenje za lingvistika i literaturna nauka, 18 (1993), № 2, s. 5–31].
- Йорданов 2016 Й о р д а н о в, И. *Корпус на средновековните български печати*. – В: Плиска–Преслав. Т. 12. София, 2016, с. 307 [Yordanov, I. Korpus na srednovekovnite balgarski pechati. – V: Pliska–Preslav. T. 12. Sofia, 2016, s. 307].
- Климент Охридски 1973 К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 3. Prostranni zhitia na Kiril i Metodiy. Podg. za pechat B. St. Angelov i H. Kodov. Sofia, 1973].
- Коледаров 1979 К о л е д а р о в, П. *Политическа география на средновековната Българска държава*. Ч. 1. *От 681 до 1018 г.* София, 1979 [Koledarov, P. Politicheska geografina na srednovekovnata Balgarska darzhava. Ch.1. Ot 681 do 1018 g. Sofia, 1979].
- Коледаров 1985 К о л е д а р о в, П. *Епархията на Климент Охридски*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 655–662 [Koledarov, P. Eparhiyata na Kliment Ohridski. – V: Kirilo-Metodievaska entsiklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 655–662].

- Коматина 2010 К о м а т и н а, П. *Моравски епископ Агатон на Фитијевој собору 879–880 г.* – В: Српска теологија данас, 2009. Београд, 2010, с. 359–368 [Komatina, P. *Moravski episkop Agaton na Fitijevom soboru 879–880 g.* – V: Srpska teologija danas, 2009. Beograd, 2010, s. 359–368].
- Коматина 2014 К о м а т и н а, П. *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василије I* (= Византолошки институт САНУ. Посебна издања. Књ. 44). Београд, 2014 [Komatina, P. *Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti tsara Vasilije I* (= Vizantoloshki institut SANU. Posebna izdanja. Knj. 44). Beograd, 2014].
- Косик, Темелски, Турилов 2009 К о с и к, В. И., Х. Т е м е л с к и, А. А. Т у р и л о в. *Болгарска православна црковъ.* – В: Православна енциклопедија. Т. 5. Москва, 2009, с. 615–643 [Kosik, V. I., H. Temelski, A. A. Turilov. *Bolgarskaia pravoslavnaia tserkov'.* – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 5. Moskva, 2009, s. 615–643].
- Крысов 2017 К р ы с о в, А. Г. *Кардинал.* – В: Православна енциклопедија. Т. 31. Москва, 2017, с. 54–68 [Krysov, A. G. *Kardinal.* – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 31. Moskva, 2017, s. 54–68].
- Кузев 1989 К у з е в, А. *За някои епархии в България през IX в.* – В: Международен симпозиум „1100 години от блажената кончина на св. Методий“. Известия на Българската патриаршија. Т. 1. Софија, 1989, с. 145–149 [Kuzev, A. *Za nyakoi eparhii v Bulgaria prez IX v.* – V: Mezhdunaroden simpozium „1100 godini ot blazhenata konchina na sv. Metodiy“. Izvestia na Balgarskata patriarshia. T. 1. Sofia, 1989, s. 145–149].
- Липатов 1993 Л и п а т о в, А. *Взаимодействия латинскогo Запада и византијскогo Востока: Кирилло-Методиевска традиција, истоки полској литературе и проблеми славјанској взаимности* [Lipatov, A. *Vzaimodeistviia latinskogo Zapada i vizantiiskogo Vostoka: Kirillo-Mefodievskaiia traditsiia, istoki pol'skoj literatury i problemy slavianskoj vzaimnosti*]. – *Palaeobulgarica*, 17 (1993), № 1, с. 67–80.
- Милев 1966 М и л е в, А. *Гръцките житија на Климент Охридски.* Софија, 1966 [Milev, A. *Gratskite zhitia na Kliment Ohridski.* Sofia, 1966].
- Милуков 1899 М и л ю к о в, П. Н. *Християнска древности Западној Македонији.* – В: Известия Русскогo археологическогo института в Константинополе. Т. IV. 1899, с. 21–151 [Miliukov, P. N. *Khristiianskiia drevnosti Zapadnoj Makedonii.* – V: Izvestiia Russkogo arkhelogicheskogo instituta v Konstantinopole. T. IV. 1899, s. 21–151].

- Митрополит Симеон 1931 Митрополит С и м е о н. *Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ Български*. – Сб. БАН, 27 (1931), с. 279 [Mitropolit Simeon. Pismata na Teofilakta Ohridski, arhiepiskop Balgarski. – Sb. BAN, 27 (1931), s. 279].
- Михайлов 1992 М и х а й л о в, С. *По въпроса за седемте съборни храма на княз Борис*. – Археология, 2 (1992), с. 38–41 [Mihaylov, S. Po vaprosa za sedemte saborni hrama na knyaz Boris. – Arheologia, 2 (1992), s. 38–41].
- Муцопулос 2007 М у ц о п у л о с, Н. „Базилката св. Ахилий“ в Преспа. *Един исторически паметник-светиня*. Пловдив, 2007 [Mutsopoulos, N. „Bazilikata sv. Ahiliy“ v Prespa. Edin istoricheski pametnik-svetinya. Plovdiv, 2007].
- Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014 М у ч а й, С., С. Д ж у е р и, И. Р и с т а н и, А. П е н т к о в с к и й. *Средновековие церкви в долине Шушицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента* [Muchai, S., S. Dzhueri, I. Ristani, A. Pentkovskii. Srednevekovye tserkvi v doline Shushitsy (Iuzhnaia Albaniia) i slavianskaia episkopiia svt. Klimenta]. – Slověne, 1 (2014), с. 5–42.
- Николов 2005 Н и к о л о в, Г. Н. *Централизъм и регионализъм в ранносредновековна България*. София, 2005 [Nikolov, G. N. Tsentralizam i regionalizam v rannosrednovkovna Bulgaria. Sofia, 2005].
- Николова 2001 Н и к о л о в а, В. *Неравният път на признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието*. София, 2001 [Nikolova, V. Neravniyat pat na priznaniето. Kanonichnoto polozhenie na Balgarskata tsarkva prez Srednevekovieto. Sofia, 2001].
- Николова 2010 Н и к о л о в а, В. *Монашество, манастири и монашески живот в средновековна България*. Т. 1. *Манастирите*. София, 2010 [Nikolova, V. Monashestvo, manastiri i monasheski zhivot v srednekovna Bulgaria. T. 1. Manastirite. Sofia, 2010].
- Николова 2017 Н и к о л о в а, В. *Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV в.)*. София, 2017 (1. изд. София, 1997) [Nikolova, V. Ustroystvo i upravlenie na Balgarskata pravoslavna tsarkva (IX–XIV v.). Sofia, 2017 (1. izd. Sofia, 1997)].
- Овчаров, Аладжов, Овчаров 1991 О в ч а р о в, Д., Ж. А л а д ж о в, Н. О в ч а р о в. *Големият дворец във Велики Преслав*. Т. 1. *Преславската патриаршия през X в.* София, 1991 [Ovcharov, D., Zh. Aladzhov, N. Ovcharov. Golemiyat dvorets vav Veliki Preslav. T. 1. Preslavskata patriarshia prez H v. Sofia, 1991].
- Палаузов 1974 П а л а у з о в, С. *Векът на българския цар Симеон*. – Избрани трудове. Т. 1. София, 1974, с. 87–202 [Palauzov, S.

- Vekat na balgarskia tsar Simeon. – Izbrani trudove. T. 1. Sofia, 1974, s. 87–202].
- Папа Йоан VIII 1960 Папа Й о а н VIII. *Писма*. Увод, превод и бележки А. Милев и Б. Примов. – В: Латински извори за българската история. Т. 2. София, 1960, с. 150–151 [Papa Yoan VIII. Pisma. Uvod, prevod i belezhki A. Milev i B. Primov. – V: Latinski izvori za balgarskata istoria. T. 2. Sofia, 1960, s. 150–151].
- Петканова 1994 П е т к а н о в а, Д. *Средновековна литературна символка*. София, 1994 [Petkanova, D. Srednovekovna literaturna simbolika. Sofia, 1994].
- Петроски 2016 П е т р о с к и, Б. *Св. Климент Охридски, кан/княз Борис-Михаил и княз/цар Симеон: историски аспекти* [Petroski, B. Sv. Kliment Ohridski, kan/knjaz Boris-Mihail i knjaz/tsar Simeon: istoriski aspekti]. – Slověne, 2 (2016), с. 10–53.
- Пириватрић 1997 П и р и в а т р и ћ, С. *Византијска тема Морава и „Моравије“ Константина VII Порфирогенита*. – Зборник радова Византолошког института, 36 (1997), с. 173–201 [Pirivatrić, S. Vizantijska tema Morava i „Moravije“ Konstantina VII Porfirogenita. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 36 (1997), s. 173–201].
- Пириватрић 2014 П и р и в а т р и ћ, С. *Ћирилometодијевске традиције и српске области пре постанка аутокефалне цркве у краљевству Немањић 1219 године*. – В: Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863–2013. Београд, 2014, с. 103–123 [Pirivatrić, S. Ćirilometodijevske tradicije i srpske oblasti pre postanka autokefalne crkve u kraljevstvu Nemanjić 1219 godine. – V: Sveti Ćirilo i Metodije i slovensko pisano nasleđe 863–2013. Beograd, 2014, s. 103–123].
- Пириватрич 2000 П и р и в а т р и ч, С. *Самуиловата држава. Обхват и карактер*. София, 2000 [Pirivatrich, S. Samuilovata darzhava. Obhvat i karakter. Sofia, 2000].
- Попруженко 1928 П о п р у ж е н к о, М. Г. *Синодик царя Борила*. – Български старини, 8 (1928), CLXXIX стр. + 96 стр. [Popruzhenko, M. G. Sinodik tsarya Borila. – Balgarski starini, 8 (1928), s. CLXXIX + 96].
- Поптодоров 1966 П о п т о д о р о в, Р. *Устройство и управление на Българската православна църква през IX–X векове*. – Годишник на Духовната академия, 15 (41), 1966, № 4, с. 151–200 [Poptodorov, R. Ustroystvo i upravlenie na Balgarskata pravoslavna tsarkva prez IX–X vekove. – Godishnik na Duhovnata akademia, 15 (41), 1966, № 4, s. 151–200].
- Скилица, Кедрин 1965 Г е о р г и К е д р и н, Й о а н С к и л и ц а. *Кратка история*. Увод, превод и коментар В. Тъпкова-Займова.

- В: Гръцки извори за българската история. Т. 6. София, 1965, с. 198–340 [Georgi Kedrin, Yoan Skilitza. *Kratka istoria. Uvod, prevod i komentar* V. Tapkova-Zaimova. – V: Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 6. Sofia, 1965, s. 198–340].
- Снегаров 1927      С н е г а р о в, И. *Българският първоучител Климент Охридски*. – Год. СУ. Богословски факултет, IV (6), 1927, с. 219–334 [Snegarov, I. *Balgarskiyat parvouchitel Kliment Ohridski*. – God. SU. Bogoslovski fakultet, IV (6), 1927, s. 219–334].
- Снегаров 1932      С н е г а р о в, И. *Учредяване на Българската православна църква*. – Македонски преглед, 1, 1932, с. 1–42 [Snegarov, I. *Uchredyavane na Balgarskata pravoslavna tsarkva*. – Makedonski pregled, 1, 1932, s. 1–42].
- Снегаров 1938      С н е г а р о в, И. *Скопска епархия. Исторически очерк и възражения върху съчинението на Р. Груич „Скопска епархия“*. – Год. СУ. Богословски факултет, 16, 1937–1938, с. 1–132 [Snegarov, I. *Skopska eparhia. Istoricheski ocherk i vazrazhenia varhu sachinenieto na R. Gruich „Skopska eparhia“*. – God. SU. Bogoslovski fakultet, 16, 1937–1938, s. 1–132].
- Снегаров 1949      С н е г а р о в, И. *Първата българска патриаршия. Произход, патриарси, седалища*. – Годишник на Духовната академия, 1 (27), 1948–1949, с. 1–31 [Snegarov, I. *Parvata balgarska patriarshia. Proizhod, patriarsi, sedalishta*. – Godishnik na Duhovната академия, 1 (27), 1948–1949, s. 1–31].
- Станев 2016      С т а н е в, К. *Среднодунавските славяни и българските земи през ранното Средновековие*. – В: 100 години кирилometodievistika в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата. Кирило-Методиевски студии. Кн. 25. София, 2016, с. 320–335 [Stanev, K. *Srednodunavskite slavyani i balgarskite zemi prez rannoto Srednovekovie*. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata. Kirilo-Methodievski studii. Kn. 25. Sofia, 2016, s. 320–335].
- Станев 2018      С т а н е в, К. *Бележки върху етническата ситуация в Деволия комитат през Ранното средновековие*. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2014, с. 209–232 [Stanev, K. *Belezhki varhu etnicheskata situatsia v Devolskia komitat prez Rannoto srednovekovie*. – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2014, s. 209–232].
- Станев 2020      С т а н е в, К. *Брегалница – административен, духовен и културен център на Първото българско царство*. – Във: Владетел, държава и църква на Балканите през Средно-



- вековието. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д-р Пламен Павлов. В. Търново, 2020, с. 542–550 [Stanev, K. Bregalnitsa – administrativen, duhoven i kulturen tsentar na Parvoto balgarsko tsarstvo. – Vav: Vladetel, darzhava i tsarkva na Balkanite prez Srednevekovieto. Sbornik v chest na 60-godishninata na prof. d-r Plamen Pavlov. V. Tarnovo, 2020, s. 542–550].
- Станимиров 1925 С т а н и м и р о в, С. *История на българската църква*. София, 1925 [Stanimirov, S. Istorija na balgarskata tsarkva. Sofia, 1925].
- Стефанов 1936 С т е ф а н о в, И. *Правила на Св. Православна църква*. София, 1936 [Stefanov, I. Pravila na Sv. Pravoslavna tsarkva. Sofia, 1936].
- Стефоска 2008 С т е ф о с к а, И. *Две имена једног града: Струмица – ТИВЕРИУПОЛИС*. – Зборник радова Византолошког института, 45, 2008, с. 77–89 [Stefoska, I. Dve imena jednog grada: Strumica – ТИВЕРИУПОЛИС. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 45, 2008, s. 77–89].
- Стоянов 1908 С т о я н о в, К. *Пътувание от Цариград през България в 1827 г.* – Периодическо списание на БКД, т. 69, св. 9–10, Пловдив, 1908, с. 238–279 [Stoyanov, K. Patuvanie ot Tsarigrad prez Bulgaria v 1827 g. – Periodichesko spisanie na BKD, t. 69, sv. 9–10, Plovdiv, 1908, s. 238–279].
- Събев 1987 С ъ б е в, Т. *Самостойна народностна църква в средновековна България*. София, 1987 [Sabev, T. Samostoyna narodnostna tsarkva v srednevekovna Bulgaria. Sofia, 1987].
- Съборни актове 1961 *Съборни актове*. Увод, превод и коментар Л. Йончев. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 4. София, 1961, с. 113–118 [Saborni aktove. Uvod, prevod i komentar L. Yonchev. – V: Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 4. Sofia, 1961, s. 113–118].
- Теофилакт Охридски 1994 Т е о ф и л а к т О х р и д с к и, архиепископ Български. *Житие на Мъченичеството на 15-те Тивериуполски мъченици*. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 9. Ч. 2. Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ български. Подг. И. Г. Илиев. София, 1994, с. 42–79 [Teofilakt Ohridski, arhiepiskop Balgarski. Zhitie na Machenichestvoto na 15-te Tiveriupolski machenitsi. – V: Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 9. Ch. 2. Proizvedenia na Teofilakt Ohridski, Arhiepiskop balgarski. Podg. I. G. Iliev. Sofia, 1994, s. 42–79].
- Толкование на Апокалипсис 1893 *Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, архиепископа Кесарийского*. Перевод с греческого иеромонаха Антония. Москва, 1893 [Tolkovanie na Apokalipsis Sviatogo Andreia, arkhiepiskopa Kesariiskogo.

- Perevod s grecheskogo ieromonaha Antoniiia. Moskva, 1893].
- Тотев 2009  
Т о т е в, Т. *К вопросу об оловной печати епископа Николая из Плиски*. – Античная древность и Средние века, 39 (2009), с. 183–187 [Totev, T. K voprosu ob olovnoy pechati episkopa Nikolaia iz Pliski. – Antichnaia drevnost' i Srednie veka, 39 (2009), s. 183–187].
- Турилов 2019  
Т у р и л о в, А. А. *Константин*. – В: Православная энциклопедия. Т. 37. Москва, 2019, с. 11–13 [Turilov, A. A. Konstantin. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 37. Moskva, 2019, s. 11–13].
- Филипоски 2011  
Ф и л и п о с к и, Т. *Охридската епископија во IX век*. – Годишев зборник на Филозофскиот факултет – Скопје, 64 (2011), с. 257–276 [Filiposki, T. Ohridskata episkopija vo IX vek. – Godishev zbornik na Filozofskiot fakultet – Skorje, 64 (2011), s. 257–276].
- Филипоски 2014  
Ф и л и п о с к и, Т. *Престолниците на Самоиловата држава. Кратички историографски осврт*. – В: 1000 години от битката на Беласица и смртта на цар Самоил. Скопје, 2014, с. 139–148 [Filiposki, T. Prestolninite na Samoilovata država. Kratički istoriografski osvrt. – V: 1000 godini ot bitkata na Belasica i smrtta na car Samoil. Skorje, 2014, s. 139–148].
- Флоря 1981  
Ф л о р я, Б. Н. *Сказания о начале славянской письменности*. Москва, 1981 [Floria, B. N. Skazaniia o nachale slavianskoj pis'mennosti. Moskva, 1981].
- Цухлев 1911  
Ц у х л е в, Д. *История на българската църква*. Т. 1. София, 1911 [Tshulev, D. Istorija na balgarskata tsarkva. T. 1. Sofia, 1911].
- Чешмеджиев 1996  
Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Към въпроса за култа към Архангел Михаил в средновековна България*. – Palaeobulgarica, 20 (1996), № 1, с. 53–54 [Cheshmedzhiev, D. Kam vaprosa za kulta kam Arhangel Mihail v srednovekovna Bulgaria. – Palaeobulgarica, 20 (1996), № 1, s. 53–54].
- Чешмеджиев 1998  
Ч е ш м е д ж и е в, Д. *За „седемте съборни църкви“ на княз Борис*. – Исторически преглед, 1998, № 1–2, с. 134–141 [Cheshmedzhiev, D. Za „sedemte saborni tsarkvi“ na knyaz Boris. – Istoricheski pregled, 1998, № 1–2, s. 134–141].
- Чешмеджиев 2002  
Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Бележки върху култа към Петнадесетте Тивериуполски мъченици в средновековна България*. – В: ПОЛУХРОНИЯ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. София, 2002, с. 251–263 [Cheshmedzhiev, D. Belezhki varhu kulta kam Petnadesette Tiveriupolski machenitsi v srednovekovna Bulgaria. – V:

- POLYCHRONIA. Sbornik v chest na prof. Ivan Bozhilov. Sofia, 2002, s. 251–263].
- Чешмеджиев 2004 Ч е ш м е д ж и е в, Д. КНАЖЕННИЕ; ъМУ ДАСТЬ ДЪРЖАТИ СЛОВѢНСКО *от Пространното житие на Методий и българо-византийските отношения от първата половина на IX в.* – Palaeobulgarica, 28, (2004), № 2, с. 3–19 [Cheshmedzhiev, D. “Knę zheniye; yemu dastъ dърzhati slovѣnsko” ot Prostrannoto zhitie na Metodiy i balgaro-vizantiyskite otnoshenia ot parvata polovina na IX v. – Palaeobulgarica, 28, (2004), № 2, s. 3–19].
- Чешмеджиев 2000 Ч е ш м е д ж и е в, Д. „Моравия“ и „Велика Моравия“ *в старобългарската традиция.* – Кирило-Методиевски студии, 13 (2000), с. 176–186 [Cheshmedzhiev, D. „Moravia“ i „Velika Moravia“ v starobalgarskata traditsia. – Kirilo-Methodievski studii, 13 (2000), s. 176–186].
- Чешмеджиев 2014 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Българските светци и Византия: случаят Теофилакт Охридски.* – В: Трети международен конгрес по българистика, 23–26 май 2013. Кръгла маса „Кирилометодиевистика“. София, 2014, с. 208–219 [Cheshmedzhiev, D. Balgarskite svettsi i Vizantia: sluchayat Teofilakt Ohridski. – V: Treti mezhdunaroden kongres po balgaristika, 23–26 may 2013. Kragla masa „Kirilometodievistika“. Sofia, 2014, s. 208–219].
- Чешмеджиев 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове.* София, 2001 [Cheshmedzhiev, D. Kiril i Metodiy v balgarskata istoricheska pamet prez srednite vekove. Sofia, 2001].
- Чешмеджиев 2017 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Климент Охридски през периода на византийското владичество в българските земи (XI–XII в.)* [Cheshmedzhiev, D. Kultat na sv. Kliment Ohridski prez perioda na vizantiyskoto vladichestvo v balgarskite zemi (XI–XII v.)]. – In: Kliment Ochridsky a jeho prinos pre slovansku a evropsku kulturu. Eds. P. Zenuch, C. Николова. Bratislava–Sofia, 2017, s. 29–38.
- Чешмеджиев 2018 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът към св. Климент Охридски в средновековна България.* – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 333–349 [Cheshmedzhiev, D. Kultat kam sv. Kliment Ohridski v srednovekovna Bulgaria. – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2018, s. 333–349].
- Чешмеджиев 2018a Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът към св. Наум Охридски* [Cheshmedzhiev, D. Kultat kam sv. Naum Ohridski]. – In: LAUDATOR TEMPORIS ACTI. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. Vol. I. Serdicae MMXVIII, p. 99–101.

- Чешмеджиев 2018б Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култовете на българските светци през IX–XII в.* – В: Съвременната святост: история, образи, символи, практики. Пловдив, 2018, с. 93–99 [Cheshmedzhiev, D. Kultovete na balgarskite svettsi prez IX–XII v. – V: Savremennata svyatost: istoria, obrazi, simvoli, praktiki. Plovdiv, 2018, s. 93–99].
- Шавелев 2018 Ш а в е л е в, А. С. *К идентификации названия „eptaradici“ в „Описании городов и областей к северу от Дуная“ („Баварском географе“).* – В: У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях. Юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко. Москва–Санкт-Петербург, 2018, с. 555–561 [Shavelev, A. S. K identifikatsii nazvania „eptaradici“ v „Opisanii gorodov i oblastei k severu ot Dunaia“ („Bavarskom geografе“). – V: U istokov i istochnikov: na mezhdunarodnykh i mezhdistsiplinarykh putiakh. Iubileinyi sbornik v chest' Aleksandra Vasil'evicha Nazarenko. Moskva–Sankt-Peterburg, 2018, s. 555–561].
- Шепард 2007 Ш е п а р д, Д. *Славяни и българи.* – В: Неспкойни съседи. Българо-византийска конфронтация, обмен и съжителство през Средните векове. София, 2007, с. 25–46 [Shepard, D. Slavyani i balgari. – V: Nespokoyni sasedi. Balgaro-vizantiyska konfrontatsia, obmen i sazhitelstvo prez Srednite vekove. Sofia, 2007, s. 25–46].
- Annales Fuldenses 1826 *Annales Fuldenses.* – In: Monumenta Germaniae Historica (MGH). Scriptores. (in Folio) (SS). I. Annales et chronica aevi Carolini. Hannover, 1826.
- Balcarek 1999 В а л с а р е к, Р. *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources.* – Byzantinoslavica, 40 (1999), No 2, p. 593–610.
- Češmedžiev 1993 Č e š m e d ž i e v, D. *Le problème de la principauté de Méthode et les relations bulgare-byzantines au cours de la première moitié du IX<sup>e</sup> s.* – Etudes balkaniques, 1993, No 2, p. 107–120.
- Chalandon 1900 Ч а л а н д о н, Е. *Essai sur le regne d'Alexis I-er Comnene.* Paris, 1900.
- Cheshmedjiev 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Wisdom-Sophia in the Cyrillo-Methodian hagiographic cycle.* – Etudes balkaniques, 2001, No 1, p. 137–148.
- Cheshmedzhiev 2005 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Knyaz Boris-Michael I: The Bulgarians Conversion to Christianity.* – Bulgarian Historical Review, 2005, № 1–2, p. 6–18.
- Cheshmedzhiev 2011 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Notes on the cult of Fifteen Tiberiopolitan martyrs in Medieval Bulgaria.* – Studia Ceranea, 1 (Lodz, 2011), p. 143–156.

- Darrouzès 1981 D a r r o u z è s, J. *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*. Texte critique, introduction et notes. Paris, 1981.
- Delikari 2013 D e l i k a r i, A. *Kliment Velički oder Kliment Ochridski?: Die Discussion über seinen Bichofstitel und seine Jurisdiction*. – *Palaeobulgarica*, 37 (2013), No 3, p. 3–10.
- Ducellier 1981 D u c e l l i e r, A. *La façade maritime de l'Albanie au Moyen age. Durazzo et Valona du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.* Thessaloniki, 1981.
- Dujcev 1968 D u j c e v, I. *Il problema delle lingue nazionali nel Medioevo e gli Slavi*. – In: *Medioevo bizantino-slavo*. Vol. 2. Roma, 1968, p. 43–68.
- Hergenröther 1867 H e r g e n r ö t h e r, J. *Photius, Patriarch von Constantinopel: sein Leben, sein Schriften und das griechische Schisma*. II. Regensburg, 1867.
- Lapôtre 1895 L a p ô t r e, A. *L'Europe et le Saint Siege à l'époque carolingienne*. Part 1. *Le pape Jean VIII (872–882)*. Paris, 1895.
- Leclercq 1920 L e c l e r c q, H. *Denis (Abbaye de Saint)*. – In: F. Cabrol, H. Leclercq. *Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de liturgie*. T. IV/1. Paris, 1920, p. 588–642.
- Levillain 1927 L e v i l l a i n, L. *Saint Trophime et la mission des sept en Gaule*. – *Revue d'histoire et de l'église de France*, 13 (1927), № 59, p. 145–189.
- Lourié 2020 L o u r i é, V. *The New Critical Edition of the Martyrdom of the Fifteen Martyrs of Tiberiopolis (BHG 1199) by Irini-Sophia Kiapidou and Several Problems of the Text (Θεοφύλακτος Αχρίδος, Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλης*. Κριτική έκδοση, απόδοση στα νέα ελληνικά και υπομνηματισμός Ειρήνη-Σοφία Κιαπίδου (Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας, 8). Αθήνα: Έκδόσεις Κανάκη, 2015, σσ. 275). – *Scrimum*, 16 (2020), p. 333–343.
- Mansi 1772 M a n s i, J. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*. T. XVIIa–XVIIIa. Venetiis, 1772.
- Meyvaert, Devos 1956 M e y v a e r t, P., P. D e v o s. *Autour de Léon d'Ostie et de sa Translatio S. Clementis (Légende italique des SS. Cyrille et Méthode)*. – *Analecta Bollandiana*, 64 (1956), f. 1–2, p. 189–240.
- Mullet 1997 M u l l e t, M. *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*. Birmingham, 1997.
- Swoboda 1966 S w o b o d a, V. *L'origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et des rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870–919)*. – *Byzantinobulgarica*, 2 (1966), p. 73–75.
- Walsh 1828 W a l s h, R. *Narrative of a journal from Constantinople to England*. London, 1828.
- Zaradija 1989 Z a r a d i j a, A. *Sedam ucenika sv. Klimenta Rimskog i Sedmocislenici*. – In: *Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словянска-*

- та просвета. Скопје, 1989, с. 261-266 [Kliment Ohridski i ulogata na Ohridskata knizhevna shkola vo razvitokot na slovyanskata prosveta. Skorpe, 1989, с. 261–266].
- Θεοφύλακτος Αχρίδος 2015 *Θεοφύλακτος Αχρίδος, Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλης*. Κριτική έκδοση, απόδοση στα νέα ελληνικά και υπομνηματισμός Ειρήνη-Σοφία Κιαπίδου (= *Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας*, 8). Αθήνα, 2015 [Theophylaktos Achridos. Martyrio tōn dekapente martyrōn tēs Tiberioupolis. Kritikē ekdosē, apodosē sta nea ellēnika kai ypomnēmatismos Eirēnē-Sofia Kiapidou (= *Keimena byzantinēs logotechnias*, 8). Athēna, 2015].
- Ταρνανίδης 1976 *Ταρνανίδης, Ι. Ἡ διαμόρφωσις του αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής εκκλησίας (864–1235)*. Θεσσαλονίκη, 1976 [Tarnanidēs, I. Ἐ diamorphōsis tou autokephalou tēs Boulgarikēs ekklēsiās (864–1235). Thessalonikē, 1976].

#### NOTES ON THE CHURCH ORGANIZATION OF BULGARIA AFTER BAPTISM

##### *(Summary)*

The article examines some questions regarding the initial eparchial division of the Bulgarian Church. An attitude is taken, both on the issue of the localization and identification of some of the dioceses soon after the Christianisation of Bulgaria, and on the question of control over them. The existing ideas in the historiography about direct control of the Patriarchate of Constantinople over part of the Bulgarian dioceses are rejected.

**Keywords:** Bulgarian Church, Patriarchate of Constantinople, diocesan notices, cathedral churches, archdiocese, metropolis.

*Dimo Cheshmedzhiev,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## НОВЫЕ ДАННЫЕ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА В ЭПИГРАФИКЕ ПЕРВОГО БОЛГАРСКОГО ЦАРСТВА

*Роман Кривко (Австрия)*

### ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Древнеболгарский эпиграфический корпус эпохи Первого Болгарского царства не имеет равных в славянских письменных традициях по количеству столь ранних памятников. Вместе с тем очевидно, что полное, достоверное и комментированное научное издание этого корпуса ещё впереди, хотя в изучении древнеболгарской эпиграфики за последние десятилетия было сделано немало; см. основные публикации и там же литературу (Добрев, Попконстантинов 1985; Медынцева, Попконстантинов 1985; Смядовски 1993; Popkonstantinov, Kronsteiner 1994; Попконстантинов, Тотоманова 2014: 7–78; Илиева 2021 и др.). В предлагаемой статье обсуждаются некоторые языковые факты древнеболгарских эпиграфических текстов, которые до сих пор не привлекали к себе должного внимания. В ряде случаев эти явления становятся понятными благодаря их сопоставлению с восточнославянскими и сербскими данными. С их помощью старший древнеболгарский материал не выглядит изолированным и получает необходимые языковые параллели, а восточнославянские и сербские языковые факты, засвидетельствованные в младших рукописях или только в диалектах, могут рассматриваться в широкой сравнительно-исторической перспективе.

Статья включает в себя некоторые ранее опубликованные материалы и выводы, уточнённые, исправленные и дополненные для предлагаемого сборника (Кривко 2020; Кривко 2021).

Крепченская надпись № 1 (X в.) была многократно опубликована и часто упоминается в историко-филологических исследованиях – к сожалению, среди множества её публикаций нет двух одинаковых (см. историю вопроса: Кривко 2020). Эта надпись содержит прозрачную предложно-именную конструкцию в конце второй и в начале третьей строки:

вѣ имѧ отъѣцѣ и сѣа и сѣаго дхѧ. съде почи-  
 ваетъ отъѣцъ сѣъ анѣтоуни .+. а иже си оу  
 цръкъвѣ житъница сътворитъ да отъ-  
 вѣтаетъ прѣдъ бгмъ миѧалъ  
 недостоинъи написа аминъ<sup>1</sup>

Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

Здесь почивает святой отец Антоний.

А кто рядом с церковью себе сделает амбары, пусть отвечает перед Богом. Михал недостойный написал, аминь.

Конструкция *оу цръкъвѣ*, начиная с первой публикации надписи (Константинов 1977: 21), регулярно переводится как ‘в церкви’, из чего делается вывод о церковном предназначении помещения, где был погребён отец Антоний. Для такого перевода, однако, нет никаких оснований, потому что конструкции с предлогом *оу* в пространственном значении описывают местонахождение не внутри чего-либо, а рядом с чем-либо (Кривко 2020: 176–177; там же критика словарных данных). Очевидно, что *житницы* могли находиться не внутри, а рядом с одним из двух помещений монастыря (*оу цръкъвѣ*), на деревянных галереях, следы которых были найдены при археологическом обследовании комплекса.

Невероятным является объяснение прозрачной формы винительного падежа множественного числа *житъница* ‘житницы’ как формы единствен-

---

<sup>1</sup> В своей недавней статье я прочитал знак, находящийся после буквы *р* в начале третьей строки, как *ятъ*: *цръкъвѣ* (Кривко 2021: 173–176). Именно так выглядит этот знак на опубликованных фотографиях надписи (Константинов 1977: 23; Попконстантинов, Kronsteiner 1994: 51; Попконстантинов 2019: 379). На конференции „Эпиграфические итоги 2021 года“ (16 декабря 2021 г., Москва, платформа Zoom) К. Попконстантинов показал фотографию надписи, сделанную в ином качестве, из которой следовало, что горизонтальная перекладина поперёк мачты у знака после *р* в первой словоформе третьей строки на самом деле отсутствует (на соответствующем месте в надписи видна трещина, которой в более ранних публикациях соответствует чёрный штрих, того же цвета и той же интенсивности, что и у остальных буквенных знаков), а левый отворот у этой же буквы, наоборот, имеется. А. А. Гиппиус и С. М. Михеев, ознакомившиеся с надписью *de visu*, подтвердили соответствие последнего фото действительности. О правилах обработки и публикации более ранних фотографий Крепченской надписи № 1 я судить не берусь.



ного числа с меной юсов; это чтение предлагается во множестве публикаций надписи и её переводов (Кривко 2020: 177–178) и зафиксировано в новейшем словоуказателе к древнеболгарскому эпиграфическому корпусу (Илиева 2021: 148): *житъницаж – Вин., ед. – а иже си оу црѣкѣже житъница сътворитъ*. Сама по себе мена юсов в середине X в. возможна, об этом мы знаем из точно датированной (954/955 гг.) надписи из села Черноглавцы, округ Шумена (Черноглавци, Шуменско), где ясно читается *сѣжтаго кастора* и восстанавливается рефлексивная форма *отврѣже/[с]ж* (Балабанов, Тихова 2002; Попконстантинов, Тотоманова 2014: 31; Попконстантинов 2019: 383–384). Аналогичное явление известно в надписи из монастыря Мурфатлар (X в.): *писано во естѣ поража пастѣра и разидѣтъ са оца* (Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: 88–89). Однако Крепченская надпись № 1 не даёт решительно никакого основания толковать форму *житъница* иначе, чем это предписывается учебником. Очевидно, что речь идёт о каких-то больших сооружениях для хранения припасов, которые, по мнению автора, не должны были находиться на деревянных галереях рядом с церковным помещением. О том, что такие сооружения кто-то собирался создать внутри церкви – или даже задумал превратить церковь в амбар!.. – речи в надписи нет.

#### РЕГРЕССИВНАЯ ПАЛАТАЛЬНАЯ АККОМОДАЦИЯ / ПРЕДШЕСТВУЮЩЕМУ *k* В ТЕМНИЧСКОЙ НАДПИСИ

Древнеболгарская Темничская надпись (X – нач. XI в.), хранящаяся в Народном музее в Белграде, содержит в пятой строке два написания, которые дали повод к разнообразным прочтениям. Приведём наборное издание надписи (Кривко 2021; см. там же обоснование древнеболгарского происхождения надписи):

- 1 сѣзи · жднѣтиасъ [Ξάνθιος] ·
- 2 сисинъ [Σισίν(ν)ιος] · леонтъ [Λεόντιος] ·
- 3 мелитъ [Μελίτων] · севгирнан [Σευηριανός] ·
- 4 филоктимон [Φιλοκτήμων] · анггас [Ἀγγίας] ·
- 5 иракль <так!> [Ἠράκλειος] · ѳеклѣдик <так, вместо \*ѳеклѣдик > [Ἐκδίκιος] ·
- 6 курюнтъ [Κυρίων] · моли ·
- 7 ба · за ны

В написании *иракль* (Ἠράκλειος) буква *κ* использована для обозначения палатального плавного *l̥* после заднеязычного согласного перед гласным переднего ряда, причём в позиции, где фонетически закономерные условия йотовой палатализации отсутствуют. Однако оснований сомневаться в фонетической значимости графемы *κ* нет, тем более что повторение орфограммы *κλ* в ошибочном написании *ѳеклѣдик* (вместо \*ѳеклѣдик) свидетельствует о книжном навыке писца, о его графико-орфографическом узусе. Знак *κ*

из южнославянских памятников встречается, кроме Темничской надписи, только в Хиландарских листках (11 раз), основная сфера его употребления – восточноцерковнославянские рукописи, восходящие к древнеболгарской традиции: *Изборник 1073 г.*, *Остромирово евангелие*, *Изборник 1076 г.*, *Синайский патерик* (XI в.), *Слова Григория Богослова* (XI в.), *Чудовская псалтирь* (XI в.), *Архангельское евангелие* (кон. XI в.), *Типографский устав* (XI–XII вв.), *Мстиславово евангелие* (до 1117 г.), *Галицкое евангелие* 1144 г., *Выголексинский сборник* (XII в.), *Христинопольский апостол* (XII в.); самая младшая известная рукопись, где встречаются знаки л, н, – *Луцкое евангелие* XIV в. (Дурново 2000: 397, 401–402; Калнынь 1956: 138–142, 145; Минчева 1978: 26–33, 37; Минчева 2003: 394; Гольщенко 1987: 42–46, 55–58, 63–64, 67, 100–103, 136–138; Колесов 1980: 84–85; Успенский 2002: 159–163; Федорова 2015: 166–167; Живов 2017: 700, 703–704).

На основании палеографических особенностей, которые сближают Темничскую надпись с византийской эпиграфикой середины X в. и древнеболгарскими надписями X–XI вв. (Добрев, Попконстантинов 1985: 663–665 [палеографические таблицы: Т. Славова]), этот памятник с высокой вероятностью датируется второй половиной X – первой половиной или даже началом XI в. Следовательно, Темничская надпись содержит древнейший известный пример употребления знака „крюк“ во всей славянской письменности и редчайший пример использования этого знака в эпиграфике. Основная сфера его употребления – книжные памятники, поэтому знак палатальности в Темничской надписи отражает влияние на эпиграфику развитой книжной кириллической традиции Первого Болгарского царства, засвидетельствованной, как известно, в первую очередь младшими восточноцерковнославянскими рукописями.

Будучи крайне редким, знак палатальности „крюк“ не является абсолютно уникальным в эпиграфической письменности. Второе такое написание, в форме на полож[ени]е, недавно нашёл С. М. Михеев в каллиграфической надписи 1150 г. (Михеев 2021) Ближних пещер Киево-Печерского монастыря; ранее, как сообщил нам С. М. Михеев, знак л в этой надписи замечен не был (см.: Высоцкий 1985: 63–68, табл. XXXIII: 1 [ч/б фото], обложка [цветное фото], № 355; Бобровский 2010: 313; Бобровский 2013: 54–65)<sup>2</sup>. Очевидно, что писец киевской надписи не понимал значение буквы л, которая обозначает здесь не палатальный, а обычный твёрдый согласный, поэтому знак л в Темничской надписи в своём фонетическом значении – для передачи на письме палатального согласного – является, строго говоря, действительно уникальным случаем в славянской эпиграфике; в надписи из Ближних пещер Киево-Печерского монастыря мы видим его переосмыс-

---

<sup>2</sup> Благодарю С. М. Михеева за библиографическую справку.

ление, возможно, как неопределённого графического маркера книжности, вероятного в надписи высокого каллиграфического качества.

Развитие палатальности в формах *иракль* и *иєкльдик* объясняется благодаря явлению, которое известно в южнославянской исторической и диалектной фонетике. Речь идёт о развитии палатального *й* после заднеязычного *g* перед гласным переднего ряда, которое нашло отражение в орфографии древнерусских рукописей. О нём свидетельствуют формы типа *гнѣвъ-*, *огнѣ-*, *гнѣт-* (палатальность обозначена с помощью йотированной буквы), *гнѣль-*, представленные в *Изборнике 1073 г.*, *Словах Григория Богослова*, *Типографском уставе*, *Мстиславовом евангелии*, *Христинопольском апостоле*, *Толстовском сборнике XIII в.* (Васильев 1972; Дурново 2000: 402; Калнынь 1956: 140; Гольщенко 1987: 60, 102–103, 105; Колесов 1980: 49; Успенский 2002: 160; Федорова 2015: 166–167); о праславянском характере перехода *gn > gñ* см.: (Shevelov 1964: 209; Holzer 2020: 153), там же нижнелужицкие примеры. В сербском языке палатальная аккомодация *й* возможна не только после *g*, но и после *k*, в том числе перед гласными непереднего ряда: *гњу-сан*, *Игњат*, *јагњад*, *гњавити*, *књига*, *књегинѧ* и др. (Васильев 1972: 451–452; там же чешские формы и русск. диал. *гнюс*; см. и Белић 1999: 119)<sup>3</sup>.

Следовательно, написание *иракль* Темничской надписи и формы *еракльа*, *ираклю* Супрасльской рукописи отражают палатальную аккомодацию *l* предшествующему *k*. Формы *иракль*, *иєкльдик*, *еракльа*, *ираклю* следует рассматривать в одном ряду со словом *клевета*, развитие в котором палатального *l* отмечал А. Вайан, не назвав причин явления (Вайан 1952: 75). Примеры палатальной аккомодации в этой основе (*клевет-*) известны в восточно-церковнославянских рукописях, восходящих к древнеболгарским оригиналам: *Чудовской Псалтири* (*оклеветштжштгадо*), *Пандектах Антиоха* (*оклеветѧниѧ*) (Калнынь 1956: 138, 141) и *Христинопольском апостоле* (*клеветъзи катаλαλιѧς* 1P 2,1 Christ ... ни *клеветъзи* за *клеветоу* *λοιδοριѧν ѧντι λοιδοριѧς* 1P 3,9 Christ ... о *клеветъ* *περι τοϋ εϋκληματος* A25,16 Christ ... *клеветъзи* ... *τας ... αιτιѧς* A25,27 Christ) (OCSД, см. *клевета*). Распространение палатальной аккомодации сонорных заднеязычным ограничено центральной и южной частью славянского ареала, насколько об этом можно судить по штокавским, старочешским и древнеболгарским примерам. Об этом же свидетельствует уникальность русской диалектной формы *гнюс* и отсутствие польских, словенских и чакавско-кайкавских параллелей. Восточноцерковнославянские формы носят исключительно книжный характер и обусловлены влиянием древнеболгарских оригиналов.

---

<sup>3</sup> В сербском языке известны случаи прогрессивной палатальной аккомодации *n*, *l* под воздействием последующего *k*: *рањка*, *црњка*, *дебелько*, *затилька* (> *затильак*) и др. (Белић 1999: 119).

## РАСПРЕДЕЛЕНИЕ РЕДУЦИРОВАННЫХ В БИТОЛЬСКОЙ НАДПИСИ

Битольская надпись Иоанна Владислава была создана, как считается, в 1015–1016 гг. (издание: Попконстантинов, Тотоманова 2014: 40–41, илл. 28а, 30). Однако, поскольку цифирь в надписи утрачена (см. Попконстантинов, Тотоманова 2014: илл. 28а, 30; см. затем примеч. 6 к этой статье), представляется более правильным датировать надпись временем правления Ивана Владислава, который упомянут в этой надписи как действующий самодержец, в сочетании с глагольной формой настоящего времени: 1015–1018 гг. В 1977 г. Р. Матъесен доказал, что Битольская надпись создана двумя писцами (резчиками) (Mathiesen 1977). Об этом свидетельствуют разные написания диграфа *ы* (*ы* в строках 1, 2 и 3 и *ы* в строках 7 и 9 – во всех случаях с соединительной линией), буквы носового гласного *ѣ* (*ѣ* в строках 2 [четырежды], 4, 5 и *ѣ* в строках 9, 10, 12) и буквы *з* (*з* один раз в четвёртой строке и похожий вариант этой же графемы, но с нижним элементом, загнутым вправо, – трижды в 8-й и 9-й строках)<sup>4</sup>. Первый писец написал, таким образом, первые шесть строк сохранившегося текста, второй – оставшиеся шесть.

Судя по всему, смена почерков произошла в шестой сохранившейся строке. В ней, равно как и в следующих шести, употребляется только одна буква редуцированного гласного – *ь*. В отличие от одноеревой второй части надписи, в первой части употребляются обе буквы, *ъ* и *ь*, хотя они и смешиваются между собой: *самодръжъцемъ* (тв.п. ед.ч., отвердение губных?), *вльгарьском[ъ?]* (в этой форме обычно реконструируется *ь* в соответствии с более древним состоянием флексии, однако на фоне написания *самодръжъцемъ* не менее вероятной представляется реконструкция с *ъ*), *съ же градъ*, *врѣховъзнюю [а]плъ*, *жизнь вльгаромъ*, *начъмъ*, *коньчъ*.

Двуеровая орфография первых пяти сохранившихся строк и одноеревая орфография оставшихся семи подтверждают вывод Р. Метъесена о том, что Битольская надпись была создана двумя писцами с разными графико-орфографическими навыками. Иными словами, Битольская надпись – важный свидетель интерференции графико-орфографических традиций последних лет Первого Болгарского царства.

## МОРФОСИНТАКСИС ЧИСЛИТЕЛЬНОГО 12 В БИТОЛЬСКОЙ НАДПИСИ

Обратим внимание на проблемное словоделение в третьей сохранившейся строке Битольской надписи:

---

<sup>4</sup> Приводимая здесь нумерация строк соответствует реально сохранившемуся тексту, как он представлен на фотографии К. Попконстантинова (Попконстантинов, Тотоманова 2014: илл. 28а).

...[градъ?] ... дѣлаемъ ѿваном с[а]модръжъцемъ възгарьском[ь или з  
по]моційж и молѣтвами прѣс[ват]ыа владѣица нашеа бѣа · і в[ъ за-  
ст]ѣпеніе іѣ і вѣрховзнюю [а]плъз (цит. по фотографии: Попконстантинов,  
Тотоманова 2014: илл. 28а, 39).

Раздельное написание і в третьей цитируемой строке (...ст]ѣпеніе іѣ і  
вѣрховзнюю [а]плъз) и его интерпретация как союза и создают стилистиче-  
ские и логические сложности: „За [заст]ѣпничеством на дванадесетте и  
на вѣрховните (двама) апостоли“ (Попконстантинов, Тотоманова 2014: илл.  
28а, 39; см. также: Смядовски 1993: 143); или, скорее, так: „Заступлени-  
ем двенадцати и двух верховных апостолов“. Из перевода следует, что 12  
„обычных“ апостолов и ещё двое верховных апостолов представляют со-  
бой две отдельные группы, хотя на самом деле один из двух верховных  
апостолов, ап. Петр, входит в число 12-ти.

Вероятнее всего, автор надписи терминологически неточно назвал вер-  
ховными апостолами не Петра и Павла, а всё же 12 апостолов, отличая их от  
апостолов от 70-ти (см. Лк. 10:1–2); возможно, что он перенёс частотное со-  
четание типа *верховные апостолы* или *верховный апостол* на 12 апостолов.  
В этом случае букву і следует считать не союзом, а окончанием род.п. числи-  
тельного *дванадцать*, поэтому написание іѣ необходимо передавать слитно  
и раскрывать как дзвою (дзвою) на десѣти. Перед нами таким образом оказы-  
вается редкое, но всё же известное обозначение нумеральной формы с помо-  
щью буквенной цифири и обычным образом записанной финали, сравним:  
по ѿ-тѣ стѣхо(в) (Жолобов 2006: 113), бѣ.те лѣтъ сѣтворихъ (Жолобов, Крысько  
2001: 70), инд(и)кта ·-го в ктиторской надписи Стефана Вукановича 1252 г.  
(Чигоја 2014: 73), ꙗ:ми рѣзанами, въз ·ѣ-ть срочъкъ, до ѣти повои в древненовго-  
родских берестяных грамотах (Зализняк 2004: 239, № 247, 20-е – 90-е гг.  
XI в., „предпочт. до сер. 50-х“; 285, № 336, сер. 10-х – сер. 30-х гг. XII в.; 396,  
№ 717, 20-е гг. XII в. – нач. 1210-х гг., „предпочт. не позднее 1190-х“). Осо-  
бенность Битольской надписи состоит в том, что в ней обозначение финали  
ограничено одной последней буквой, а не двумя, как в других примерах.

На первый взгляд, такому прочтению противоречат морфологические  
особенности числительных от 11 до 19. Как известно, при образовании форм  
от 11 до 19 числительное \**desę(tь)* выступало в застывшей форме местного  
падежа – (*na*) *desęte*. Это объясняется исконной консонантной парадигмой  
праславянского числительного \**desę*, точно соответствующего индоевро-  
пейским образованиям (Жолобов 2006: 46–47, 95–99), см. в Крепченской  
надписи № 2 (921 г.): въ [третии / (пат-/осм)ьи ж]ѣ [на деѣсѣте дѣн[ь ] (Кривко  
2020: 170–171, 173, 181), см. затем грамматические архаизмы *дѣва* и *дѣса*,  
известные в древневосточнославянской письменности, и их современные  
болгарские параллели *петнайсе(m)*, *петдесе* (Жолобов 2006: 126–127).  
Из-за этого в Битольской надписи ожидалось бы \**іѣе* = дзвою (дзвою) на десѣте.

Однако в свободном употреблении, или в единственном числе, у числительного *дѣсѣтъ* абсолютно преобладают окончания \**ĭ*-основы, из-за чего возможно появление окончания -и в связанных формах (Diels 1932: 215–217; Жолобов 2006: 129–132). Один такой пример известен в восточноцерковнославянской праздничной минее, называемой *Ильина книга* (XI в.), которая отражает письменную традицию Первого Болгарского царства: ѡже ап(с)лы избѣра дѣзва на дѣсѣти (Крысько 2005: 232, 234; Жолобов 2006: 98, 131, примеч. 89)<sup>5</sup>. Ещё одно такое исключение отмечено в *Ассеманиевом евангелии*: ОБОУ НА ДЕСАТИ ‘von den zwölf’ Mt 26:47 Ass. (Diels 1932: 217). Битольская надпись, происходящая из западного региона Первого Болгарского царства, как и *Ассеманиево евангелие*, представляет ещё один пример числительного со значением от 11 до 19 и с окончанием \**ĭ*-основы в форме *ѡѡ* = *дѣвою* (*дѣвою*) на *дѣсѣти*.

Отсутствие согласования между формой мн.ч. *апостолъ* и формой дв.ч. *врѣховъзнью* объясняется частотностью похожих контекстов с одинаковой структурой, „например, при обозначении памятей“ в составе месяцесловов – типа *память (стольких-то) (мучеников, святых) таких-то* (Жолобов, Крысько 2001: 88). Ближайшая аналогия конструкции из Битольской надписи находится в восточноцерковнославянском *Архангельском евангелии* (1092 г.), л. 169, где в сочетании с числительным *двенадцать* прилагательное употреблено во множественном числе, а существительное – в двойственном: М(с)ца тѣ(г). вѣ · ѡ · сѣхъ · ѡѡ · ап(с)лоу (Жолобов, Крысько 2001: 88; Жолобов 2006: 98). Значимость Битольской надписи состоит в том, что в ней смешение дуального и плюриального употребления отмечено не в составе месяцеслова, а в синтаксически развёрнутой фразе. Возможно, отсутствие согласования в нашем случае объясняется влиянием числительного *дѣсѣтъ*, которое управляет род.п. мн.ч., или же тем, что всё сочетание относится к большому числу непарных предметов.

#### КОНСТРУКЦИЯ ВЪ + ВИН.П. АБСТРАКТНОГО СУЩЕСТВИТЕЛЬНОГО СО ЗНАЧЕНИЕМ ОБРАЗА ДЕЙСТВИЯ В БИТОЛЬСКОЙ НАДПИСИ

Критический анализ реконструкции Битольской надписи не входит в наши задачи, отметим лишь, что реконструкция фрагмента *в[ъ заст]женіе ѡѡ врѣховъзнью [а]плъ*, с нашей точки зрения, беспорна. В сочетании с ин-

<sup>5</sup> Древний перевод испорчен и затем переосмыслен без обращения к греческому оригиналу: вероятно, первоначальным чтением было \**апостолы избѣра дѣвонадѣсѣтичислюу* (*δωδεκάριθμον*) *трѣвѣ*; утрата второй части композита *дѣвонадѣсѣтичислюу* привела к появлению числительного *дѣзва на дѣсѣти*, согласованного с плюриальной формой *ап(с)лы* (Крысько 2005: 234; Жолобов 2006: 98). Исконно восточнославянские формы с окончанием -и в числительных от 11 до 19 не отмечены (Жолобов 2006), следовательно, переосмысление первоначального перевода произошло, скорее всего, на южнославянской почве, где конструкция типа *дѣзва на дѣсѣти* с окончанием -и, как мы видим, известна.

струментальными конструкциями *иѡаномъ с[а]модръжьцемъ възгарскомъ* [ь или ъ] и *помощиѣ и молѣтвами прѣс[ват]ыи владѣица* очевидно, что сочетание *в[ъ заст]ѣпеніе іѡви възховзною [а]плъ* имеет значение не цели, а образа действия: город (или крепость) построены или строятся благодаря помощи и молитвам Богородицы, а также заступлению апостолов. Аналогичные сочетания рассматривались как признак моравского книжного узуса (Максимович 2004: 115–116; там же более ранняя литература и примеры), унаследованного памятниками славянской гимнографии эпохи Первого Болгарского царства (Кривко 2012: 195–196). Предполагать влияние моравского книжного узуса на язык Битольской надписи не приходится, поэтому теперь этот тезис требует существенного уточнения. Аккузативная конструкция *vz + nomen abstractum* в значении образа действия была свойственна, как мы видим, древнеболгарскому языку, по крайней мере его западным диалектам (ср. выше о флексии -и у формы на десяти, которая отмечается в западноболгарском *Ассеманиевом евангелии* и в гимнографическом тексте).

#### „ВИНИТЕЛЬНЫЙ МОМЕНТА“ В КРЕПЧЕНСКОЙ НАДПИСИ № 2

Крепченская надпись № 2 представляет собой хроникальную заметку – короткий рассказ о событии, который вводится подобающей формулой, содержащей точную дату:

лѣ<о> сѡл по-  
 чи р[аѡъ бо]жи и антонъ  
 мѡв[саѡѡъ] октовра  
 въ [третии / (пат-/осм)ии ж]е [на де]сѡте дѡ-  
 н[ъ ] м л с (?)  
 і с в [ ] (?)  
 погреб[ен]ъ ж[е] (вьсть?) (Кривко 2020: 173).

„В год 6430 [921] почил раб Божии Антон месяца октября в [(три-/пят-/восем)]надцатый день [м л с (?) і с в (?)] а погребен был [дальнейший текст утрачен]“.

Надпись начинается формой темпорального аккузатива – беспредложного „винительного момента“ (Крысько 2006: 73–76), который мог „вступать в синтагматические отношения с другими формами временного обстоятельства“ (Крысько 2006: 74): в четвёртой строке находится распространённое однородное обстоятельство времени, выраженное аккузативной конструкцией с предлогом. „ВП момента используется в соответствии с различными неаккузативными формами греческого языка, что ... подтверждает его исконно славянские истоки ... логично предположить, что сосуществование древнейшего аккузативного оборота и его предложных континуантов восходит к дописьменной эпохе“ (Крысько 2006: 73–74).

Древнеболгарская аккумулятивная темпоральная форма лѣ<о> – самый ранний известный пример беспредложного „винительного момента“, существенно расширяющий документированный географический диапазон известных примеров „винительного момента“, которые до сих пор были описаны на восточнославянском материале. Нет оснований предполагать в написании лѣ<а> родительный времени, поскольку такая генитивная конструкция отсутствует в древнеболгарской эпиграфике X в. и в балканских кириллических надписях младшего периода, хотя аналогичные восточнославянские формы хорошо известны (Кривко 2020: 172; Крысько 2021: 12)<sup>6</sup>.

На том основании, однако, что „аккузатив лѣто в нашем материале по винительному момента (т.е. в оборотах типа лермонтовского *Такой-то царь, в такой-то год*) вообще не фигурирует“ (Крысько 2021: 12), было предложено читать написание лѣ как темпоральный локатив лѣтѣ, хорошо известный в древнеболгарских и в древневосточнославянских рукописях. „Предложенная трактовка избавляет нас от необходимости принять уникальное, абсолютно изолированное употребление вин. падежа – и в то же время, со значительной долей вероятности, представляет в распоряжение исследователей древнейший пример темпорального локатива, еще не ограниченного в своем функционировании сочетаниями с определением *том(же) / семь*“ (Крысько 2021: 12).

Материалов В. Крысько недостаточно для прочтения формы лѣ<о>. Наверное, можно было бы пренебречь тривиальным наречием *лѣтось* (из *лѣто* вин.п. + *се* вин.п.) ‘(1) в этом году; (2) прошлым летом’, которое употребляется и при описании однократных действий (СРЯ 8: 221). Однако нельзя игнорировать немногие, но надёжные примеры беспредложного „винительного момента“ лексемы лѣто, которые легко найти в историческом подкорпусе НКРЯ. Благодаря восточнославянским данным древнеболгарское употребление „винительного момента“ перестаёт быть подо-

---

<sup>6</sup> Наборные издания Битольской надписи содержат родительный времени, причём после числовой формы как будто бы даже читается финаль -го: [рдзвѣнь взи (так! – Р.К.) црѣмь вѣслѣмь] зѣкв го лѣ отъ створенїа мира (Божилев 1985: 196; там же литература). К сожалению, опубликованные К. Попконстантиновым новейшие цветные фотографии не позволяют различить ни одного знака слева от сокращённого написания лѣ, выносная буква в котором тоже не читается (Попконстантинов, Тотоманова 2014: илл. 28а, 30; приложенные к фотографиям факсимиле и прориси Й. Займова не соответствуют этим фотографиям). Столь печальная сохранность надписи естественна для памятника, который в течение столетий служил порогом мечети. О надёжности, точнее, о ненадёжности реконструкции „6522 (1014)“ писал Г. Лант: “One basic point: Mošin clearly records the fact that the date he confidently reconstructs as 6522 (1014) has been worn away (“datata e izlizana”); p. 39 in *Slovenska pisemnost*, ed. P. Ilievski, Ohrid, 1966). Indeed, it does not show up in any published photographs (note that the Zaimovs’ plate 2 has been doctored in an unspecified manner, and plate 3 is frankly a drawing), nor is it found in a latex mold made by Professor Ihor Sevcenko of Dumbarton Oaks” (Lunt 1972: 499).



зрительным исключением и получает надёжные параллели – в отличие от предполагаемой темпоральной локативной формы лѣтъѣ, реальное употребление которой в источниках действительно ограничено конструкциями с указательными местоимениями, на что прямо указано в статье (Крысько 2021: 12). Обратим внимание, что греческие параллели с дательным времени демонстрируют независимость славянской аккумулятивной беспредложной конструкции от оригинала:

(6630 г.) епѣъ Володимерьскыи оумре. и земля потрасеса мало. и володара гаша Лаховѣ льстью. Василкова брата. се же лѣто привезоша. из новагорода. мьстиславу жену другую дмитровну. завидову внуку (ИпатЛет 286);

при нечѣтокъ [так в источнике!] рати. второе на десять лѣто, кесарствѣа неронова. седмое же на десате лѣто. кесарствѣа агрипова цѣтва (δωδεκάτω μὲν ἔτει τῆς Νέρωνος ἡγεμονίας, ἑλτακαίδεκάτω δὲ τῆς Αὐρίπτα βασιλείας ‘в двенадцатый год властвования Нерона и в семнадцатый год царствия Агриппы’) (ИстИудВ 174, 497); цитируемый фрагмент *Истории иудейской войны* испорчен, однако беспредложная аккумулятивная конструкция с „винительным момента“ сохраняется во всех рукописях<sup>7</sup>;

Прѣйтъ же ино патое. еже ѿ дравина. лѣѣ едино. при цѣрствѣ его сверѣтса (τῶ καιρῶ ἐκεῖνω) (ЖитАндрЮр 410, 602).

Было высказано предположение, что надстрочная т в Крепченской надписи № 2, являющаяся древнейшим известным выносным написанием в славянской палеографии, „и написанная над ѣ, несомненно [почему *несомненно?* – Р. К.] означает саму т и следующую гласную – но не отличную от предшествующей ѣ (как при возможных прочтениях лѣѣ<о> или лѣѣ<а>), а идентичную ей, как и в других очень частотных орфограммах, первичных, как мы полагаем, для данного типа сокращений, – гла(в) = глава, сла(в) = слава, то(г) = того, ре(ч) = рече и т.п.“ (Крысько 2021: 12) – что как будто служит дополнительным аргументом в пользу прочтения формы лѣѣ как беспредложного темпорального локатива. Этому, однако, противоречит не только бесспорное написание лѣѣ<о> едино (τῶ καιρῶ ἐκεῖνω) (ЖитАндрЮр 410, 602), но и второй по древности пример употребления выносного т в южнославянской эпиграфике – написание *молите* в древнеболгарской Темничской надписи: моли (· бѣ · за ны). Более того, именно графика свидетельствует в пользу прочтения сокращённой формы лѣѣ в начале хроникальной надписи как лѣѣ<о>. С графической точки зрения, написание лѣѣ<о> является более кратким и более ранним вариантом написания типа в(з/ь) лѣѣ<о>,

---

<sup>7</sup> В соответствии с *προσελάμβανεν τὴν ἀρχὴν ὁ πόλεμος* букв. ‘война взяла начало’ первоначальным чтением следует считать \**приа начатокъ (начатъкъ)* рати, о чём свидетельствует вариант *приа* (vs. *при*), представленный двумя рукописями, и чтение *начатокъ*, представленное тремя источниками (ИстИудВ 174). В одном из списков после ошибочного *рати* (вместо *ратъ*) добавлен предлог *въ* (ИстИудВ 174), что отражает неудачную конъектуру.

обычного в составе древних южно- и восточнославянских хроникальных надписей (Тотоманова, Попконстантинов 2014: илл. 16, 35; Чигоја 2014: 64, 65; Рыбаков 1964: табл. XIII), не говоря о десятках, если не сотнях форм в(ъ) лѣ<о> в восточнославянских летописях.

Разумеется, нельзя доказать с абсолютной уверенностью, что беспредложный локатив в Крепченской надписи отсутствует – как в принципе трудно доказать отсутствие чего бы то ни было. Однако в пользу прочтения написания лѣ свидетельствуют не только приведённые здесь надёжные восточнославянские параллели, но и формульный характер конструкции, который проявляется и в её устойчивом графическом облике типа в(ъ/ь) лѣ<о>. Вводная формула хроникальной надписи или летописной погодной записи использует исключительно аккумулятивную конструкцию. Напротив, темпоральный локатив в составе такой формулы неизвестен и употребляется исключительно в сочетании с указательным местоимением, что предполагает отсылку к какому-либо известному или упомянутому событию, что мы видим и в генитивных конструкциях с темпоральным значением типа *того же лѣта* (то есть в вышеупомянутый год или в год, когда случилось нечто другое).

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Корпус древнеболгарской эпиграфики требует дальнейшего изучения, систематизации и максимально полного, достоверного, научного комментированного издания. Такое издание позволит избежать появления „лингвистических фантомов“ – призрачных языковых явлений, возникающих из-за недостоверных прочтений, изданий и интерпретаций надписей. Исследование древнеболгарских надписей должно проводиться в сопоставлении с памятниками книжной и некнижной письменности южно- и восточнославянского региона, в сравнении с данными славянской диалектологии. Благодаря такому сопоставлению в нескольких древнеболгарских надписях удалось выявить несколько языковых фактов, до сих пор остававшихся незамеченными в этих текстах: (1) наличие знака палатальности в древнеболгарской Темничской надписи, который свидетельствует о регрессивной палатальной ассимиляции плавного в позиции после заднеязычного, (2) различное употребление еров в двух частях Битольской надписи, созданной двумя писцами, которые обладали разными графико-орфографическими навыками, (3) флексию -и в составном числительном *дѣвѣ на десяти* в Битольской надписи, (4) конструкцию *въ + вин.п. абстрактного существительного* в значении образа действия в той же надписи, что отмечает представление об этой конструкции как о синтаксическом моравизме, (5) „винительный момента“ в Крепченской надписи № 2 в сочетании

лѣ<о>, который имеет надёжные параллели в младших восточнославянских текстах и представляется более вероятным в этой надписи, чем темпоральный родительный или местный падеж в силу формульного характера конструкции типа (въ) лѣто (такое-то, с указанием года) – иные формы, кроме аккузативных, в начальной формуле хроникальной надписи или погодной записи не встречаются.

#### ИСТОЧНИКИ

- ЖитАнДЮр Молдован, А. М. *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*. Москва, 2000 [Moldovan, A. M. *Zhitie Andreia Iurodivogo v slavianskoj pis'mennosti*. Moskva, 2000].
- ИпатЛет *Ипатьевская летопись*. – В: Полное собрание русских летописей. Т. 2. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1998 [Ipat'evskaia letopis'. – V: *Polnoe sobranie russkikh letopisei*. Т. 2. 2-е изд. Sankt-Peterburg, 1998].
- ИстИудВ „История иудейской войны“ Иосифа Флавия. Древнерусский перевод. Изд. подготовили А. А. Пичхадзе, И. И. Макаева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. 1. Москва, 2004 [„Istoriia iudeyskoj voiny“ Iosifa Flavia. Drevnerusskij perevod. Izd. podgotovili A. A. Pichkhadze, I. I. Makeeva, G. S. Barankova, A. A. Utkin. Т. 1. Moskva, 2004].

#### СЛОВАРИ И КОРПУСЫ

- НКРЯ Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru).
- СРЯ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–31–. Москва, 1975–2019–.
- OCSD Digital Old Church Slavonic Dictionary. – In: Gorazd. The Old Church Slavonic Digital Hub (gorazd.org).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Балабанов, Тихова 2002 Балабанов, Т., М. Тихова. *Надпись от 18 сентября 6463 г. (954 г./955 г.) – от с. Черноглавци, Шуменско, България*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 6. Шумен, 2002, с. 58–66 [Balabanov, T., M. Tihova. *Nadpisat ot 18 septemvri 6463 g. (954 g./955 g.) – ot s. Chernoglavtsi, Shumensko, Bulgaria*. – V: *Preslavska knizhovna shkola*. Т. 6. Shumen, 2002, s. 58–66].

- Белић 1999 Б е л и ћ, А. *Избрана дела*. Т. 4: *Историја српског језика: фонетика, речи са деκлинацијом, речи са конјугацијом*. Нови Сад, 1999 [Belić, A. *Izbrana dela*. Т. 4: *Istoriја srpskog jezika: fonetika, rechi sa deklinatsijom, rechi sa konjugatsijom*. Novi Sad, 1999].
- Бобровский 2010 Б о б р о в с к и й, Т. А. „*Место идеже и всю братию погребают*“ (*древнейший некрополь Киево-Печерского монастыря в свете новых данных*). – В: *Архитектура Византии и Древней Руси IX–XII веков: Материалы международного семинара 17–21 ноября 2009 года* (= Труды Государственного Эрмитажа, 53). Санкт-Петербург, 2010, с. 309–317 [Bobrovskii, T. A. „*Mesto idezhe i vsiu bratiiu pogrebaiut*“ (*drevneishii nekropol' Kievopecherskogo monastyria v svete novykh dannyykh*). – V: *Arhitektura Vizantii i Drevnei Rusi IX–XII vekov: Materialy mezhdunarodnogo seminar 17–21 noiabria 2009 goda* (= Trudi Gosudarstvennogo Ermitazha, 53). Sankt-Peterburg, 2010, s. 309–317].
- Бобровский 2013 Б о б р о в с к и й, Т. А. *О граффито 1150 года из Ближних пещер Киево-Печерской лавры*. – В: *Храм і люди: Збірка статей до 90-річчя з дня народження Сергія Олександровича Висоцького*. Київ, 2013, с. 54–65 [Bobrovskii, T. A. *O graffito 1150 goda iz Blizhnikh peshcher Kievopecherskoї lavry*. – V: *Khram i liudi: Zbirka stateї do 90-richchia z dnia narodzhennia Sergiia Oleksandrovicha Visots'kogo*. Kiїv, 2013, s. 54–65].
- Божилев 1985 Б о ж и л о в, И. *Битолски надпис на Иван-Владислав*. – В: *Кирило-методиевска енциклопедия*. Т. 1. София, 1985, с. 196–198 [Bozhilov, I. *Bitolski nadpis na Ivan-Vladislav*. – V: *Kirilo-metodievaska entsiklopedia*. Т. 1. Sofia, 1985, s. 196–198].
- Вайан 1952 В а й а н, А. *Руководство по старославянскому языку*. Москва, 1952 [Vaian, A. *Rukovodstvo po staroslavianskomu yazyku*. Moskva, 1952].
- Васильев 1972/1913 В а с и л ь е в, Л. Л. *Труды по истории русского и украинского языков* [Vasil'ev, L. L. *Trudy po istorii russkogo i ukrainskogo yazykov*] (= *Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nachdrucken*, 94). München, 1972.
- Высоцкий 1985 В ы с о ц к и й, С. А. *Киевские граффити XI–XVII вв*. Киев, 1985 [Vysotskii, S. A. *Kievskie graffiti XI–XVII vv*. Kiev, 1985].
- Голышенко 1987 Г о л ы ш е н к о, В. С. *Мягкость согласных в языке восточных славян XI–XII вв*. Москва, 1987 [Golyschenko, V. S. *Miagkost' soglasnykh v yazyke vostochnykh slavian XI–XII vv*. Moskva, 1987].
- Добрев, Попконстантинов 1985 Д о б р е в, И., К. П о п к о н с т а н т и н о в. *Эпиграфика старобългарска*. – В: *Кирило-Методиевска*

- енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 662–677 [Dobrev, I., K. Popkonstantinov. Epigrafika starobalgarska. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. Т. 1. Sofia, 1985, s. 662–677].
- Дурново 2000/1924 Д у р н о в о, Н. Н. *Избранные работы по истории русского языка*. Москва, 2000 [Durnovo, N. N. Izbrannye raboty po istorii russkogo iazyka. Moskva, 2000].
- Живов 2017 Ж и в о в, В. М. *История языка русской письменности*. Т. 1. Москва, 2017 [Zhivov, V. M. Istoriia iazyka russkoj pis'mennosti. Т. 1. Moskva, 2017].
- Жолобов 2006 Ж о л о б о в, О. Ф. *Числительные* (= Историческая грамматика древнерусского языка, 4). Москва, 2006 [Zholobov, O. F. Chislitel'nye (= Istoricheskaja grammatika drevnerusskogo iazyka, 4). Moskva, 2006].
- Жолобов, Крысько 2001 Ж о л о б о в, О. Ф., В. Б. К р ы с ь к о. *Двойственное число* (= Историческая грамматика древнерусского языка, 2). Москва, 2001 [Zholobov, O. F., V. B. Krysk'o. Dvoistvennoe chislo (= Istoricheskaja grammatika drevnerusskogo iazyka, 2). Moskva, 2001].
- Зализняк 2004 З а л и з н я к, А. А. *Древненовгородский диалект*. 2-е изд. Москва, 2004 [Zalizniak, A. A. Drevnenovgorodskij dialekt. 2-e izd. Moskva, 2004].
- Илиева 2021 И л и е в а, В. *Эпиграфски паметници на Първото българско царство (IX–XI в.)*. Речник-индекс и езиков коментар. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Факултет по славянски филологии, 106 (2021), с. 124–245 [Ilieva, V. Epigrafski pametnitsi na Parvoto balgarsko tsarstvo (IX–XI v.). Rechnik-indeks i ezikov komentar. – Godishnik na Sofiyskia universitet „Sv. Kliment Ohridski“, Fakultet po slavyanski filologii, 106 (2021), s. 124–245].
- Калнынь 1956 К а л н ы н ь, Л. Э. *Развитие категории твердости и мягкости согласных в русском языке*. – Ученые записки Института славяноведения, 13 (1956), с. 121–225 [Kalnyn', L. E. Razvitie kategorii tverdosti i miagkosti soglasnykh v russkom iazyke. – Uchenye zapiski Instituta slavyanovedenia, 13 (1956), s. 121–225].
- Колесов 1980 К о л е с о в, В. В. *Историческая фонетика русского языка*. Москва, 1980 [Kolesov, V. V. Istoricheskaja fonetika russkogo iazyka. Moskva, 1980].
- Константинов 1977 К о н с т а н т и н о в, К. *Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговищки окръг*. – Археология, 3 (1977), с. 19–29 [Konstantinov, K. Dva starobalgarski nadpisa ot skalnia manastir pri s. Krepcha, Targovishtki okrag. – Arheologia, 3 (1977), s. 19–29].
- Кривко 2012 К р и в к о, Р. Н. *Раннедревнеболгарский пласт в ростовской служебной минее XIII века (РНБ, Ф. п. I 37)* [Krivko, R. N. Rannedrevnebolgarskij plast v rostovskoj

- sluzhebnoy minee XIII veka (RNB, F. p. I 37)]. – Slověne, 1 (2012), № 1, s. 145–221.
- Кривко 2020 К р и в к о, Р. Н. *К прочтению древнеболгарских надписей Крепченского скального монастыря* [Krivko, R. N. K prochteniiu drevnebolgarskikh nadpisei Krepchenskogo skal'nogo monastyria]. – In: Diachronie – Ethnos – Tradition. Studien zur slawischen Sprachgeschichte. Festgabe für Anna Kretschmer. Brno, 2020, s. 163–184.
- Кривко 2021 К р и в к о, Р. Н. *Темничская надпись в свете балканско-славянских и древнерусских данных* [Krivko, R. N. Temnichskaia nadpis' v svete balkansko-slavianskikh i drevnerusskikh dannyykh]. – Slověne, 10 (2021), № 1, s. 18–40.
- Крысько 2005 К р ы с ь к о, В. Б. *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели*. Москва, 2005 [Krys'ko, V. B. Il'ina kniga. Rukopis' RGADA, Tip. 131. Lingvisticheskoe izdanie, podgotovka grecheskogo teksta, kommentarii, slovoukazateli. Moskva, 2005].
- Крысько 2006 К р ы с ь к о, В. Б. *Исторический синтаксис русского языка. Объект и переходность*. Москва, 2006 [Krys'ko, V. B. Istoricheskiĭ sintaksis russkogo iazyka. Ob'ekt i perekhodnost'. Moskva, 2006].
- Крысько 2021 К р ы с ь к о, В. Б. *Mutando mutanda: Заметки об аномалиях*. – Известия РАН. Серия литературы и языка, 80 (2021), № 5, с. 5–20 [Krysyko, V. B. Mutando mutanda: Zametki ob anomaliiakh. – Izvestiia RAN. Seriiia literatury i iazyka, 80 (2021), № 5, s. 5–20].
- Максимович 2004 М а к с и м о в и ч, К. А. *Законъ соудьныи людъмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника*. Москва, 2004 [Maksimovich, K. A. Zakon" soud'nyi liud'm". Istochnikovedcheskie i lingvisticheskie aspekty issledovaniia slavianskogo iuridicheskogo pamiatnika. Moskva, 2004].
- Медынцева, Попконстантинов 1985 М е д ы н ц е в а, А. А., К. П о п к о н с т а н т и н о в. *Надписи из Круглой церкви в Преславе*. София, 1985 [Medyntseva, A. A., K. Popkonstantinov. Nadpisi iz Krugloĭ tserkvi v Preslave. Sofia, 1985].
- Минчева 1978 М и н ч е в а, А. *Старобългарски кирилски откъслещи*. София, 1978 [Mincheva, A. Starobalgarski kirilski otkasletsi. Sofia, 1978].
- Минчева 2003 М и н ч е в а, А. *Хилендарски листове*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 392–395 [Mincheva, A. Hilendarski listove. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 392–395].
- Михеев 2021 М и х е е в, С. М. *Из поправок к древнерусским надписям*. Доклад на конференции „Эпиграфические итоги 2021 года. Москва и сеть „Интернет“. 16–17 де-

- кабря 2021 года. Москва, Институт славяноведения РАН, 17 декабря 2021 г. (см. youtube.com, – Эпиграфические итоги 2021 года. День второй“, 5:37:18–5:37:45 [дата обращения: 28 марта 2022 г.]) [Mikheev, S. M. Iz popravok k drevnerusskim nadpisiam. Doklad na konferentsii „Epigraficheskie itogi 2021 goda. Moskva i sety „Internet“. 16–17 dekabria 2021 goda. Moskva, Institut slavianovedeniia RAN, 17 dekabria 2021 g. (sm. youtube.com, – Epigraficheskie itogi 2021 goda. Den' vtoroi“, 5:37:18–5:37:45 [data obrashcheniia: 28 marta 2022 g.])].
- Попконстантинов 2019 Попконстантинов, К. *Отпечатъци в българската писмена традиция (по епиграфски данни)*. – В: Звучат лишь письменна. К юбилею А. А. Медынцевой. Москва, 2019, с. 367–397 [Popkonstantinov, K. Otpechatatsi v balgarskata pismena traditsia (po epigrafski danni). – V: Zvuchat lish' pis'mena. K iubileiu A. A. Medyntsevoi. Moskva, 2019, s. 367–397].
- Попконстантинов, Тотоманова 2014 Попконстантинов, К., А.-М. Тотоманова. *Епохата на българския цар Самуил. Език и писменост*. София, 2014 [Popkonstantinov, K., A.-M. Totomanova. Epohata na balgarskia tsar Samuil. Ezik i pismenost. Sofia, 2014].
- Рыбаков 1964 Рыбаков, Б. А. *Русские датированные надписи XI–XIV веков*. Москва, 1964 [Rybakov, B. A. Russkie datirovannye nadpisi XI–XIV vekov. Moskva, 1964].
- Смядовски 1993 Смядовски, С. *Българска кирилска епиграфика. IX–XV век*. София, 1993 [Smyadovski, S. Balgarska kirilska epigrafika. IX–XV vek. Sofia, 1993].
- Успенский 2002 Успенский, В. А. *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*. 3-е изд., испр. и дополн. Москва, 2002 [Uspenskiĭ, V. A. Istoriia russkogo literaturnogo iazyka (XI–XVII vv.). 3-e izd., ispr. i dopoln. Moskva, 2002].
- Федорова 2015 Федорова, М. А. *Орфография Мстиславова евангелия и проблема узкой датировки памятников раннедревнерусского периода*. – Вестник Санкт-Петербургского государственного университета, сер. 9 (2015), № 2, с. 164–176 [Fedorova, M. A. Orfografiia Mstislavova evangeliia i problema uzkoĭ datirovki pamiatnikov rannedrevnerusskogo perioda. – Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, ser. 9 (2015), № 2, s. 164–176].
- Чигоја 2014 Чигоја, В. *Најстари српски ћирилски натписи: XI–XV век. Графија, ортографија и језик*. Београд, 2014 [Chigoja, V. Najstari srpski ćirilski natpisi: XI–XV vek. Grafija, ortografija i jezik. Beograd, 2014].

- Diels 1932 Diels, P. *Altkirchenslavische Grammatik mit einer Auswahl von Texten und einem Wörterbuch*. Bd. 1. (= Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher, 1. Reihe: Grammatiken; 6: Altkirchenslavische Grammatik). Heidelberg, 1932.
- Holzer 2020 Holzer, G. *Untersuchungen zum Urslavischen: Einleitende Kapitel, Lautlehre, Morphematik* (= Schriften über Sprachen und Texte, 13). Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien, 2020.
- Lunt 1972 Lunt, H. G. [Review: *Bitolski nadpis na Ivan Vladislav Samodürzhets Bŭlgarski: starobŭlgarski pametnik ot 1015–1016 godina*. By Iordan Zaimov and Vasilka Zaimova. Sofia, 1970]. – Slavic review, 31 (1972) № 2, c. 499.
- Mathiesen 1977 Mathiesen, R. *The Importance of the Bitola Inscription for Cyrillic Palaeography*. – The Slavic and East European Journal, 21 (1977), № 1, c. 1–2.
- Popkonstantinov, Kronsteiner 1994 Попконстантинов, К., О. Кронштейнер. *Старобългарски надписи = Altbulgarische Inschriften* (= Die Slawischen Sprachen, 36). Salzburg, 1994.
- Shevelov 1964 Shevelov, G. *A Prehistory of Slavic. The Historical Phonology of Common Slavic*. Heidelberg, 1964.

#### NEW DATA ON THE HISTORY OF THE OLD BULGARIAN LANGUAGE IN THE EPIGRAPHIC WRITING OF THE FIRST BULGARIAN KINGDOM

(Summary)

The article describes several rare linguistic phenomena observed in earliest Old Bulgarian inscriptions: (1) the sign for palatal consonants in the Temnić inscription which testifies to palatal accomodation of the liquid consonant *l* to the preceding velar *k*, (2) in the Bitola inscription, different rools of the use of letters for jers showing the work of two different scribes, (3) ending *-i* in a compound numeral ДЪВА НА ДЕСАТИ ‘12’ otherwise known only in two manuscripts of the 11<sup>th</sup> c., (4) the construction ВЪ + *acc* of *nomen abstractum* in the sence of a mode of action, and, in the Krepča inscription n° 2, (5) accusative form λ<sup>т</sup><о> ‘year’ indicating a specific point in the past (the form *lěto* ‘year’ with the same function occurs in a few eastern Slavic sources of younger date).

**Keywords:** Old Bulgarian language, Old Bulgarian epigraphy, historical morphology of Old Bulgarian, historical syntax of Old Bulgarian.

*Roman Krivko,  
Department of Slavonic Studies –  
University of Vienna*



## СВЕТИТЕ МЕТОДИЙ И КИРИЛ В ХИМНОГРАФИЯТА НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА НА ЧЕШКИТЕ ЗЕМИ И СЛОВАКИЯ

*Александър Наумов (Италия)*

40-те години на XIX в. са белязани с възраждането на практиката за богослужебно почитане на светите братя сред православните славяни. Съществен момент в тази тенденция е възникването и официалното разпространение на Общата служба за св. Кирил и Методий, предназначена за 11 май, съставена от руския епископ Антоний (Амфитеатров). Тя е публикувана в редица южнославянски (Цариград, 1862; Белград, 1862; Белград, 1870; Браила, 1870) и руски минеи (минеите от 1863, 1885, 1886 г., а също и в празничния миней, допълнителния миней, съвременните „зелёные“ и „коричневые“ минеи и др.)<sup>1</sup>. Тази служба е известна също така в преработката на левкийския епископ Партений (Стаматов) (1958, 2007, 2018, вж. Наумов 2019). От тези издания особен интерес предизвиква изданието на хаджи Димитър Паничков (Браила, 1870), в което за първи път в богослужебната православна практика се съчетават прославата на св. Кирил и Методий и на току-що учредения Св. Синод на Българската екзархия<sup>2</sup>. От 1885 г. започва и адаптирането към съвременната богослужебна практика на старите ръкописни служби за 14 февруари и 6 април; анализът на текстовете и на механизмите на този процес засега остава задача на бъдещето.

Използването на образа на Солунските братя в богослужебната практика на съвременните православни църкви, в много отношения натоварено със съвсем не религиозни функции, заслужава нашето внимание и трябва да стане обект на един сериозен международен проект. В този текст ще се

---

<sup>1</sup> За тези източници вж. Наумов 2019: 86–89.

<sup>2</sup> Пак там, 82–83.

спрем само на кирило-методиевски текстове в литургическата практика на автокефалната Православна църква на Чешките земи и на Словакия (по-рано, до 1993 г.: на Чехословакия)<sup>3</sup>.

Православието присъства на чешка и моравска територия през Новата ера първоначално благодарение на руското посолство и на руските посетители на курортите, но също така е свързано с интензификацията на Кирило-Методиевия култ в Западна и в Източна Европа (през 1848, 1863, 1869, 1880–1881, 1885 г.), с развитието на славянската филология и на проруските славянофилски настроения сред интелигенцията. В Словакия положението е било по-различно, източният обред е бил разпространен в униатските структури, със зараждащия се, специално сред карпатските русини, стремеж към православието.

Първата световна война, болшевишката революция, възникването на Чехословашката република имат съдбоносно значение и за тези, маргинални всъщност, групи. През 1919 г. в Прага се възражда дружеството Православна беседа (основано в 1903 г. и забранено по време на войната), с название Чехословашко православно дружество (*Československá obec pravoslavná*, след това *Česká náboženská obec pravoslavná*). Дружеството успява да стъпи в контакт с вселенския патриарх Мелетий IV (Метаксакис), който учредява една нова епархия – пражко-моравско-карпаторуска, и на 4 март 1923 г. поставя за нея архиепископ Савватий (Antonín Jindřich Vrabec, 1880–1959). Известно време (1923–1924) на арх. Савватий помага като мисионер в карпаторуската среда еп. Вениамин (Федченков).

Цариградската намеса в църковния живот в Чехословакия предизвиква решителна реакция на Сръбската патриаршия, която исторически е притежавала каноничната юрисдикция над територията на републиката. Самото основаване на Православната църква в страната е дело именно на сръбския патриарх Димитрийе (Павлович) с всестранна подкрепа на нишкия еп. Доситей (Васич) като пратеник на сръбския Св. Синод; преди войната руските храмове са били подведомствени на Петербургската митрополия. Изключително важна е била за русините и за сръбското църковно присъствие дейността на еп. Йосиф (Цвийович) и на йеромон. Йустин (Попович), а после и на мукачевско-пряшевските епископи Доситей (Гърданички) и Владимир (Райич). Като водеща мисъл на възникването на православно-филски настроения и движения е била кирило-методиевската идея и нейните следи в Моравия, Бохемия, Словакия и закарпатската Рутения. Начело на тази Църква застава о. Матей Павлик (Matěj Pavlík, 1879–1942). Той е един от основните участници в реформирането на християнството в следвоенна

---

<sup>3</sup> Това е официалното название на православно-на църква в Чехия и Словакия: *Pravoslavná církev v Českých zemích a na Slovensku/Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku*

Чехословакия, заедно с о. Йозеф Жидек и о. Карел Фарски. През септември 1921 г. о. Павлик вече като православен архимандрит е хиротонисан в Белград за епископ на Моравия и Силезия. Като трети субект на православно възраждане се явява руската емиграция: в Прага еп. Сергей (Корольов) и архим. Исаакий (Виноградов), а също така архим. Виталий (Максименко) от манастира в Ладомирова, свързани със западноевропейския митрополит Евлогий (Георгиевски). Тази църковна неуредица, при силни различия в религиозните и езиковите традиции и практиката на отделните райони на митрополията, определя слабия авторитет на православието в държавата. Може да се каже, че едва трагичната смърт на еп. Горазд и клира на катедралата „Св. Кирил и Методий“ в Прага<sup>4</sup>, убити от нацистите (4 септември 1942), укрепва присъствието на Православната църква в съзнанието на по-широк кръг хора. Църквата е разделяла историческите перипетии на държавата и едва на 9 септември 1998 г., с томоса на вселенския патриарх, сложният процес на пълната канонична самостоятелност е завършен (Нивьер 2007: 130–131, 191–193, 239–240, 435–436; Marek, Bureha 2007; Marek, Bureha, Danilec 2009; Marek, Lupčo 2013; Nováková 2010; Nováková 2012; Nováková 2016; Nováková 2017).

Както казахме, чешкото, моравското, словашкото и русинското православие се гради изцяло на Кирило-Методиевата идея и традиция. Макар че почти навсякъде, но по-специално в западните епархии, богослужебният език е съвременен местен език, а делото на светите братя служи за пример и основание.

В доста напрегната атмосфера еп. Горазд усилено търси юридически, обредни и езикови решения за поверената му Църква. Частично използва съществуващата скромна православна литература, но преди всичко самият той се захваща със създаване на необходимите текстове, категорично избирайки чешкия език като богослужебен. След издаването на мисионерски требник (*Trebník – Rukověť posvátných obřadů církve pravoslavné zkrácený pro misijní účely*, 1931) той подготвя епохален богослужебен сборник: *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů Pravoslavné Církve*, който излиза в Прага-Глинско през 1933–1934 г. (2. изд. Прага, 1951), където са включени всички възможни елементи на кирило-методиевската традиция.

И така, в календара св. еп. Горазд отбелязва за 14 февруари паметта на св. Кирил, апостол славянски (обща служба на преподобни), за 6 април – на св. Методий, апостол славянски (обща служба на епископ), за 11 май – на Кирил и Методий (заедно с Никодим Сръбски; обща служба на еписко-

---

<sup>4</sup> Трима православни свещеници и самият епископ Горазд са разстреляни от нацистите след откриването на укриващите се в катедралата антифашисти, обвинени за убийството на вицегубернатора на протектората Чехия и Моравия на Райха Райнхард Хайдрих, вдъхновител на идеята за холокоста, вж. New Flashes 1942.

пи). Като основен помен на Кирил и Методий той слага службата за 5 юли (служба минейна: Евр 7.26–8.2; Мат 5.14–19): На *Господи, възвах* една стихира гл. 2<sup>5</sup> и догматик<sup>6</sup>, на литургия глас 7 – тропар<sup>7</sup> и 6 стиха за времето на причастието<sup>8</sup>. На края на богослужението следва химн от 16 строфи *Bože, cos ráčil*. Това е т. нар. велехградски химн, създаден от Владимир Щястни през 1893 г. с използване на полската мелодия на химна *Bože coś Polskę...*<sup>9</sup>. Еп. Горазд взима само три (от седемте) начални строфи от моравската песен и съставя продължение, което излага много подробно кирило-методиевското дело и значението му за православието, за чешкия и моравския народ, за славянското единство и за употребата на народния език в църквата. Подчертава голямата заслуга на изгонените петочисленици за процъфтяване на православието сред южните славяни. Политическото освобождение на славяните според пражкия владика непременно трябва да се съчетава с отхвърляне на чужд език и в богослужението, затова само Кирило-Методиевата традиция осигурява пълната свобода:

Православната вяра отново ще процъфтява  
както преди хилядолетие у нас е цъфтяла.  
Нищо не може да устои на нейната свята красота  
и отново ще имаме повече светлина.  
Кирил и Методий ще застанат сред нас.  
Съхрани наследството на бащите, Господи, за нас!

(строфа 15, с. 303; превод на Кр. Станчев)

Юлският празник на Кирил и Методий намира продължението си с богослужебната памет на св. Ян Хус на 6 юли, което е и държавен празник на Републиката. Тържественото богослужение няколко пъти споменава светите братя, техните ученици и идейни последователи. И така, в свещеническата молитва (след евангелското четение) се споменават Ростислав, Кирил и Методий, Борживой и Людмила, Вацлав, Прокоп Сазавски и Иван Чешки, княз Вратислав, Ян Милич и Томаш от Щитне, Ян Хус и Йероним Пражки. После чинът донякъде напомня заупокойната и похвалната част на синодика на *Тържество на православието*, между другото се произнася *вечная*

---

<sup>5</sup> Inc. Jakými pochvalnými věnci ozdobíme bohomoudré učitele... – съкратен вариант на стихира 1. на *Господи, възвах* от „руската“ служба за 11 май.

<sup>6</sup> Inc. Pozdraven bud', svatý Cyrile... – кратко песнопение, направено от отделни фрази от стихирата на *Слава*, глас 6, на *Господи, възвах*, от същата служба.

<sup>7</sup> Inc. Apoštolům govni... точен превод на тропара *Яко апостолом единоправнии...*, който обаче е предвиден за глас 4.

<sup>8</sup> Те са взети предимно от седалния след 2. катизма, но и от стихирата 1 на *Хвалите*.

<sup>9</sup> Създаден през 1816 г. (думи А. Фелински, музика: Я.Н.П. Кашински), многократно преработван.

память на Кирил и Методий и наследниците им (добавен е още Иржи Подбрадски), а накрая се привежда *Te Deum* и хуситският химн *Kdož jste Boží bojovníci* (Gorazd 1951: 299–315; Nováková 2017: 308).

Освен тях в календара са включени: Климент, Ангеларий, Горазд, Наум и Сава (27 юли) и редица местни светци от кирило-методиевската традиция (св. св. Вацлав, Людмила, Иван, Прокоп), както и многобройни сръбски и български паметни.

Еп. Горазд същевременно работи върху монография/апология за Кирил и Методий, която завършва през 1935 г. и публикува следващата година под псевдоним Павел Мали (Gorazd 1936). Този текст до днес остава програмен за чешкото православие (и отчасти за словашкото).

Пресичането на различни църковни традиции (Живова 2019) довежда и до бъркотията в датата на Кирило-Методиевите празненства: в различни чешки, словашки и русински извори и книги тя се предписва на 14.02., 9.03., 6.04., 11.05., 5. и/или 7.07., макар че напоследък доминира 11 май.

Голямо събитие, възраждащо кирило-методиевската тематика в нова геополитическа обстановка през 90-те години на миналия век, е свързано с провъзгласяването на моравския княз Ростислав за светец с датата на паметта 28 октомври. Решението е взето от епископския събор през декември 1992 г. Тържествената му прослава става на 29 октомври 1994 г. в Прешов и на следващия ден – в Бърно. За случая е подготвено специално издание (Ростислав 1994), което съдържа чешко житие на светеца (*Život svatého knížete velkomoravského Rostislava*, с. 3–23), гръцка графика на Методий и Кирил (с. 25), църковнославянска (с. 27–32) и чешка (с. 33–39) служба на светеца и английско резюме; на корицата се намира икона на княза, специално създадена за канонизацията. Изданието е колективен труд начело с митр. Доситей (Димитър Филип) и о. проф. Павел Алеш (Аксман).

Житието подробно представя заслугите на Ростислав за мисията на Кирил и Методий и за защитата на славянския ѝ характер. Службата се състои от четири стихирни стихирни на глас 7 на *Господи възвахъ*, слава и богородичен глас 7; три стиховни стихирни, слава и богородичен на глас 7, тропар на глас 7, кондак на глас 5, на литургия прокимен на глас 4 (Пс 88:20, стих 88:22), апостол Гал 8:11–19<sup>10</sup>, еванг. Йо 10:1–9, алилуйа (Пс 63:11) и причастен (Пс 111:6–7).

Службата на много места говори за светите братя. Ростислав ги поканва от „Константина града“, за да укрепят славянското население „въ православіи и единомыслии“<sup>11</sup>. Тяхното идване от изток е Нова Петдесетница за Велика Моравия и за славянството, те са „учители велики“ и

---

<sup>10</sup> Чешкият текст допуска като възможност и Рим 8:13–19; с. 38.

<sup>11</sup> Вж. тропар от „руската“ служба.

„благовѣстници Божѣственныя истины“, с учението си те променят Велика Моравия в цѣфтяща градина с обилни плодове, превеждат закон и Писанието, възпитават редица местни ученици като служители на олтара Христов, подкрепят владетеля, обичат народа и го учат на истинското богопочитание. На иконата<sup>12</sup> св. Ростислав в лявата си ръка държи свитък с текста на своето писмо до византийския цар, а в дясната – един храм, от който изтича поток вода, разделящ се на три струи, които поливат три дървета, символизиращи трите етно-географски компонента на Църквата. В левия горен ъгъл е представен Иисус Христос, който го благославя, държейки свитък с думите, отправени в Евангелието към добрия и верен слуга (Мт 25:21–23).

Няколко години по-късно излиза в Пряшев ново издание на църковно-славянската служба на св. Ростислав (Ростислав 2001), в полиелейна форма, пригодена за допълнителен миней, но неизвестно защо предназначена за 11/24 май. В тези части, които познаваме от канонизационната служба, намираме доста съответствия, но текстът е преработен и допълнен. Основната разлика, освен в датата, е присъствието на канон на осми глас с акростих: *Благовѣрному князю Ростиславу воспою* (тропари и богородични). В новата редакция на службата по-малко се говори за Кирил и Методий, подчертават се преди всичко техните езикови и преводачески заслуги, отпорът им срещу езичниците и латиняните, но също така и срещу гръцкия език:

„Никакоже возмогохомъ пѣти Бѣга на язѣцѣ латѣнстѣмъ, ниже грѣчестѣмъ, якоже не разумѣхомъ словесѣ чѣомыхъ. Обаче увидяху очеса наша истину чрезъ писанія, изложенныя въ нарѣчїи словянстѣмъ“ (IV.1);

„Вѣрнїи, днесь Ростислава почтѣмъ, земля бо наша яко тука и масти исполнися сказанїемъ евангелскимъ, еже приложѣста къ язѣку нашему святїи равноапѣстольнїи Меѣодїи и Кириллѣ, сегѣ язѣцы посрамїшася и латїняни устрашїшася“ (икос след 6. песен).

Канонът свършва доста банално и некадърно, като пак се асоциира с тропара от „руската“ служба:

„Преблаженне княже Ростиславе, молися за ны ко Гѣсподу, дабы странїи наши жили въ православіи и единомыслии, и не подражали бы многочисленнымъ блудамъ западнымъ, еже есть отъ діавола“ (IX.2).

Княз Ростислав е донякъде възприеман като моравско-словашкия паралел на св. Вацлав Чешки. На картата на Кирило-Методиевите места трябва да се отбележат нови точки, свързани с неговия култ, специално ротондата в Зноймо и фреските в нея и посветения на княза православен храм

---

<sup>12</sup> В литературата като автори се посочват двама зографи: Любомир Купец и Ян Келер. Иконата се съхранява в катедралата в Бърно.

(<http://www.pravoslavi.cz/znojmo/>). Интересно е пренасянето на почитта към него в Черна гора, където в храма „Св. Йоан Владимир“ в Бар северният параклис е посветен именно на Ростислав, с изключително интересна кирило-методиевска живопис (автор Борис Маркуш). Името на братята носи северната кула на катедралата. Не е излишно да се добави, че през 2005–2006 г. Украинската православна църква (Московска патриаршия) провъзгласи празник на Карпаторуските светци (1. неделя след 11/24 май), където са включени равноап. Кирил и Методий; равноап. кн. Ростислав Великоморавски, прп. Йоан Чешки, а и Доситей (Васич) като изповедник.

Изключително важен е кирило-методиевският компонент в култа на св. мъч. Людмила Чешка (Наумов 2012). Паметта ѝ се е съхранила предимно сред източните славяни, които я възприемат като общохристиянска светица, покровителка на майки, баби и наставници, а понякога е сравнявана с руската княгиня Олга. Мощите на св. Людмила се намират в Прага, в базиликата „Свети Георги“, сега музей, и достъпът до тях е почти невъзможен (руските свещеници имат право да служат акатист на 28 и литургия на 29 септември). През 2015 г. в Чехия се заражда идея култът на св. мъч. Людмила да се превърне в национален култ. Планирани са централни тържества по случай 1100-годишнината от нейната смърт (921/2021), активизират се църковни, държавни и общински институции, създава се дружество “Svatá Ludmila 1100”, което провежда редица местни, национални и международни инициативи, между другото септемврийски събори на Людмили и Борживойовци в Тетин, Людмилени пътеки (вкл. и подкрепената от Ватикана Via Ludmila), събития с мощите на светицата, създават се иконни изложби, книги, филми; отслужват се богослужения (вж. <https://www.svataludmila.cz/poradane-akce>). Тази акция засенчва православно тачене на светицата, но Православната църква се включва и в този проект. През септември за юбилея се обнародват в интернет нови, поправени и допълнени версии на службата (за 16.06. и за 21.10.), както и на акатиста на Людмила с ноти и богата православна иконография – през м. декември (<http://download.pravoslavi.cz/#Ludmila>). Тези текстове от 2021 г., които в сегашната им форма тепърва трябва да бъдат официално приети от Синода, са резултат на едно дълго развитие; известни са текстови варианти от 2007, 2013, 2019 г. По всяка вероятност те са редактирани в гр. Йиглава от о. прот. Ян П. Баудиш. Формата на акатиста изобщо е станала популярна, както се вижда например от сборката на Ф.В. Крал (Kral’ 2017).

Кирило-методиевските мотиви в произведенията за св. Людмила са силно експонирани – тя е духовна дъщеря на Методий, тъй като тя и съпругът ѝ Борживой са покръстени лично от него, Борживой изгражда в Прага първата църква, посветена на св. Климент Римски, приема изпратения от Методий свещеник Каих; Людмила слуша поученията на Методий както евангелската Мария – думите на Исус, и приема наставленията на Кирил

за защитата на славянското богослужение; съпрузите строят в Прага храм, посветен на Богородица и арх. Гавриил, осветен от самия Методий, където пренасят от първата църква мощите на св. Климент Римски; тя се бори за укрепването на източното (гръцко-славянско) богослужение, поддържа кирило-методиевските традиции, остава докрай вярна на употребата на славянската реч и на Методиевия обред, градейки и украсявайки нови църкви. Интересно е, че и в Русия се появяват нови обработки на акатиста, където се отделя малко повече място на св. Методий.

Кирил и Методий се споменават бегло в химнографията в чест на св. Вацлав Чешки – техните имена срещаме по два пъти в службата му и в акатиста, те се споменават като създатели на богослужебната славянска традиция и основатели на православиято между чехите, моравците и словаците.

Когато се замислям над темата на нашата конференция, и съответно проект, разбирам, че трябва да пречупим много стереотипи, за да можем да погледнем пътя на Кирил и Методий и да го видим в редица нови, донякъде неочаквани измерения.

#### ЛИТЕРАТУРА

Живова 2019

Ж и в о в а, М. В. *Фигури Кирилла и Мefодия и културно-самоопределение карпатских русинов (серед. XIX – нач. XX вв.)*. – Старобългарска литература, 59–60 (2019), с. 56–69 [Zhivova, M. V. Figury Kirilla i Mefodiia i kul'turnoe samoopredelenie karpatskikh rusinov (sered. XIX – nach. XX vv.). – Starobalgarska literatura, 59–60 (2019), s. 56–69].

Наумов 2012

Н а у м о в, А. *Нови черковнославянски творби в чест на св. мъч. Людмила*. – In: Тотоманова, А-М., Р. Влахова-Руйкова (съст.). *Словеса пречудная. Юбилеен сборник в чест на проф. Иван Буюклиев (по случай неговата 75-годишнина)*. София, 2012, с. 86–92 [Naumov, A. *Novi cherkovnoslavyanski tvorbi v chest na sv. mach. Lyudmila*. – In: Totomanova, A-M., R. Vlahova-Ruykova (sast.). *Slovesa prechudnaya. Yubileen sbornik v chest na prof. Ivan Buyukliev (po sluchay negovata 75-godishnina)*. Sofia, 2012, s. 86–92].

Наумов 2019

Н а у м о в, А. *Светите Методий и Кирил в църковнославянската химнография от Новото време (Служби)*. – *Palaeobulgarica*, 43 (2019), № 3, с. 72–94 [Naumov, A. *Svetite Metodiy i Kiril v tsarkovnoslavyanskata himnografia ot Novoto vreme (Sluzhbi)*. – *Palaeobulgarica*, 43 (2019), № 3, s. 72–94].

Нивьер 2007

Н и в ь е р, А. *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе (1920–1995). Биографический справочник*. Москва–Париж, 2007 [Niv'er, A. *Pravoslavnye*



- sviashchennosluzhiteli, bogoslovy i tserkovnye deiateli ruskoj emigratsii v Zapadnoj i Tsentral'noj Evrope (1920–1995). Biograficheskii spravocnik. Moskva–Parizh 2007]. *Svatý kníže Rostislav. Svätý kniazь Rostislavъ. Kanonizace svatého Rostislava, knížete Velkomoravského Pravoslavnou církvi v Českých zemích a na Slovensku 29.X.1994, Prešov / 30.X.1994, Brno*. Edd.: Arcibiskup pražský, Metropolita Českých zemí a Slovenska ThDr. Dorotej, prot. Prof. ThDr. Pavel Aleš a kol. Olomouc, 1994.
- Ростислав 1994
- Ростислав 2001 *Служба святому благовѣрному князю моравскому Ростиславу* (= Осанна – Миней Богослужebные, 11 (24) Мая. Служба святому благоверному князю моравскому Ростиславу). Пряшевъ, 2001 [Slúžba sviatomu blagovĕrnému kniazü morávskomu Rostislávu (= Osanna – Minei Bogoslužebnye, 11 (24) Maia. Sluzhba sviatomu blagovernomu kniazü moravskomu Rostislavu). Priashev“, 2001] (russportal.ru); <https://churchdocs.wordpress.com/2018/05/23/11-5-knjaz-rostislav/>
- Akathist 2011 *Akathist k svaté mučenice Ludmile. Se stručnou historickou studií (Návrh akathistu)* [<https://download.pravoslavi.cz/svati/ludmila-akathist-w.pdf>]
- Gorazd 1936 M a l ý, P. (= Gorazd Pavlík). *Život sv. Cyrila a Metoděje a jejich poměr k Římu a Cařihradu*. Praha, 1936 (<http://orthodoxia.cz/gorazd/pavlik1.htm>).
- Gorazd 1951 *Lidový sborník modliteb a bohoslužebních zpěvů pravoslavné církve*. Praha, 1951<sup>2</sup> (1. ed. Praha-Hlinsko, 1933–1934).
- Kral' 2017 K r a l', T. F. *Akathisty k ochráncům země české: chvalozpěvy křesťanského východu*. Praha, 2017.
- Marek, Bureha 2007 M a r e k, P., V. B u r e h a. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno, 2007.
- Marek, Bureha, Danilec 2009 M a r e k, P., V. B u r e h a, J. D a n i l e c. *Arcibiskup Sawatij (1880–1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*. Olomouc, 2009.
- Marek, Lupčo 2013 M a r e k, P., M. L u p ě o. *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslavi v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992*. Brno, 2013.
- New Flashes 1942 *New Flashes from Czechoslovakia under Nazi Domination* (The news which is coming through in spite of Nazi censorship). – Release, No 151, September 21, 1942. (<https://books.google.rs/books?hl=sr&id=n0PTAAAAMAAJ>)
- Nováková 2010 N o v á k o v á, J. *Oficiálně vydané publikace Pravoslavné církve v Československu v letech 1945–1992*. Prezentace. – In: Parrésia. Revue pro východní křesťanství, 2010, z. 4, s. 33–66.

- Nováková 2012      N o v á k o v á, J. *Viditelná jednota církve se zaměřením na interkonfesionální vztahy v publikacích pravoslavné církve na území České republiky a Slovenska ve druhé polovině 20. století*. Bratislava, 2012.
- Nováková 2016      N o v á k o v á, J. *Pravosławie, czyli poszukiwanie własnej tożsamości przez mniejszość eklezjalną na terenach Czechosłowacji*. – In: *Zarządzenie w Kulturze*, 17 (2016), z. 3, s. 285–293.
- Nováková 2017      N o v á k o v á, J. A. *Mezi improvizací a tradicí. K počátkům liturgického snažení českého a moravského pravosláví*. – In: Žeňuch, P., P. Zubko et alii (eds.). *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Monotematický súbor štúdií*. Bratislava, 2017, s. 291–310.

### SAINTS METHODIUS AND CYRIL IN THE HYMNOGRAPHY OF THE ORTHODOX CHURCH OF THE CZECH LANDS AND SLOVAKIA

(Summary)

Orthodoxy in the Czech and Moravian territories in the New Age was initially present thanks to the Russian embassy and Russian visitors to the various Czech resorts, but it was also associated with the intensification of the Cyril and Methodius cult in Western and Eastern Europe (1848, 1863, 1869, 1880-1881, 1885), the development of Slavic philology and the pro-Russian Slavophile sentiments among the intelligentsia. In Slovakia, the situation was different - the Eastern rite was spread in the Uniate structures, with the nascent pursuit of Orthodoxy, especially among the Carpathian Ruthenians.

The leading idea of the emergence of Orthodox philological sentiments and movements was the Cyril and Methodius idea and its traces in Moravia, Bohemia, Slovakia and Transcarpathian Ruthenia. The very founding of the Orthodox Church in the country is the work of the Serbian Patriarch Dimitrije (Pavlović). At the head of this Church stands Fr. Matěj Pavlík (1879-1942), ordained by the Serbian Patriarch in 1921. Bishop Gorazd II is preparing an epoch-making liturgical collection: *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů Pravoslavné Církve* (1934, 2nd ed. 1951), including all possible futures of the Cyril and Methodius tradition. He chose July 5 for the main celebration of Cyril and Methodius, which continues on July 6 with the liturgical memory of St. John Hus, also a national holiday of the Republic. The solemn service mentions the Holy Brothers, their disciples and ideological followers several times.

A great event reviving the Cyril and Methodius theme in a new geopolitical situation in the 90s of the last century is related to the proclamation of Prince Rostislav of Moravia as a saint with the date of remembrance October 28. The Episcopal Council decided on this in December 1992, and the celebrations took place in October 1994. The liturgical texts dedicated to him in many places speak of the Holy Brothers. Since 2015, the cult of St. Lyudmila, giving it the features of a nationwide cult. The events obscured the liturgical cult practised for centuries in the Orthodox Church, but it is also trying to join this program.

**Keywords:** The Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia, St. St. Cyril and Methodius, Lyudmila, Rostislav, Gorazd II (Pavlík).

*Aleksander Naumow,  
Ca' Foscari University of Venice*

## СВЯТЫЕ КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ КАК ПОКРОВИТЕЛИ ПОЛЬСКОГО КОРОЛЕВСТВА

*Мирослав Петр Крук (Польша)*

Вопросы, которые я хотел бы затронуть в связи с темой данной статьи, настолько многогранны и требуют столь обширного объяснения, что здесь я их только обозначу. В 1436 г. краковский епископ Збигнев Олесницкий (1423–1455 гг.) упомянул, что солунские братья, святые Кирилл и Мефодий, являются покровителями Польского королевства<sup>1</sup>. Это событие совпадает с его активной ролью в укреплении католической церкви (см. напр. Walczak 1992; Walczak 1994; Walczak 2016) и является синхронной частью католической кирилло-мефодиевской традиции в Центральной Европе (Barlieva 2013). Однако впечатляет то, что на печати кардинала (1438 г.) представлена пара святых покровителей королевства: святой Вацлав (Вячеслав), король Чехии и святой Флориан, но отсутствуют Станислав и Войтех (Войцех, то есть, Адальбэрт Пражский) [илл. 1] – см. Działyński 1854: 114. На мой взгляд, это следует рассматривать в более широком контексте событий того времени, два из которых заслуживают особого внимания.

Первое касается приглашения в Краков в район Клепаж около 1390 г. так называемых славянских бенедиктинцев, что остается загадочным, поскольку неизвестны обстоятельства принятия этого решения королем

---

<sup>1</sup> „Item, ut didicimus plurimi sacerdotes nostre diocesis tempore quadragesimali ad hoc, ut evitent ferias, consueverunt eis horas preter constitutionem nostre ecclesie de sanctis sub festo duplici orare; ideo presenti constitutione statuimus, ne aliquis in quadragesima alia festa sub duplici festo sibi adinveniat, aut teneat, nisi hec: translacionis sancti Wenceslai, Thome de Aquino, Perpetue et Felicitatis, quadraginta millia martyrum, **Ciruli et Metudi confessorum patronorum et apostolorum huius regni**, Longini martyris, Gertrudis virginis, Benedicti abbatis, Gregorii pape, Marie Egipciece” (Zachorowski 1915: [13], c. 50). (<https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/10498>)



Илл. 1. Печать Збигнева Олесницкого (1438). По Działyński 1854: кат. 114

Владиславом II Ягайло (1386–1434 гг.), вероятно, совместно с его первой женой Ядвигой. Точное местоположение их монастыря также неизвестно, как и план их деятельности и характер миссии. По мнению Тадеуша М. Трайдоса, следует принять во внимание, что бенедиктинцы ранее осуществляли свою деятельность в Праге с согласия и при поддержке императора Карла IV Люксембургского, который руководствовался намерением распространять культ апостолов славян Кирилла и Мефодия, что должно было привести к созданию мировой христианской империи (Trajdos 1988: 79). Дэн Йоан Мурешан предположил, что именно fundация Эммаусского монастыря в Праге вписывалась в широкий династический проект монарха по объединению под своим скипетром как язычников, так и православных, которые оставались под его властью: “des païens et des schismatiques habitant ces États à l’Eglise et à l’Empire romains” (Muresan 2010: 43). Одной из первых потребностей нового государства было создание рамок для функционирования большого количества православного населения, проживавшего на территории государства, в котором не было митрополии этой конфессии. Возможно, это стало причиной, или одной из причин, приглашения бенедиктинцев. Хотя, сразу нужно отметить, что **так называемые** глаголаши являлись представителями культуры, которая была совершенно чуждой православным в Восточной Европе (Trajdos 1988: 76; Ozóg 2002; Salamon

2002). Монастырь, населенный бенедиктинцами из пражского монастыря св. Иеронима, действовал до шестидесятых годов XV в., и в нем совершали Литургию по римскому обряду с использованием текстов, написанных глаголическим алфавитом в хорватской версии (см. Trajdos 1988: 74; Salamon, 2002: 62–63). М. Саламон отметил возможное значение сентиментальных отношений, которые могли связывать королеву Ядвигу с этой конфессией, которую она должна была лучше узнать благодаря своей матери, Елизавете Боснийской. По завещанию короля Сигизмунда, зятя Елизаветы, она была похоронена в монастыре св. Крушевана (Хризогона) в Задаре, а значит, в главном центре славянских бенедиктинцев, откуда пришли в Прагу монахи, приглашенные Карлом IV, а уже оттуда они пришли в Краковский Клепаж (Salamon 2002: 66–68).

Вторым явлением, важным в вышеуказанном контексте, является фундаментация ряда так называемых византийско-русских росписей в католических храмах Малопольского воеводства. Фундации охватывали ряд храмов, расположенных вдоль Вислы, то есть вдоль пути, соединяющего Польшу и Литву – два члена многонационального государства. Выбор Солунских братьев в качестве покровителей Польши был сделан вскоре после фундаментации фресок в часовне Святой Троицы в кафедральном соборе на Вавеле (1431–1433 гг.). А немного раньше были выполнены фрески в часовне Люблинского замка в Люблине (ок. 1418 г.) [илл. 2], фрески в храме Рождества Девы Марии в Вислице а также фрески в капитульном храме Успения Девы Марии в Сандомире (до 1420 г.) [илл. 3]. 90-ми годами XIV века датированы фрески в монастыре бенедиктинцев на Лысой горе, в гнезненском архикафедральном соборе, а также в краковской часовне Девы Марии. Из последних трех, сохранились лишь фрагменты росписей в часовне Девы Марии, расположенной по оси пресвитерии самого важного храма в государстве. В данном случае мы имеем дело с определенным когнитивным диссонансом, связанным с тем, что упоминание о заказе фресок королем датируется 1380 г.: “*Capella choro confrontata, et in orientem versa, quam Vladislaus Secundus Poloniae rex Graeco opere depingi procuravit [...]*” (Długosz 1863: 264; Różycka-Bryzek 2004: 163), а в то же время стиль сохранившихся деталей указывает на их близость с люблинскими фресками, созданными около 1418 г. Последней фундаментацией в этом ряду – уже во время царствования Казимежа Ягеллончика – стали росписи часовни святого Креста на Вавелье (1470 г.) [илл. 4].

На протяжении последних десятилетий появилось много гипотез о причинах, побудивших Владислава Ягайло заказать православные фрески для католических храмов<sup>2</sup>. И, что следует подчеркнуть, эти храмы имели

---

<sup>2</sup> Из последних исследований см. Крук 2020; Grotowski 2021; Walczak 2021.



Илл. 2. Люблин, интерьер часовни Святой Троицы в Люблинском замке (1418).  
Фот. М. П. Крук, 2010 г.



Илл. 3. Сандомир, пресвитерия костела Рождества Богородицы. Фот. М. П. Крук,  
2013 г.



Илл. 4. Краков, своды часовни Святого Креста в соборе Святых Станислава и Вацлава (1470). Фот. М. П. Крук, 2004

особый статус, такой как кафедральные соборы в Гнезно и Кракове. При этом, необходимо помнить, что Ягайло принял решение о внедрении православной художественной традиции после недавнего избрания в качестве католического короля, принявшего новую веру. В целом, мнения по этой теме можно разбить на аргументы эстетического, политического или религиозного характера.

Я убежден, что фундаменты фресок и приглашение бенедиктинцев выглядят в некотором смысле связанными. Если предположить – как предположила Малгожата Сморог-Ружицка, – что в нижнем регистре епископов в торжественных облачениях Римско-католической Церкви на сандомирских фресках были представлены покровители Польского Королевства, расположенные в одном ряду со святым Василием или святым Николаем, а также с апостолами Филиппом и Иаковом (Smoraż-Różycka 2014: 250), – это соответствовало бы действиям Карла IV, которые были направлены на укрепление покровительства империи святых обеих конфессий. Следы фундаментальной надписи в капитульном храме указывают на то, что на северной стене пресвитерия она была выполнена в латинской версии, а на южной – в славянской (Smoraż-Różycka 2014: 253). Ружицка-Бризек заявила, что так же было в случае Вислицы (Różycka-Bryzek 1993–1994: 137), в то же время Петр Гротовский сослался на мнение Божены Вырозумской и Зенона Пеха, что латинские описания вислицких фрагментов были нанесены через несколько десятилетий после создания фресок, что поддерживало бы тезис о том, что, по крайней мере, в этом случае, они должны были служить правильному прочтению смысла отдельных частей изображения последующими поколениями местных зрителей (Grotowski 2008: 176).

Упомянутые выше фундаменты побудили некоторых исследователей задуматься над тем, не служили ли они запланированному союзу двух христианских конфессий, тем более, что такие попытки известны из переписки короля Ягайло. Он вел переговоры об этом с константинопольскими патриархом и императором, как минимум, с 1397 г. Идеальным кандидатом для осуществления миссии по заключению унии представлялся Григорий Цамблак, болгарин по происхождению, получивший прекрасное образование в известной Тырновской школе патриарха Евфимия, чья полная странствий жизнь является идеальной иллюстрацией судеб южнославянских государств, которые постепенно захватывала продвигающаяся на север турецкая армия<sup>3</sup>. Многие также указывают на то, что Цамблак идеально соответствовал намерениям короля Владислава Ягайло и князя Витовта по взаимному согласию начать подготовку к созданию более тесных связей между двумя Церквями в границе польско-литовского государства, по сути,

---

<sup>3</sup> Stradomski 1999; Kuczyńska 2003: 141; Kruk 2007; Sulikowska 2008; Stradomski 2008a; Stradomski 2008b; Stradomski 2009; Stradomski 2010; Kuczyńska 2013.



продолжая начатое патриархом Киприаном (Halecki 1932: 49; Trajdos 1985: 217, 228; Крук 2020: 61–65). Ведь именно он в период улучшения отношений между Василием III, Витовтом и Ягайло предложил вместе с польским королем оригинальную концепцию унии Церквей на вселенском соборе, созванном на Руси (Salamon 2002: 76). Кульминацией этих стараний стала речь, произнесенная по поручению короля Григорием Цамблаком перед папой Мартином V на соборе в Констанце<sup>4</sup>. Это событие имело место в 1418 г., то есть в том самом году, когда король Ягайло фундовал православные фрески в католической часовне королевского замка в Люблине. Такое совпадение вряд ли случайно, имея ввиду, что они были лишь одними из целого цикла росписей, приспособленных к интерьерам католических храмов. После смерти митрополита, последовавшей вскоре после возвращения из Констанци, в начале 1420 г. в Киеве<sup>5</sup>, король Ягайло с явным сожалением сообщил об этом папе в письме от 1421 или 1422 гг.: “[...] cor meum multis exuberat tristitiis, quod ille Greg(orius) antistes, Mac(ed)o [...] ab hac luce est sublatus [...]”<sup>6</sup>.

\* \* \*

В эпоху нового времени память о солунских братьях в Речи Посполитой несколько угасла на фоне роста почитания другой пары, которая считалась столпами православной веры на Руси и во всем государстве, а именно, святых Антония и Феодосия Печерских. Именно их многочисленные изображения встречаются на написанных в период нового времени иконах с представленной на заднем плане Киево-Печерской Лаврой, чтобы подчеркнуть, что от них происходит традиция православного монашества на Коронной Руси. В этом отношении знаменательная икона 1759 г. [илл. 5], на которой представлены святые трех конфессий, а именно: католичества, православия и унии, которые также представляют три области Монархии, т.е. Польское Королевство, Литву и Русь. Представителями православия здесь выступают не Кирилл и Мефодий [илл. 6], а Антоний и Феодосий, и можно предположить, что это вытекает из традиции киевской Церкви, для которой память об основателях Лавры была намного ближе.

---

<sup>4</sup> Podskalsky, Mervaud 1998: 291, 295. Эти авторы утверждают, что Цамблак был посланником князя Витаутаса и выполнял его приказы.

<sup>5</sup> Н. Дончева-Панайотова 2004: 189. До недавнего времени реконструкция судьбы и действий Цамблака трактовалась в литературе весьма разноречиво, в чем я попытался разобраться на основе новых монографий болгарских авторов; см. Крук 2007: 336–340.

<sup>6</sup> Likowski 1906: 178; Naumow 1996: 80; Бегунов 2005: 195.



Илл. 5. *Алтарь Божий*, икона, Западная Рус, 1759, холст, масло, 190х144 см, приобретена в 2015, Национальный музей в Кракове. Фот. МНК



Илл. 6. *Алтарь Божий*, икона, Западная Рус, 1759: Святые Антоний и Феодосий Печерские

\* \* \*

Отдельным заслуживающим внимания феноменом является возрождение культа Солунских братьев в Центральной Европе около 1900 г. В это время святые были изображены Альфонсом Мухой на витраже пражского кафедрального собора. Их деятельностью восхищался Ян Матейко, о чем свидетельствует изображение св. Кирилла и Мефодия, написанное в 1885 г. в рамках празднования тысячелетия смерти св. Мефодия для кафедрального собора в честь обоих святых в Велеграде, куда художник лично принес его во главе паломнической группы

из Кракова<sup>7</sup> [илл. 7]. Также важен тот факт, что Матейко был наполовину чехом, а его своеобразное понимание панславизма прослеживается в живописных исторических ребусах, например, на известной картине „Битва под Грюнвальдом“, где он подчеркнул роль предводителя чешских войск Яна Жижки (1360–1424)<sup>8</sup>. В это время Мастер получил заказ на выполнение ряда работ в храме святого Норберта в Кракове, который в период Галиции был перестроен на православную церковь. Выполнение иконостаса новой церкви приписывают именно Матейко, хотя подтверждено, что в его создании принимало участие несколько художников [илл. 8]. Что касается краковского иконостаса, необходимо напомнить, что Матейко, по сути, создал эскизы икон „в количестве 34“, которые написал его ученик Владислав Россковский<sup>9</sup>. Мария Пшемецка-Зелиньска охарактеризовала наброски Матейко следующим образом: „Рисую, он пытался отразить характер церковных росписей, но византийская стилизация, статичность и иератичность были ему чуждыми, поэтому в некоторых рисунках возобладала индивидуальность художника – появились динамичные фигуры, характерные для Матейко, но далекие от византийских традиций“<sup>10</sup>.

Участие Матейки, в целом отражающего в своих работах братство и единство польского и русского народов (Świątek 2013: 98), могло вытекать из его убеждения, что „русским необходимо оказывать всяческую помощь при восстановлении их церквей“ (Świątek 2013: 63), а по мнению Эльжбеты Матяшевской – из возраставшего интереса к религиозной тематике (Matyaszewska 2007: 122). Датой создания иконостаса в костеле норбертанок считается 1896 год<sup>11</sup>. Тем временем, его конструкция была создана Тадеушем Стрыенским и Владиславом Экельским в 1886–1887 гг. (Lameński 1991: 27), а на последней в ряду наместной иконе указана дата, относящаяся к 1893 г.<sup>12</sup> Информация о тематике работ Матейки, которые по этому поводу выполнил художник, представлена в исследованиях Малгожаты Хланды (Reinhard-Chlanda 1999: 159–164), а также в реабилитационном исследовании

---

<sup>7</sup> Об историческом контексте создания этого произведения и его живописном эскизе, хранящемся в Национальном музее в Познани, см. статью Маи Ивановой „Картината „Светите Кирил и Методий“ от Ян Матейко и нейната история“ (Иванова 2019).

<sup>8</sup> Świątek 2013: 79. О происхождении Яна Матейки см. также Ristujczina 2018: 22–27.

<sup>9</sup> Архив Ягеллонского университета, WT II 253 (Chruszcz 1936–1938: 142).

<sup>10</sup> Przemeczka-Zielińska 1994: 22–23, цитируется после: Świątek 2013: 130.

<sup>11</sup> *Kraków: ikonostas wg Matejki wrócił do cerkwi greckokatolickiej*, <<https://ekai.pl/krakow-ikonostas-wg-matejki-wrocil-do-cerkwi-greckokatolickiej/>> (1.01.2018).

<sup>12</sup> Иконы были созданы между 1892 и 1895 годами. Подробнее об этом см. Przeździecka 1973: 27–28; Kęder et al. 2016: 47, сн. 1.



Илл. 7. Ян Матейко, *Святые Кирилл и Мефодий*, 1885, холст, масло, 145х95 см, Велеград (Чешская Республика), базилика Успения Пресвятой Богородицы и святых Кирилла и Мефодия



Илл. 8. Иконостас в бывшем католическом храме святого Норберта в Кракове, который в период Галиции был перестроен на православную церковь. Фот. Преп. П. Павлице, 2013 г.

Эльжбеты Матяшевской, посвященной религиозной живописи Яна Матейки (Matyaszewska 2007). Вторая автор указала, что помимо Россовского в работах по созданию иконостаса принимали участие еще два художника: Юзеф Унежыски и Влодзимеж Тетмайер<sup>13</sup>.

После 1947 г. коммунистические власти ликвидировали общину, иконостас был разобран и перенесен на склады Дома Яна Матейки<sup>14</sup>. После 2000 г. он был помещен на прежнем месте, реконструирован и освящен в 2004 г. архиепископом Яном Мартыняком, митрополитом przemyslsko-varшавским (Nowosielski 2013: 222, сноска 29).

---

<sup>13</sup> Matyaszewska 2007: 124. На основе: Rudenko 2006: 134.

<sup>14</sup> Дом Яна Матейки – филиал Национального музея в Кракове.

В заключение можно отметить, что два эпизода, связанные с увековечиванием памяти Солунских братьев, произошли в совершенно разное время и в разных обстоятельствах, но мы можем увидеть в них схожее стремление вспомнить два источника христианства в Польше, что в конечном итоге проявилось через искусство как эффективный и проверенный инструмент социальной коммуникации. Сложно понять, было ли решение кардинала Олесницкого напомнить о покровительстве Солунских братьев результатом сотрудничества с королем Владиславом Ягайло, но об этом многое свидетельствует, также же как факт, что с другим представителем духовенства, только восточного обряда, то есть Григорием Цамблаком, король мог сотрудничать в области фундации православных фресок в костелах Малопольши, а шире – в отношении планов функционирования Восточной Церкви в рамках польско-литовского государства.

По замыслу художника Яна Матейко, напоминание о славянских покровителях подчеркивало общие корни и братство польского и русского народов, которое в истории Речи Посполитой закалилось и прошло проверку в противостоянии с внешним врагом.

#### ЛИТЕРАТУРА

Бегунов 2005

Бегунов, Ю. К. *К вопросу о церковно-политических планах Григория Цамблака на Константицском соборе*. – В: Творческое наследие Григория Цамблака. Ред. К. М. Кув, Велико Тырново, 2005, с. 166–195 [Begunov, Ju. K. K voprosy o tserkovno-politicheskikh planakh Grigoriia Tsamblaka na Konstantsskom sobore. – В: Tvorcheskoe nasledie Grigoriia Tsamblaka. Red. K. M. Kuev, Veliko Tarnovo, 2005, s. 166–195].

Дончева-Панайотова 2004

Дончева - Панайотова, Н. *Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в.* Велико Тырново, 2004 [Doncheva-Panayotova, N. Grigoriy Tsamblak i balgarskite literaturni traditsii v Iztochna Evropa XV–XVII v. Veliko Tarnovo, 2004].

- Иванова 2019  
И в а н о в а, М. *Картината „Светите Кирил и Методий“ от Ян Матейко и нейната история.* – В: *Latorpysy Akademii Supraskiej*, 10 (2019), с. 251–264 [Ivanova, M. *Kartinata „Svetite Kiril i Metodiy“ ot Yan Mateyko i neynata istoria.* – V: *Latorpysy Akademii Supraskiej*, 10 (2019), s. 251–264].
- Крук 2020  
К р у к, М. П. *Исторические и религиозные контексты фондации Ягеллонами т. н. рус(с)ко-византийских фресок в католических храмах Польши.* – В: *Религия и русь, XV–XVIII вв.* Ред. А. В. Доронин (= *Post-Drevnaya Rus': u istokov natsii Novogo vremeni.* Ред. А. В. Доронин). Москва, 2020, с. 52–92 [Kruk, M. P. *Istoricheskie i religioznye konteksty fundatsii Iagellonami t. n. rus(s)ko-vizantiiskikh fresok v katolicheskikh khramakh Pol'shi.* – V: *Religiia i rus', XV–XVIII vv.* Red. A. V. Doronin (= *Post-Drevniaia Rus': u istokov natsii Novogo vremeni.* Red. A. V. Doronin). Moskva, 2020, s. 52–92].
- Barlieva 2013  
B a r l i e v a, S. *Tradycja lacińska i zachodnioeuropejska od średniowiecza do baroku.* – In: *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody – patroni Wschodu i Zachodu.* Opracował Zespół pod redakcją A. N a u m o w a. T. 1. Collegium Collumbinum, we współpracy z Cyrylo-Metodejskim Centrum Naukowym Bułgarskiej Akademii Nauk. Kraków, 2013, s. 111–176.
- Chruszcz 1936–1938  
C h r u s z c z, P. ks. *Dzieje parafii greckokatolickiej św. Norberta w Krakowie.* Kraków, 1936–1938, машинопись, Архив Ягеллонского университета WT II 253.
- Дługosz 1863  
D ł u g o s z, J. *Liber Beneficiorum.* T. 1. Cracoviae, 1863 .
- Дzialyński 1854  
D z i a l y ŋ s k i, P. *Siegel des Mittelalters von Polen, Lithuanien, Schlesien, Pommern und Preussen.* Ed. T. Dzialyński. Berlin, 1854.
- Grotowski 2008  
G r o t o w s k i, P. Ł., *On the Margin of Meaning: Some remarks on gesture as depicted in the Orthodox frescoes of Roman Catholic churches in Poland.* – *Biuletyn Historii Sztuki* 2008, 70, p. 163–176.
- Grotowski 2021  
G r o t o w s k i, P. Ł. *Freski fundacji Władysława Jagiełły w kolegiacie wiślickiej* (= *Historia Hereditas Eccelsia*, 12). Kraków, 2021.
- Halecki 1932  
H a l e c k i, O. *La Pologne et l'Empire Byzantin.* – *Byzantion*, 7 (1932), № 1, s. 41–67.
- Kęder et al. 2016  
K ę d e r, I., W. K o m o r o w s k i, A. B r o m b o s z c z (Ed.). *Ikonografia ulic Brackiej, Wiślniej, Olszewskiego, Gołębiej, Św. Anny i Jagiellońskiej wraz z gmachem Collegium Maius w Krakowie* (= *Katalog Widoków Krakowa*, 5). Kraków, 2016.
- Kruk 2007  
K r u k, M. P. *Gregory Tsamblak and the Cult of Saint Parasceva.* – In: *Byzantium, New Peoples, New Powers:*



- The Byzantino-Slav Contact Zone, From the Ninth to The Fifteenth Century. Dedicated to the Memory of Anna Różycka-Bryzek. Ed. M. Kaimakova i in. Cracow, 2007, s. 331–348.
- Kuczyńska 2003 K u c z y ń s k a, M. *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*. Szczecin, 2003.
- Kuczyńska 2013 K u c z y ń s k a, M. *Paraskiewa-Petka Tyrnowska w rosyjskim wariacie służby – „monarchiczny” obraz świętości*. – *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 2013, № 5, s. 157–171.
- Lameński 1991 L a m e ń s k i, L. *Z dziejów środowiska architektonicznego Krakowa w latach 1879–1932. Tadeusz Stryjeński i jego współpracownicy*. – In: *Architektura XIX i początku XX wieku*. Ed. T. Grygiel. Wrocław, 1991.
- Likowski 1906 L i k o w s k i, H. *Kwestya unii Kościoła wschodniego z zachodnim na soborze konstanckim*. – *Przegląd Kościelny*, 5 (1906), № 9, s. 171–172 .
- Matyaszewska 2007 M a t y a s z e w s k a, E. „*Wierzę w cuda nie od dziś*”. *Religia w życiu i twórczości Jana Matejki*. Lublin, 2007.
- Muresan 2010 M u r e s a n, D. I. *Un Une histoire de trois empereurs. Aspects des relations de Sigismond de Luxembourg avec Manuel II et Jean VIII Paléologue*. – In: E. Mitsiou, M. Popović, J. Preiser-Kapeller, A. Simon. *Emperor Sigismund and the Orthodox World*. Wien, 2010, p. 41–101.
- Naumow 1996 N a u m o w, A. *O eklezjologii Grzegorza Camblaka, prawosławnego metropolity kijowskiego*. – In: *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Kraków, 1996, s. 63–80.
- Nowosielski 2013 N o w o s i e l s k i, J. *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*. Kraków, 2013.
- Ożóg 2002 O ż ó g, K. *Kościół krakowski wobec wielkiej schizmy zachodniej i ruchu soborowego u schyłku XIV i w pierwszej połowie XV wieku*. – In: *Kościół krakowski w życiu państwa i narodu*. Ed. A. Pankowicz. Kraków, 2002, s. 290–313.
- Podskalsky, Mervaud 1998 P o d s k a l s k y, G., M. M e r v a u d. *L'intervention de Grigorij Camblak, métropolitte de Kiev, auconcilede Constance (février 1418)*. – *Revue des études slaves*, 70 (1998), № 2, p. 289–297.
- Przeździecka 1973 P r z e ź d z i e c k a, M. *O małopolskim malarstwie ikonowym w XIX wieku*. Ossolineum, 1973.
- Przemecka-Zielińska 1994 P r z e m e c k a - Z i e l i ń s k a, M. *Malarstwo religijne Jana Matejki*. Kraków, 1994.
- Reinhard-Chlanda 1999 R e i n h a r d - C h l a n d a, M. *Nie zachowany ikonostas cerkwi grecko-katolickiej w Krakowie*. – In: *Sztuka i pedagogika. Materiały z sesji naukowych w latach 1997, 1999 przygotowane do druku w Zakładzie Wychowania przez Sztukę Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Publikacja wydana z okazji 25-lecia pracy

- nad sztuką żydowską dr Izabelli Rejduch-Samkowej (1974–1999). T. 2. Ed. J. Samek. Kraków, 1999, s. 159–164.
- Ristujczina 2018 R i s t u j c z i n a, L. *Jan Matejko*. Warszawa, 2018.
- Różycka-Bryzek 1993–1994 *Malarstwo bizantyńskie jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski*. – Summarium, 22–23 (1993–1994), s. 122–140.
- Różycka-Bryzek 2004 R ó ż y c k a - B r y z e k, A. *Malowidła ścienne bizantyńsko-ruskie*. – In: *Malarstwo gotyckie w Polsce*. Red. A. S. Labuda, K. Secomska. T. 1. Warszawa, 2004, s. 155–184.
- Rudenko 2006 R u d e n k o, O. *Dyskusja wokół sztuki narodowo-narodowej na Ukrainie Zachodniej w latach 1880–1919*. Lublin [2006], диссертация.
- Salamon 2002 S a l a m o n, M. *Fundacja klasztoru benedyktynów słowiańskich na Kleparzu. Ekumenizm w dobie św. Królowej Jadwigi*. – In: *Kościół krakowski w życiu państwa i narodu*. Ed. A. Pankowicz. Kraków, 2002, s. 61–82.
- Smorąg-Różycka 2014 S m o r ą g – R ó ż y c k a, M. *Bizantyńskie freski w sandomierskiej katedrze: królewski dar na chwałę Bożą czy odbłask idei unii horodelskiej?* – In: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, 141 (2014), № 2, s. 239–255.
- Stradomski 1999 S t r a d o m s k i, J. *Święta Paraskewia (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich*. – In: *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*. Ed. W. Stępniań-Minczewska, Z. J. Kijas. Kraków, 1999, s. 83–94.
- Stradomski 2008a S t r a d o m s k i, J. *Literacka, polityczna i cerkiewna działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w świetle współczesnych mu źródeł*. – *Z religijnych zagadnień średniowiecza*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiologiczne*, 41 (2008), s. 167–182.
- Stradomski 2008b S t r a d o m s k i, J. *Ortodoksja i herezja / innowierstwo w twórczości literackiej Grzegorza Camblaka (relacje prawosławia z chrześcijaństwem łacińskim)*. – In: *Religijna mozaika Bałkanów*. Ed. M. Walczak-Mikołajczakowa. Gniezno, 2008, s. 175–184.
- Stradomski 2009 S t r a d o m s k i, J. *Literackie strategie Grzegorza Camblaka w hagiograficznym cyklu ku czci Świętego Jerzego („Pobedonosca”) – kilka uwag o emigracyjnej twórczości przedstawiciela tyrnowskiej szkoły piśmienniczej*. – In: *Słowiańskie diaspory. Studia o literaturze emigracyjnej*. Ed. C. Juda. Kraków, 2009, s. 9–19.
- Stradomski 2010 S t r a d o m s k i, J. *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście południowosłowiańskiej literatury XIV–XV w.* – In: *Chrześcijańskie*

- dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. T. 2. Historia, język, kultura. Ed. Z. Abramowicz, J. Ławski. Białystok, 2010, s. 105–115.
- Sulikowska 2008  
S u l i k o w s k a, A. *Kult świętej Paraskiewy na Rusi*. – Ikonotheka, 21 (2008), s. 171–187.
- Świątek 2013  
Ś w i ą t e k, A. „*Lach serdeczny*”. *Jan Matejko a Rusini*. Kraków, 2013.
- Trajdos 1985  
T r a j d o s, T. M. *Metropolici kijowscy Grzegorz i Cyprian Camblak (Bułgarscy duchowni prawosławni) a problemy cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w.* – *Balcanica Posnaniensia*, 2 (1985), s. 225–231.
- Trajdos 1988  
T r a j d o s, T. M. *Fundacja klasztoru benedyktynów słowiańskich na Kleparzu w Krakowie*. – *Rocznik Krakowski*, 54 (1988), s. 73–89.
- Walczak 1992  
W a l c z a k, M. *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego. Cz. 1.* – *Folia Historiae Artium*, 28 (1992), s. 57–72.
- Walczak 1994  
W a l c z a k, M. *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego. Cz. 2.* – *Folia Historiae Artium*, 30 (1994), s. 63–84.
- Walczak 2016  
*Działalność fundacyjna biskupów krakowskich*. Ed. M. Walczak. Kraków, 2016.
- Walczak 2021  
W a l c z a k, M. *Sic enim Constantinus ... . Portret konny króla Władysława Jagiełły w kaplicy Trójcy Świętej na zamku w Lublinie*. – In: *Do źródła*. Ed. M. Walczak (= *Studia z historii sztuki dawnej Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Muzeum Narodowego w Krakowie IX.*). Kraków, 2021, s. 61–76.
- Zachorowski 1915  
Z a c h o r o w s k i, S. (ed.). *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*. Kraków, 1915.

#### STS CONSTANTINE CYRIL AND METHODIUS AS PATRONS OF THE KINGDOM OF POLAND

(Summary)

In 1436 Zbigniew Oleśnicki (1423–1455), Bishop of Kraków, mentioned that Saint Cyril and Saint Methodius, were the patrons of the Polish kingdom. This event remains highly mysterious, as because the bishop was rather famous for his activities in the field of strengthening the role of the Roman Catholic Church, and nothing is known of his other manifestations of sympathy for the Orthodox Church, its patrons and saints.

Intriguing in this context are the plans for the introduction of ecclesiastical union which were supposedly presented by Gregory Tsamblak, an envoy of Władysław Jagiełło, King of Poland, at the Council of Constance in 1418, as well as a number of his foundations of orthodox frescoes in the Catholic churches of Lesser Poland.

A separate issue is the memory of the “Solun Brothers” in nineteenth-century Krakow, evidenced by a painting by Jan Matejko in 1885 and his contribution to the painting decoration of the Greek Orthodox Church in the former Catholic Church of St. Norbert in Krakow.

**Keywords:** Sts Constantine Cyril; Methodius; Kingdom of Poland.

*Mirosław Piotr Kruk,  
University of Gdansk, National Museum in Krakow  
Institute of the History of Art, Post-Doc. Studies Orthodox Art,  
Medieval Art, and Conservation*

## ЗА РЕЦЕПЦИЯТА НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО В ЖЕЧПОСПОЛИТА ПРЕЗ XVI–XVIII ВЕК

(Бележки с оглед на новоиздирени старопечатни извори)\*

*Ян Страдомски (Полша)*

Паметното дело на светите Кирил и Методий е обект на научно изследване в славистиката повече от два века и основната му цел е възможно най-задълбоченият анализ на вече известните или новооткрити исторически паметници за дейността на Солунските братя, техните ученици и последователи. Обект на научната мисъл става също общото литературно, културно и духовно наследство на Моравската мисия, както и нейното значение за историята на славяните. Естествено, най-голям интерес за научните среди и до днес представляват най-старите писмени извори, запазени в средновековните книги, които изглеждат много достоверни с оглед на фактографията и историческия контекст. Днес знаем обаче, че и в ранните извори се срещат много неточности, съмнителни свидетелства и следи от преднамерена обработка на литературния материал с оглед на локални политически или идеологически цели. По тази причина в полезни за критическия анализ се превръщат също и по-късни извори, съхранени в ръкописни или старопечатни книги, които често съхраняват съответен исторически материал и преди всичко дават представа за възприемането на Кирило-Методиевото дело през вековете. Така издирените по-късни свидетелства също служат за анализ на събитията, отнасящи се към фигурите на светите Кирил и Методий и рецепцията им.

---

\* Статията е преработен и разширен вариант на доклад, изнесен на Международната научна конференция „Нему да бъде слава, чест и почит...“, посветена на 1150-годишнината от кончината на Константин-Кирил Философ и на 150-годишнината на Българската академия на науките, София 13–15.02.2019.

Имайки предвид това, преди няколко години започнах издирването на информация за Кирил и Методий в старопечатни книги – полски, руски и латински, от територията на Жечпосполита в периода от XVI до XVIII век. Целта на моето проучване беше отговорът на следните въпроси: какво е можел да знае за Кирило-Методиевото дело един сравнително начетен гражданин от някогашната полско-литовска държава; каква информация и какви текстове са му били достъпни; как ги е възприемал и предавал на другите? Издиреният материал беше обработен с бележки и коментари и издаден през 2013 г. като част от сборника за светите братя под научна редакция на Александър Наумов (Stradomski 2013). С помощта на полски и български колеги специалисти успяхме да предложим на читателя обширен изворов материал от различни епохи като една панорама на историческите събития, литературния сюжет и културния фактор.

Още преди да излезе сборникът, знаех, че предложените за печат избрани текстове, въпреки че са представителни за периода, за типовете съчинения, за авторите и за преобладаващата проблематика, в никакъв случай няма да са изчерпателни. Тогава обаче нямах възможност да се запозная с много от старопечатните книги, разпръснати по различни сбирки. Както се оказа, не само основните книгохранилища като националните или университетските библиотеки, но и различни градски или манастирски библиотеки в Полша са запазили изключително редки издания. В последните години в рамките на най-различни проекти за дигитализация на старопечатни книги са били обработени много колекции, които сега са достъпни в интернет и така са предоставени за общо ползване на свободен достъп. Този нов инструмент изключително много улесни проучванията, откривайки ни възможността да се запознаем с огромен брой стари издания, недостъпни или поне трудно-достъпни доскоро<sup>1</sup>. Това беше стимул да продължа предишните си издирвания в старопечатните книги на полски език. Полските дигитални библиотеки не само създават една виртуална обща сбирка, но преди всичко ни дават представа за репертоара на книгите от територията на някогашната Полско-литовска държава. Точни заглавия, препратки или поне намеци за повечето от тях срещаме в ред съчинения, създадени несъмнено в Жечпосполита, което ни убеждава, че те са били притежание на авторите на тези съчинения или поне са им били добре известни. Бяха проверени не по-малко от 500 старопечатни книги от периода XVI–XVIII в., в които намерих непосочван досега от специалистите нов изворов материал, в обем, не по-малък от половината на фрагментите, влезли в гореспоменатия сборник от 2013 г. Забележката важи само за старопечатни книги на полски език, понеже информации за издания на други езици ще станат тема на следващо изследване.

---

<sup>1</sup> За целта на това изследване използвах предимно сайтове на Асоциацията на полските дигитални библиотеки. Вж. <https://polona.pl/> и <https://fbc.pionier.net.pl/>

В книжнината от територията на Жечпосполита текстовете на кирилометодиевска тема срещаме основно в два типа извори: литургически книги (на латински и църковнославянски език) и извънлитургически издания като хроники, историографски повествования, религиозна полемика и поучителна/религиозна литература от типа на сборници с жития на светците. Богослужебните латински и църковнославянски текстове са вече почти изцяло издадени и добре известни и по тази причина се обърнах главно към втората група литературни паметници.

Теоретически най-достовоерен тип писмени извори с висока степен на фактографска аргументация представляват хрониките и историческите съчинения. В тях обаче най-често се срещат сравнително кратки пасажи, които само намекуват за светите братя във връзка с повествованието за началото на християнската вяра в Полша, Чехия (Моравия) и Русия (Киевска Рус). Отделен вариант се обособява в случаите, в които най-много в няколко изречения се разказва за Моравската мисия предимно като действително политическо събитие. Най-често хронистите повтарят същите сведения, дадени от прочути техни предшественици, понякога само предпазливо изказвайки собствените си становища, като дръзват да спорят малко по отношение на детайлите. В историографските съчинения от XV–XVI в. преобладава обаче един модел: разказвачът изразява своето голямо уважение към предходните историци, което в много случаи води до това, че привежда две или три, нерядко противоречиви, версии на събитията, без да е в състояние да каже коя е правилна. В тези случаи все още не може да се говори за сериозен критичен подход към (част от) изворите, който ще се появи чак в религиозната полемична литература по време на борбите по богословски, богослужебни или църковно-юридически въпроси. На полските писатели очевидно са били добре известни съчиненията на чешките и руските историци, както това личи от повтарящите се грешки на датите, силно експонирания мотив за покръстването на чешкия княз Боривой (Боживой) от св. Методий (а дори и от св. Кирил), почти редовното включване на епископски сан на св. Кирил и открито свързване на мисионерското дело на светите братя с покръстване на руската земя.

Във времето след Тридентския събор (в широк смисъл – периодът на Контрареформацията) в Жечпосполита е била провеждана насилствена религиозна политика спрямо представителите на другите (освен доминиращата Римокатолическа църква) религии и вероизповедания – протестанти, евреи, православни и арменци. Вследствие на това в културния и книжовния живот на държавата са се появили многобройни полемични съчинения по догматическа, църковноисторическа, църковно-политическа и обществено-нравствена тематика. Независимо от етническата и/или религиозната принадлежност на участниците в тази дискусия, в повечето от произведенията се появява подобен тип проблематика, засягаща въпросите, свързани

с историята на Църквата, християнизацията на европейските страни и племена, с вида на богослужението и пр. Като част от тази проблематика може да намерим и информация за светите братя Кирил и Методий.

Проверката на този тип книжовни извори ясно показва, че фигурите на Солунските братя и тяхното дело като цяло са имали силно насочен конфесионален контекст, който ги свързва с линията на спора между римокатолици–униати–православни. Любопитно е (и това трябва тук да подчертаем вече), че в антипротестантската литература в Жечпосполита този проблем на практика не се появява, въпреки че за това е имало много подходящи моменти, особено когато споровете се отнасяли към християнизацията на славяните, полемиката за библейските преводи, богослужението на (на)роден език, абсолютния авторитет на папата, култа на светите мощи и пр. Дори когато се говори пространно и на много места за св. Йероним като за прочут и авторитетен преводач на Библията, за когото не само в полската историография се изказва мнение, че е бил славянин, авторите мълчат за Кирил и Методий (Niemojewski 1572: 286–290; Kraiński 1599: 69–70; Birkowski 1628: 893–900). Това е една характерна черта, присъща и на авторите, които почти паралелно водят спор с православните русини и в създаваните за целта полемични съчинения те охотно се отнасят и към Кирило-Методиевото дело. Трябва да припомним, че още кардинал Хосий в своите писма, насочени тъкмо против протестантските движения в Полша, е посочил като пример мисионерското дело на светите братя<sup>2</sup>. Странно е обаче, че в полскоезичната полемика с протестантизма католическите писатели не са тръгнали след Хосий в тази посока. Засега намерих само един съвсем кратък фрагмент в творбата от йезуита Мартин Лашч, отговарящ на полемичното съчинение „Зерцало“ (*Zwierciadlo*) на протестанта Шимон Теофил Турновски (Turnowski 1594), където авторът йезуит споменава за Кирил и Методий, но само като бележка към събитията, свързани с началото на християнизацията в Полша и Чехия<sup>3</sup>. В литературни произведения против евреите и арменците тази тематика също така не се появява, но това не ни изненадва, понеже не я очакваме там по липса на фактографски и контекстуални връзки.

Несъмнено най-надеждни с оглед на посочването на нови текстове, свързани с Кирило-Методиевата тема, са многочислените исторически, географски и полемични съчинения, създадени на полски и руски език в периода от края на XVI в. до края на XVIII в. За писателите от тази епоха темата е била изключително интересна и бъдеща размисъл – тя се превръща във важен повтарящ се сюжет, а образите на славянските първоучители се появяват, представяйки най-важните дискуссионни моменти (покръстването на

---

<sup>2</sup> Hosius 1558: 215v–218r; вж. и Страдомски 2018.

<sup>3</sup> Łaszcz 1594: 14, 46; вж. и Stradomski 2013: 196–198.



славяните, употребата на славянския език в богослужението, аргумента за върховенството на папата и пр.). Сведенията в тях притежават значителна доза достоверност, тъй-като се отнасят към едни и същи извори. Невинаги обаче историците успяват да избегнат грешки и недоразумения, особено когато авторите, изглежда, са били извън църковната култура. Като пример можем да посочим фрагментите от съчинението на Бенедикт Хмиеловски, където авторът различава като отделни фигурите на Константин Солунски и Кирил Философ, като първия прави баща на светите братя Кирил и Методий и изобретателя на славянската азбука (Chmielowski 1756).

За разлика от творците на историографски съчинения, за писателите полемисти най-важни са църковните въпроси. Именно това ги кара да поставят на преден план предимно църковните събития и да защитават своите възгледи не само с исторически, но и с богословски тип аргументи. В резултат на това те охотно се обръщат не само към историографските извори, но и към литургическите книги (включително и църковнославянски), от които в литературните съчинения на полскоезичните писатели навлиза съвсем нов материал. Специфичният вид на полемичното повествование и по-обширните изказвания по въпроса дават възможност да се проведе дискусия относно неточностите и противоречията, като по този начин може да се постигне критическата им обработка. Не може, разбира се, да я наречем все още критическа в смисъла на днешните стандарти, но поне авторите се стремят да уточнят хронологията и да оспорят очевидно измислени събития. Това се отнася обаче не за този тип съчинения, които са свързани с душевното формиране и с конкретен модел на вероизповедно поведение. Така стигаме до следната група извори, включващи популярни полскоезични издания на житията на светците, предназначени за извънлитургически цели и индивидуално четене. Там фигурите на Кирил и Методий се появяват предимно като част от повествованието за св. Людмила Чешка (8 септември) или св. Олга (22 юли). В един сборник от този тип издания<sup>4</sup> намерих отделно кратко житие за Кирил и Методий, но написано предимно въз основа на оскъдни исторически свидетелства от хрониките на Ян Длугош, Мартин Поляк и Мартин Кромер. В текста се говори например, че светите братя са били двама благородници от сенаторски род от Константинопол (!) и са дошли при чехите, поляците и русините, за да ги просветят и утвърдят в християнството<sup>5</sup>. Авторът подчертава, че специално за поляците Братята били измолили от папа Николай I славяноезична литургия и затова поляците са им благодарни и ги споменават с църковен празник на 9 март<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Pruszcz 1662. Вж. Приложението по-долу.

<sup>5</sup> Същите информации в цитирани по-надолу съчинения на Б. Хмиеловски, К. Орловски и Г. Пикулски.

<sup>6</sup> По този начин се появяват имената на Кирил и Методий в изданията от календарен тип, напр. 14 февруари: Poszakowski 1745: [7v, 32] („Auxentius archimandrita w Bithyniey. Cyrillus

В друг сборник с житията на прочути полски светци<sup>7</sup> четем един полемичен пасаж, в който авторът (римокатолик) спори по въпроса за участието на Кирил и Методий в покръстването на русините. В доста гъвкаво оформление разказ е вграден един интересен момент, от който научаваме, че след Херсонската (Хазарската) мисия светите братя са отишли при българския княз Борис, като са били поканени от него и са останали в България известно време<sup>8</sup>. Чак след този престой те са тръгнали за Моравия, Чехия и Полша. Асоциирането на св. Методий (понякога и на св. Кирил) с корените на християнството в Полша за повечето католически автори е очевиден факт, основан върху убеждението, че те са били подчинени на папата и са били всъщност римокатолици.

В издирения за целта на настоящото изследване материал има и други интересни, а дори и изненадващи сведения, като тези от съчинението на Карол Орловски, в което се говори за обиколка на Кирил и Методий с мощите на св. Климент Римски не само из славянските предели, но в Прусия (!). Според тази авторова концепция е създадена предполагаема нова, най-северна точка в мисионерската дейност на Кирил и Методий. Тази очевидна грешка несъмнено идва от някакъв трудночетлив извор, където вероятно е стояло „руски земи“, погрешно разчетено от писателя като „пруски“<sup>9</sup>.

Представеният тук кратък подбор от материалите от старопечатните книги на полски език от периода XVI–XVIII век вероятно не е толкова интересен за специалистите кирилметодиевисти, както текстовете от средновековните ръкописни книги, но събран на едно място и изследван заедно с материал от сборника от 2013 г., той оформя интересна картина на рецепцията на делото на светите братя в културното пространство на една голяма страна (а може да се каже дори – на един голям географски регион) в определен исторически момент, показвайки каква стойност са имали литературното и богослужебното наследство на Кирил и Методий за различаващите се по вероизповедание и етнос граждани на бившата Жечпосполита.

---

z Methodiusze Bisk. i apostoł. Morawów i Bułgarów, którym Adrian II. papież zezwolił mszą po słowiańsku.”); 9 март: Pruszczyk 1689: [1] („S. Methody i Cyryl Apostołowie polscy [sic!], umarli w Czechach, R.P. 869. Mar. 9.”); Nádasi 1697: 395; *Chęć pokorna przez serdeczne akty ku Stwórcy wszelkiego stworzenia unaszaiać się...*, Berdyczów, 1796: [9]; 11 май: Poszakowski 1745: [13v, 33] („Mocius kapłan m.[artyr] Bizantij za Dioklec. łacinnicy go zowią Mucium. Methodius biskup i apostoł. Morawiej.”); 9 юли: Darowski 1738 („Kalendarz Świąt Rocznych. *Julius*. Lipiec. Ma dni 31. Noc ma godzin 8. Dzień 16. 9 [Lipca] Cyrylla Biskupa”).

<sup>7</sup> Jaroszewicz 1767. Вж. Приложението.

<sup>8</sup> Сюжетът се повтаря и у Я. Пошаковски, Ф. Ярошевич, Т. Шчуровски и прочутия историк А. Нарушевич. Вж. Приложението.

<sup>9</sup> Orłowski 1748. Вж. Приложението.

Jakub Wujek. *O Kościele Pana Chrystusowym prawdziwym, rozprawa stateczna a dowodna...* Poznań, 1580, s. 35.

Albowiem on [św. Hieronim – J.S.] wiarę Chrystusową rozlał i rozszerzył po wszystkiemu światu. Bo od niego Aleksandria Ewangelią i wiarę przyjęła, przez Marka św. Ewangelistę ucznia Piotra św. włoska ziemia; przez Apollinara i inne francuska; przez Dionizjusza i towarzysze jego, od rzymskiego biskupa Klimunta posłane; Brytania przez Damiana; Scotia za Wiktora papieża; Hibernia przez św. Patrycysza; Anglia przez Augustyna; za czasu Grzegorza Wielkiego niemiecka ziemia; przez Bonifacyusza; czeska przez Cyrilla; polska przez Wojciecha św. i inne; węgierska przez Astrycha; także duńska, pruska, pomorska [...]

Tymoteusz Symonowicz. *Próba weryfikacji omylnej i dowód swawoleństwa... czernców i jednomyślnych bractwa wileńskiego...* Zamość, 1621, s. [30–32]<sup>10</sup>.

Wiemy że było dawne ono prawo u Greków o tym, jeśliby ojcowie synom swoim uczciwego wychowania nie dali, aby im też oni (wyjmując ich z powinności przyrodzonej) wspomóżenia w potrzebie nie dali. Jakie nam proszę nauki zakonu Bożego (nie wspominając wyzwolonych, które rozum polerują, i do wyższych duchownych sposabiają) i w piśmie świętym dali? Ponieważ i ksiąg tych, z których byśmy się i sami uczyć mogli, zwykłym językiem, nawet do odprawowania chwały Bożej potrzebnych nie użyczyli: aż tego za staraniem własnym i usilnym doszli książęta i monarchowie słowieńscy, którzy o to umyślnie do Michała cesarza constantinopolskiego posły swe byli wyprawili. [ *marg.* Toż niemal w Sobornikach słowieńsk. czytamy Febr. 14. Baro. Anno 880] Co aby się jaśnie dowiodło, i przy tym co jeszcze więcej potrzebnego pokazało, wypisz tu tego poselstwa słowa własne z Kroniki ruskiej. Nasza, prawi, ziemia jest krzczona, a nie mamy nauczyciela, który by nas napominał, i nauczał, i przetłumaczył księgi Pisma Świętego, gdyż ani po grecku, ani po galilejsku, ani po łacinie nie umiemy. Przetoż nie czytamy Pisma Świętego, ani sensu jego nie rozumiemy: poślijcie nam tedy nauczyciela, który by mógł nam przepowiadać słowa Pisma Świętego, i wyrozumienie jego. To usłyszawszy Michał cesarz, przyzwał do siebie wszystkich philosophów, i powiedział im rzecz, z którą do niego posłali książęta słowieńscy. Na co mu oni odpowiadając rzekli: Jest prawy mąż w Selunie imieniem Lew, i ma dwa syny, którzy biegli są w słowieńskim języku, i uczeni w philosophiej. Co usłyszawszy cesarz, posłał po nie do Seluny do Lwa ojca ich mówiąc: Przyślij do nas syny twoje rychło, Methodya i Constantyna. To wskazanie skoro Lwa doszło, natychmiast wyprawił dwóch synów swoich: i przyszli do cesarza. A rzekł im: Oto, prawi, przysłała do mnie słowieńska ziemia, prosząc nauczyciela sobie takiego, co by im mógł księgi święte przetłumaczyć, czego barzo pragną: i prosił ich cesarz, i posłał do słowieńskiej ziemie do

<sup>10</sup> В квадратни скоби се дава номерът на страниците непагинирани в старопечатната книга; цитатите се издават предимно в съвременен правопис и пунктуация.

Rościslawa, Świętopełka i Koscela, którzy gdy tam przyjechali, poczęli przekładać pismem słowieńskim Ewangelią, i Epistoły, czemu barzo radzi byli Słowianie, że usłyszeli swym językiem wielmożne sprawy Boże. A potym przełożył Psalterz i Octoich. Niektórzy poczęli gardzić słowieńskimi księgami mówiąc: Że się nie godzi nijakim językiem mieć Pisma Świętego, tylko po żydowsku, po grecku, i po łacinie, według Piłatowego pisania, jako był na Krzyżu Pańskim napisał. [marg. Joan.8] O tym usłyszawszy papież rzymski, zganił to tym, którzy szemrzą przeciwko księgom słowieńskim, mówiąc, aby się spełniły słowa Pisma Świętego: Iż będą wszyscy narodowie wyznawać Boga. I drugie: Wszystkie języki, opowiadać będą dziwne rzeczy Boże, jako im dał Duch Święty opowiadać. A przeto ktoby ganił słowieńskie pismo, aby był odłączony od Cerkwie, póki by się nie upamiętał: Takowi bo są wilcy a nie owce, których potrzeba z owoców ich poznawać, i strzedz się ich. Ale wy, jako dziatki Boże, słuchajcie nauki, a nie odrzucajcie napominania cerkiewnego, jako was nauczył Methody i Constantin nauczyciele waszy. Constantyn wrócił się nazad, i szedł nauczać Bułgary, a Methody został w Morawie. Póty są słowa Kroniki ruskiej.

Mateusz Bembus. *Wzywanie do jedności katolickiej narodu ruskiego Religiej greckiej z Kościołem rzymskim...* Kraków, 1629, s. [26–27].

[marg. A. 869. Baron] Kronika też słowieńska tak o tym mówi. Cesarz Bazylusz Macedon przyprowadził posły od papieża z listem: Phociusza z stolicy złożył, że był niesprawiedliwie osiadł stolicy, wprowadził Ignacjusza. A w Sobornikach słowackich, w żywocie świętych Cyrylla i Methodego Apostołów Słowackich, miesiąca lutego 14. dnia opisano, jako ci mężowie święci, za tegoż Bazylego Cesarza do Rzymu chodzili, niosąc z sobą kości św. Klemensa papieża i męczennika, i księgi słowackie z greckiego języka przełożone, które po pilnym przeczytaniu, Adrian papież potwierdził; i pierwsze Słowaki ucznie onych świętych mężów, na kapłaństwo w Rzymie poświęcić rozkazał, którzy w cerkwi Piotra św. w Rzymie, Liturgią św. po słowacku odprawowali. Z Rzymu tedy służba Boża po słowieńsku do Kościoła Rzymskiego jest potwierdzona, i od Stolicy Apostolskiej Rzymskiej powagę swoją ma, i pierwszy Apostołowie Słowieńscy, do Kościoła rzymskiego, jako do matki się swojej znali. Urodził was tedy [narodzie ruski – J.S.] Chrystusowi Kościół carogrodzki, ale w zgodzie i miłości Kościołowi rzymskiemu zjednoczony: i tak was do tytułu Krzyża Pańskiego podle łacinników przypisał, od którego jako się oderwał, z matki kiedyś życzliwej, w macochę się wam szkodliwą i nieprzyjazną odmienił. [marg. Pierwszy Apostołowie Słowieńscy jedno z papieżem.]

*Jedność święta Cerkwie Wschodniej i Zachodniej od początku wiary św. katolickiej obficie rozkrzewiona...* Wilno, 1632, s. 10–11.

Rozdział VI. Naród ruski nie za Holhy (sic!) Krzest św. przyjął najpierwej. Drugie *fallo* nowych dziejów ruskich znajdujemy w tym, co prawi Roku Pańskiego 946. jakoby tego roku za Holhy najpierwej naród ruski krzest św. miał przyjąć. Historycy zaś powiadają, że stem lat przed tym Ruś okrzczona była.

O czym i Phocius patriarcha carogrodski *in sua Encyclica apud Baronium Anno 863.* świadczy. Słowa tu przytoczę ruskich latopisców: Bazyli, prawi, Macedo wiele wojowawszy z Agarany uczynił przymierze z Rusią, i namawiał ich do krztu: a oni mu się obiecali, i prosili, aby im dany był episkop, którego posłał do nich cesarz. A Ruś się znowu ociągała, mówiąc do episkopa, jeśli nam cudo jakie uczynisz zostaniem krześcianami. Episkop na roskazanie ich rzucił Ewangelią w ogień, która bywszy długo w ogniu, nie zgorzała. Czemu dziwując się Ruś okrzyła się. To latopisec wasz. Za czasu tego cesarza Bazylego Macedona był patriarchą carogrodzkim Ignacjusz święty, który zniowszy się z cesarzem posłał dwóch braci rodzonych z ojca Leona Thessaloniciego obywatela, imieniem Methodiusza i Cyrilla (acz latopisec *perperam* go mieni Konstantynem) na nawrócenie Słowaków. Którzy dla sposobniejszego ich pozyskania, cerkiewne księgi przełożyli językiem słowieńskim. Dla czego odniesieni do Rzymu (proszę czemy nie do Constantynopola? a przecie to i Moskwa pisze) jakoby i nową rzecz do Cerkwi Bożej wprowadzali. Szli jako posłuszni synowie catholicy do Matki, dali sprawę o sobie, wprzód Mikołajowi papieżowi, a potem Adrianowi wtóremu. Ten *edoctus Oraculo* (jako mówi Brewiarz Rzymski *die 9 Martij*), aby każdy Duch Pana chwalił, dał im moc do odprawowania i Św. Liturgią, i wszystko cerkiewne *Officium* językiem słowieńskim. Jakoż w Rzymie w Kościele Św. Piotra, i wsienoczne (mówi Historia słowieńska) *vigilias*, i Św. Liturgią po słowieńsku naprzód odprawowali. To wyraźnie mówi Sobornik nasz, Februarij 14., i Kromer świadek Synopsisty *fol. 43.* A jako i Basiliusz Macedo, i patriarcha Ignacjusz, i Methodiusz i Cyrillus stem lat poprzedzili Holhę: tak i religia grecka i wiara katolicka z jednością świętą, stem lat przed Holhą z Rzymu do narodu ruskiego najpierwej zawitała. To tedy falsuie [fałszuje – J.S.] i barzo Synopsista.

Pachomiusz Woyna-Orański. *Zwierciadło albo Zastona... naprzeciw uczszypliwej perspektywie przez x. Kassiana Sakowicza złożonego...* Wilno, 1645, s. [16–17].

My unici opowiadamy się być *Ritus Graeci*, jednakże przydajemy dystynkcją *Ritus Graeci ad Ecclesia Romana approbati*. Dysunicy powiedają się być *Ritus Graeci*, ale przydają, *sub obedientia* patriarchy konstantinopolskiego. *Unitorum Ritus approbatus est a Sede Apostolica*, i onych księgi poświęcone są od papieża Adriana, jako o tym pełno jest pisma, nie *tylko in Breuiario Romano, ale też in Annalibus a Baronio conscriptis, ad annum 867.* Nawet i w Sobornikach na dzień św. Cyrilla znajduje się, że ociec św. Adrian poświęcił księgi, z których Cyrillus i Methodius nabożeństwo odprawowali, których potym w roku 889. udano do Jana papieża, jakoby mieli rozsiewać naukę, z Kościołem św. nie zgadzającą się, zapozwani przyszedszy do Rzymu, dali o sobie sprawę papieżowi, i księgi ukazali, z których iż prawowierną i szczerą prawdę Ewangelią, rozsiewali, pochwalił ich on papież, i na onę świętą robotę, dał im moc i błogosławieństwo, komendując onych książęciu Świętopelkowi, i z tych ksiąg powróciwszy się do domów swoich liturgią, wieczernią, jutrznią, *laudes*, godzinki odprawowali. Ztąd tedy nasze nabożeństwo, którzy jesteśmy jedno *cum sede Apostolica*, przyszło: słusznie się tu *Perspektywie* porachować, ieśli *veritatem* zachowuie, gdy mówi, jednakowe nabożeństwo

*Ritus Graeci Unitorum, & non Unitorum, jakoby ritum Graecorum Disunitorum*, który jest pełen zabobonów i błędów *Sedes Apostolica* approbować miała?

Piotr Hiacynt Pruszc. *Forteca duchowna Królestwa Polskiego, z obrazów Chrystusa Pana, i Matki jego Przenaświętszej, w Ojczyźnie naszej cudami wielkimi słynących...* Kraków, 1662<sup>11</sup>, s. 14–16, 17.

Rozdział wtóry. O tym monarsze, za którego wiara święta wprowadzona jest do Polskiej: i o błogosławionych Polakach za tego wieku 965.

Mieczysław I. abo Mieszko, książę piętnaste.

Mieczysław, abo Mieszko, po śmierci ojca swego, jednostajnie obrany na państwo: jednak co sobie tuszyli o nim, w tym się omyleli, bo był pan spokojny. Miał żon siedm według zwyczaju pogańskiego, z którymi nie miał żadnego potomstwa. Byli na dworze jego Polacy, którzy w cudzych krajach bywając wiary się chrześcijańskiej nauczyli, i według niej żyli. Byli tedy w Polsce ci święci Methodyus i Cyrillus, tego czasu książę ku temu wiedli, aby i on, jako i insze książęta, i panowie postronni, wiarę świętą przyjął, a poznał Chrystusa, Odkupiciela swego, obiecując mu za to od niego wszelkie szczęście, i potomka. Słuchając tego Mieczysław, wszystko uczynił według ich rady, potym wkrótce ichże wyprawił do Bolesława książęcia czeskiego, żądając go o córkę Dobrowkę w stan małżeński. Bolesław książę czeskie, nie dawno chrześcianinem zostawszy, i ledwie był w wierze świętej utwierdzony, córki swej Mieczysławowi w stan małżeński dać nie chciał, jeśliby prawdziwej wiary chrześcijańskiej nie przyjął. Za co posłowie ślubili, iż to uczynić miał, Bolesław nie odmówił. A gdy one pannę do Gniezna przywieziono, zaraz Mieczysław chrzest św. przyjął, i wesele sprawił roku 966. [...] Zmuruwał tedy ten monarcha napierwszy kościół w Gnieźnie pod tytułem Panny Mariej, Matki Bożej Wniebowzięcia, przy którym zostawił pierwszego arcybiskupa Wilibalda; drugi w Krakowie pod tytułem świętego Waclawa, nowego na ten czas świętego męczennika, od siostry żony Dąbrówki zrodzonego, którego potym Polacy za patrona sobie wzięli, zostawił przy tym arcybiskupa Prochora (...)

Żywot świętych Metodyusza i Cyrilla.

Za panowania Mieczysława książęcia, i monarchy polskiego, Metodyusz i Cyrillus, biskupi, i wyznawcy, rodu senatorskiego z Konstantynopola przybyli do Polskiej, wielkie staranie i pieczę o ludziach narodu czeskiego, polskiego, a potym i ruskiego mając, onym Ewangelią świętą i Chrystusa Pana przepowiadali, do wiary ich prawdziwej, pogańską im brzydząc, przywozdzili, i z paszczeki czartowskiej wyrwali. Wielce się starali o dusze narodu polskiego, dla tegoż uprosili to sobie u ojca świętego, Mikołaja Pierwszego papieża, aby

---

<sup>11</sup> Същото и във второ издание (с друго заглавие и в друг формат): Pruszc, P. H. *Forteca monarchów i całego Królestwa Polskiego duchowna, z żywotów świętych tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących Patronów Polski...* Kraków, 1737, s. 26–28, 29–30.

mszą świętą przyrodzonym językiem słowiańskim odprawowali i insze obrzędy duchowne, dla nowych chrześcijan. A będąc wielkiej zasługi u Pana Boga, dał im też Pan Bóg wieczną zapłatę w królestwie swoim, i koroną zasłużoną uczył Cyrilla w Rzymie, a Metodyusza w Czechach, którzy ducha swego czystego Panu Bogu w tychże krajach oddali. Naszy Polacy będąc wdzięczni tego, święto ich święcą dnia 9. Marca. *Długosz ad Annum 869. Martinus Polonus Archiepisc: Gnesnen: in supputatione temporum. Cromer l. 3.*

Cyprian Żochowski. *Colloquium Lubelskie, między zgodną, i niezgodną bracią, narodu ruskiego...* Lwów, 1680, s. 22–23<sup>12</sup>.

Zapomnieliście się pono, co Baronius 880. roku 7bra 14. [tj. Sept. 14] co ruskie soborniki i kroniki *Achillem Argumentorum*, na wszystko Ruś *vibrant*. Skąd mamy pozwolenie, słowińskim językiem liturgisować, i całe *officium*, albo raczej ustaw cerkiewny, na księgach słowińskich odprawować? Jeśli nie od Adriana papieża rzymskiego, za staraniem św.św. Cyrilla i Metodyusza Apostołów, i nauczycielów naszych, którzy, gdy tego *Indultu* nie mogli u patriarchów greckich otrzymać, (gdyż Grecy poczęli jako wrony jakie krakać na nich, powiedając: iż to była tryjazycznaja jeres, to jest herezja przeciwko trzem jazykom, greckiemu, łacińskiemu, i hebrajskiemu, któremi Bóg z napisu Piłatowego, na Krzyżu zbawienia naszego, chciał aby chwalone imię, i poświęcany nasz sakrament był, na ołtarzach Jego) nie dbając ci święci, o krzykliwe głosy greckie, udali się *per viam apellationi* do ojca św. Adriana, najwyższego na ten czas moderatora Stolicy Piotra św., Ten przyjąwszy ich mile, i *dignatiami* ojcowskiemi uszanowawszy, głos słowiński z nieba: *Wsiako dychanie da chwalit Hospoda, omnis Spiritus laudet Dominum*, usłyszawszy, approbował ich liturgią i księgi na słowiński przełożone język, poświęcił, i kazał w kościele Św. *Mariae Pacis* liturgisować słowińskim dialectem. Toć gdy w liturgiach i księgach słowińskich się kochacie, a czemuż, nie obserwujecie, i nie uznawajecie za głowę, ojca św. który, wam pozwolił (a nie patriarchowie, z swym duchowieństwem) w tym języku chwalić Boga, i wszystkie tajemnice od Chrystusa Pana postanowione, sprawować.

Teofil Rutka. *Herby abo znaki Kościoła prawdziwego Katolikom dla pociechy duchowej...* Lublin, 1696, s. 128.

Nawrócili narody słowińskie Bułgarów, Słowaków, Morawców, święci Cyrillus i Methodiusz, od biskupa rzymskiego posłani, jako świadczą historie.

Stefan Wielowiejski (Wielowieyski). *Nowe żywoty świętych, dotąd polskim językiem wydane, cudownego w świętych Boga sławiące...* T. 3. Kalisz, 1739, s. 187.

Żywot św. Ludmiły Czeskiej (8 sept.)

[*margin.* Borzywius zostaje chrześcijaninem]. Będąc u Markomanow Borzywoj, trafił tam na świętego Cyrylla biskupa, który go wiary świętej nauczył, i ochrzcił. [*margin.* Opowiada wiarę Zenica]. Skoro do państwa swego powrócił,

---

<sup>12</sup> Сравни пасажа за Кирил и Методий от Киприан Жоховски в неговото издание *Служебник* (Вилнюс, 1692), вж. Naumov 1999: 184–188.

począł Ludomiła powiadać o Bogu prawdziwym, o chwale niebieskiej, i o zapłacie wiecznej; co słysząc, żaliła się przed nim, i uskarżała, że o zbawienie jej nie dbał; kiedy onego nauczyciela swego, do Czech nie przywiódł, aby się też i ona wiary, i życia chrześcijańskiego od niego nauczyła; [marg. Ludmiła pragnie wiarę świętą przyjąć.] od tego czasu jako najprędzej przyjsć do wiary świętej pragnęła; choć widziała, że dla niej Czechowie męża jej z państwa wygnali; lecz doświadczywszy Pan Bóg stateczności jego przy wierze świętej, prędko go znowu do tronu przywiódł, i świętego Cyrylla biskupa, w kraje one sprowadził, aby Ludmiła wiarę, którą już w sercu miała, i przez wierzchnie obrządki kościelne przyjęła.

Władysław Aleksander Łubiński. *Świat we wszystkich swoich częściach większych i mniejszych... geograficznie, chronologicznie i historycznie okryslony...* T. 1. Wrocław, 1740, s. 535.

W Dalmacji wiara św. trwała aż do VII i VIII wieku, ale od Hunnów i innych wykorzeniona, potym jednak za staraniem św.św. Cyrylla i Metodyusza wiara św. znowu zaszczerpiona za czasów Jana VIII. papieża, który pozwolił tej nacji własnym językiem pacierze [odmawiać – J.S.].

Benedykt Chmielowski. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scjencji pełna...* T. 2. Lwów, 1746.

O czeskim królestwie.

(...) Potym rządził wodzowie, lub książęta. Z książąt sławny *Borzyvogius*, a lepiejby *Borzybogius*, bo przez św. Metodyusza wiarę, i chrzest św. przyjąwszy, burzyć począł bogów czeskich roku 894 (s. 224).

Pobożni, błogosławieni i święci polscy.

(...) Św.św. *Cyrillus i Methodius*, biskupi polscy, Czechów i Rusi apostołowie.  
(...) Św. *Methodiusz*, *vide* *Cyrillus*. (s. 411, 413).

Słowiński język, także *Matrix* wielu języków. *Illirius*, albo *Illiricum*, słowińską ziemię *proprie* mówiąc Sklawonią nazywano, potym Dalmacją nazwali, a jeszcze dawniej Thracji częścią mianowali, od Thyras wnuka Jafetowego. Język ten na wiele się rozrodził innymi dialektem dystyngwowanych, to jest na czeski (gdzie teraz bardziej niemiecki *praedominatur*), polskim ruskim, moskiewskim, serbskim, dalmackim, kroackim, raskim, mołdawskim, pomieszany z tych, turecki i tatarski, ale dla złej pronuncjacji odmienności i korupcji słów jeden do drugiego *fere* nie podobny. Moskwa i Ruś i wszystkie zda mi się nacje ze Słowaków *oriundae*, wyjąwszy Polaków, pismo mają Cyrilla biskupa Welegradu (s. 757).

Kwestia 2. Którym językiem Bogu chwałę oddawać najprzyzwoiciej?

Na tę kwestię odpowiada Paweł św. w Liście do Rzymianów *Capite 14. Versu 11. Omnis lingua confidebitur Deo*. Z tym wszystkim do chwały prawdziwego Boga, *ad cultum publicum* tych trzech zażywają pryncypalnie języków, jako świętych i pospolitych: synagoga hebrajskiego, Kościół łaciński łacińskiego, grecki greckiego. Oprócz tych chwałą i innymi językami osobliwie *in Oriente*



chwałą chaldejskim, ormiańskim, syryjskim, egipskim, koptejskim, arabskim, etc. In *Occidente, publica* odprawują *Officia divina* w całej Sklawonii, i na całej Rusi słowieńskim, a to się dzieje z indultu Stolicy Apostolskiej, pozwalającej językami ojczystymi chwałę Boską oddać publiczną *ab defectum* kapłanów, którzy by w tamtych krajach czytać umieli po łacinie, dopiero zrozumieć. Na słowieński zaś kraj same niebo dało licencją na prośbę Cyrilla przez głos takowy: *Omnis spirytus laudet Dominum, et omnis lingua confiteatur ei, jako świadczy Aneas Sylvius in Hist. Boh. (s. 760).*

Benedykt Chmielowski. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scjencji pełna...* T. 4. Lwów, 1756, s. 2–3.

O schizmie w trojkiej Rusi od Greków wprowadzonej (nie tykając unitów).

(...) Naprzód tedy *sciendum*, że wiarę świętą na Rusi zaszczerpił św. Andrzej Apostoł, według Gwagnina autora; a *Parisius* twierdzi, że w Nowogrodzie ten Apostoł swoją założył katedrę, tam z Tracji i Scytii zawitawszy. Miechowiec zaś autorowi się zdaje, że Tadeusz i Bartłomiej Apostołowie tu świętą szczerpili wiarę. Potym *Cyrillus* i *Metodiusz* krajom ruskim zdadzą się byźdź luminarzami na oświecenie w ślepotcie pogańskiej. Byli oni sobie bracia, a synowie obywatela carogrodzkiego Konstantyna Tessalończyka, nazwiskiem Filozofa; którzy kapłanami w Carogrodzie zostawszy, udali się na pracę apostołską: *Cyrillus* ku *Gazarom* słowieńskiego narodu, rozszerzonego po tauryckim Hersonesie, *alias* w Krymie terazniejszym, od Michała cesarza posłany dla nawrócenia tegoż narodu. W Heraklii mieście, gazarski pojawiwszy język nawrócił ich. Tam w marmurowej kaplicy, z kotwicą przywiązaną, ciało św. Klemensa papieża znalazłszy w morzu, nosił go wszędzie z sobą, powrócił do Carogrodu. Ale na prośbę *Swatopluga*, króla czyli księżęcia Morawów, od cesarza Michała znowu na apostołską wysłany funkcją, a z nim św. Metodiusz w kompanii. Wstąpił do Wołgarów *alias* terazniejszych Bułgarów mieszkających ponad Dunaj, i ich wiary i pisma nauczyli. Poszli z ciałem św. Klemensa do Morawów, króla ich w Wielogrodzie nawrócili i Borzywoja księżęcia czeskiego z św. Ludmiłą. Wielogradzkim biskupem poświęcony, siedmiu innych *suffraganeos* mając pod sobą. Do Rzymu z ciałem św. Klemensa za Mikołaja I papieża poszli, o licencji prosili, ale odoobno zaraz nie uprosili, jako *patet ex sequeuntibus* aż potym, aby słowieńskim narodom swoim językiem godziło się celebrować, dobrzy byli oba katolicy, a to koło roku 867. Ciała wtedy św. Klemensa część zostawili w Hersonesie, część do Rzymu zanieśli. Tam gdy pomieszkali, Adrian II papież jako po słowieńsku umiejących Słowaków wysłał z Ewangelią, według *Baroniusza*. Drugi raz sam *Cyrillus* był w Rzymie za pozwem przed Adriana tegoż według Sobornika, albo Cerkiewnika *14 Februari*, iż Morawom dał księgi ani hebrajskim, ani łacińskim, ani greckim językiem (a te się *linguae sacrae*, które i Morawczykowie czcili), ale były słowieńskim językiem pisane i charakterami ich, które wynalazł niejaki Konstantyn Filozof. Wtedy aż (że greków i łacinników w słowieńskich krajach nie było) słowieńskie księgi aprobowane i poświęcone, w kościele Najświętszej Panny *de Pace* złożone. *Formous* i *Gordius* biskupi łacińscy wtedy poświęcili uczniów słowieńskich, toć nie po schizmatycku, bo nie od

Focjusza wiarę św. przyjęli Słowacy, ale po uniacku, bo w Rzymie od papieża, od łacińskich biskupów, i zaraz w kościele św.św. apostołów Piotra i Pawła mszę świętą śpiewali; czego by disunici byli nie uczynili, jak i teraz nie czynią. Roku potym 880 Metodiusz św. Apostoł Morawski za Jana VIII papieża drugą część ciała św. Klemensa przywiózł do Rzymu, głowę jego w Hersonesie czyli Korsuniu zostawiwszy, (która się przez Włodzimierza do Kijowa dostała) z wiary w Rzymie examinowany, otrzymał konfirmację odprawowania nabożeństwa językiem słowieńskim, byle w liturgii, *alias* mszy św. według greckich obrządków odprawionej, wprzód po łacinie Ewangelia czytana była, potym po słowieńsku, według Baroniusza. List za nim papież pisał do Swatopluga, czyli Świętopelka króla Morawii, arcybiskupem czyniąc tamecznego kraju Metodiusza, a Wichera nitrejskim biskupem.

Karol Nepomucen Orłowski. *Defensa biskupstwa i diecezji kijowskiej...* Lwów, 1748, s. 178–179, 229–231, 326–328.

Naród ruski wiele miał nauczycielów, bo najpierwej święci Cyrillus i Methodiusz, w tych krajach rozsiewali wiarę. Potym św. Bruno od Jana XIV. papieża otrzymawszy błogosławieństwo roku 985. z osiemnastą towarzyszymi tenże naród nauczał wiary, ale roku 1008. od bałwochwalców z towarzyszami umęczony. [...]

Do tego lubo w Grecji, jeszcze przed przeniesieniem stolicy cesarskiej do Rzymu, była wiara Chrystusowa, ale się tylko językiem różniła od rzymskiej przy niektórych odmiennych obrządkach też sama jedna święta wiara została, pod jednąż głową sukcesorem świętego Piotra, papieżem rzymskim, rozkrzewiona. [...] Tej wiary byli święci ojcowie i doktorowie wschodni, Bazyli, Damascen, Atanazy, Ignacy i inni. Tej wiary byli święci Cyrillus i Methodyusz obywatele konstantynopolscy, którzy mając z sobą ciało świętego Klemensa biskupa rzymskiego, przez które wiele cudów Bóg czynił, obchodzili słowienskie i pruskie kraje i one nie tylko do wiary świętej nawracali, ale oraz u Mikołaja Pierwszego papieża rzymskiego uprosili, aby tymże narodom, które oni do wiary świętej przyprowadzili, godziło się mszą świętą czyli liturgią własnym ich językiem, to jest słowienskim, odprawować. [...]

Przydatek VI, zawierający krótką narracją o schizmie ruskiej.

Po przyjęciu wiary Chrystusowej, która najpierwej w państwach ruskich święty Andrzej Apostoł rozsiewał, a jako Miechowiusz powiada, że tu wiarę Chrystusową, święci apostołowie, Thadeusz i Bartłomii, przechodząc w insze państwa, predykowali. Przybyli do tych krajów święci Cyrillus i Methodyusz, od świętej Stolicy Apostolskiej, potwierdzeni, i też kraje do wiary prawdziwej chrześcijańskiej katolickiej nawracali. [...] Lubo historycy i autorowie niektórzy jako to Petrus Damianus, Dimitra, Scotus, Sigebertus, Zonara i inni twierdzą, że Włodzimierz Wielki, chrzest odebrał od świętego Bonifacego arcybiskupa, kiedy on przez wzniecony wielki ogień, w ubiorze biskupim bez naruszenia przeszedł. Ten cud widząc Włodzimierz, padł do nóg jego, i wiarę świętą ze krztem przyjął. Jednak się według obrządków i ceremonij greckich sprawował, dla poddanych chrześcian, których miał wiele w państwie swoim

od św. Cyrilla i Methodyusza, według tegoż greckiego obrządku, wiary nauczonych, oraz dla babki swojej Olhy i żony Anny cesarzówny greckiej, gdyż to nie nowina trzymać obrządek grecki, choć kto jest krzczony obrządkiem *ritus latini*, albo przeciwnie.

Klemens Chodykiewicz. *Mediator Najświętszej Trójcy przeciwko czwartemu przestępnemu wiekowi występnych ariańskich błędów*. Lwów, 1754, s. [23].

Jaśniejże wielką liczbą w najwyższych pasterzach rzymskich. Dlatego to św. patriarcha broniąc Najśw[iętszej]. Trójcy, wziął na sukurs naukę św. Klemensa papieża pierwszego, i męczennika, gdy tak mówi *Sed et Antiquior Clemens, vivit inquit; Deus, et Dominus Jesus Christus, et Spiritus S.* Którego potym ciało z Morza Czarnego wzięwszy, do Rzymu z sobą niosąc św.św. Cyryllus i Methodyusz pierwsi Apostołowie Ruscy, ruskie, czeskie, i morawskie państwa wiarą oświecili. Oraz Klemens XIII. metropolita ruski głową jego był ukoronowany w Kijowie. Jakby św. patriarcha przewidział, że synowie jego będą siedzieli na Stolicy Apostolskiej. Jakoż się te słowa św. ojca *sed et, złączone razem, sprawdziły sedet*; gdy Bazyli siedział nieraz na tronie św. Klemensa w synach swoich.

Jan Bielski. *Widok Królestwa Polskiego ze wszystkimi wojewodztwami, księstwami i ziemiami, monarchami i monarchiniami...* Poznań, 1763, s. 9.

Marcin Bielski w Kronice swojej mocno zdania tegoż popiera, że Henetowie Wandalowie Winidowie z narodu sarmackiego pochodzili i naszymi przodkami byli, i zdanie to swoje, starożytnych pisarzy wspiera, świadectwem, których też w księdze swej pierwszej długi kładzie poczet. I tenże Hieronima i Cyrylla św.św. do naszego rodu sprawiedliwie zalicza, i jednemu z nich słowiańskiego pisma, które dziś zowiemy ruskim, wynalazek przyznaje, Marcina także św. i Methodyusza Słowakami być mieni.

Gaudenty Pikulski. *Sukces świata, czyli Historia uniwersalna...* Lwów, 1763, s. 486.

[Mieszko I]

[...] Trzeba zaś wiedzieć, że za Semowita ksiąźęcia pradziada Mieszkowego około roku 900. Rozysław [!] Swietopełk i Kocziel [!] ksiąźęta słowiańskie, zmówiwszy się posłali do Michała cesarza wschodniego prosząc, żeby im przysłał ksiąźę do opowiedania św. Ewangelij, jakoż i przysłał Cyrylla i Metodego braci rodzonych rodem z Konstantynopola, którzy za Mikołaja I. papieża przyszedłszy w te kraje, naprzód Swietopełka, albo Sietopługa ksiąźęcia morawskiego potym Borzywoia ksiąźęcia czeskiego ochrzczili. Od którego czasu już Polacy mając tak bliskich sąsiadów swoich katolików, często z nimi rozmawiali o wierze i porzuceniu słowiańskich bożków.

Szymon Majchrowicz. *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom*. Cz1. *Upadłe królestwa*. Lwów, 1764, s. 176–177.

Rozdział VIII. Wolność czeska i morawska ginie.

[...] Osadzony w tej ziemi od pierwszego Czecha naród nazwany czeski, mając swoich jednego po drugim wodzów, rządził się według pogańskiego zwy-

czaju przez długie czasy. Potym około roku ósmsetnego ósmdziesiątego, (a) gdy święci Cyryllus i Methodius, mając na to błogosławieństwo od Jana VIII. papieża, królestwo morawskie z królem Swatopługiem pozyskali Chrystusowi. (a) *Celss: Vladislaus Łubienski modern Primas Rni Tom.2 Tit: Moskwa.*

*Szkoła Bazylikańska zamykająca nauki dla dobrego wychowania nowicuzszow i profesow Z.S. Bazylego.* Wilno, 1764, s. 340.

Katalog znaczniejszych świętych Zakonu naszego [*Ordo Basilianus* – J.S.]

[...] S. Cyryl Bisk[up] i Wyznawca nazwany Apostołem Morawii umarł 9. Marca, roku 880.

Florian Jaroszewicz. *Matka Świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek...* Kraków, 1767, s. [1v], 316.

Przedmowa pierwsza. O początkach wiary chrześcijańskiej w Polsce.

Jednak, że Lech i z swemi familiami byli poganie, tak, on jako i jego potomkowie przez lat z okładem czterysta w bałwochwalstwie żyli. Dopiero na początku dziewiątego wieku od wcielenia Syna Boskiego, siedzącym w cieniu śmierci Polakom poczęła wzniecać zorza niebieska i światło wiary Chrystusowej od bliskiego wschodzić kraju. Gdy albowiem trzej książęta słowiańscy Rotisław, Swentopełk i Kociel, z jednej strony z Grekami, z drugiej z Alemannami mając sąsiedztwo, o wierze jednego Boga zasięgnęli wiadomość, wysłali posłów do Grzegorza Michała wschodniego cesarza, upraszając, aby im przysłał nauczycieli, od których by wzięli jasne dowody chrześcijańskiej wiary. Na prośbę tych panów pomieniony cesarz wysłał do tych krajów dwóch wybranych Apostołów św. Cyrylla i Methodyusza, jako w theologii biegłych, tak i w słowiańskim języku ćwiczonych, którzy gdy naprzód książęcia Swientopełka Morawianom panującego zawitali, przyjęci od niego z wielką radością i poszanowaniem, a że trafili na dobrą rolę już od Niebieskiego Gospodarza dobrze uprawioną przez łaskę, prędko bardzo wielki pożytek i żniwo dusz na niej zebrali, bo za przykładem swego monarchy wszyscy poddani idąc hurmem wiarę Chrystusa Pana i chrzest przyjmowali. Nauczyszcy w Morawie ludzi obrzędów chrześcijańskich, do pogranicznej czeskiej ziemi udali się, gdzie Borzywoja książęcia z Ludimillą małżonką Chrystusowi pozyskali, ich zaś przykładem cały naród czeski do wiary i krztu św. był pociągniony. Kiedy zaś w Morawie i Czechach szerzyła się wiara Chrystusowa, przybywało co raz więcej misjonarzy z bliskich krajów do Polski, którzy ten wielki niewód, aby się przez wielość ryb nie przerwał, nauką i przykładami świętego życia utrzymował. Najwięcej zaś ich było z zakonu świętego Benedykta, którzy mając w bliskości Polskę i do niej zabiegali, a osiadając po pustyniach nie tylko bawili się bogomyślnym życiem, ale i pracą apostolską, dla czego tyle szlachty polskiej nawrócili, że ich pełny dwór był monarchy polskiego Zemoysła ojca, i syna jego Mieczysława, który pierwszy z książąt polskich wiarę Chrystusową przyjął, jako się wnet powie w jego żywocie. [...]

[22 czerwca] Żywot bł. Olchy albo Heleny księżnej ruski[ej] i wnuki jej bł. Włodzimierza albo Bazylego książęcia. *Ex. Martino Cromero lib: 3 fol:34.*

*Josepho Assemano Tom: 4. p. 1. cap. 1. Paproccio in Stemmatol. fol: 550. Okolski tom: 3. fol: 83.*

Jest podanie i świadectwo wielu pisarzy greckiego i ruskiego narodu, jakoby dawniej przed Olchą wiara chrześcijańska w ruskich państwach ogłoszona być miała, i rozkrzewiona przez św.św. Cyrylla i Methodiusza, a to w R.P. 870 i są tego pozorne dowody, częścią stąd, że Ruś zażywa aż dotąd pisma słowiańskiego, którego według bardzo wielu historyków wynalezcami byli ciż święci, częścią stąd, że ci święci znaleźli ciało św. Klemensa papieża m[ęczennika] w morzu przy Chersonie albo Korsunie, który należy do Rusi. Jednak kto się dobrze przejrzy w Historii Kościelnej, nie powinien dać wiary tym powieściom, i pismom, a to z tych przyczyn.

Pierwsza, iż to jest pewna z greckich historyków, że ci święci aż od Michała wschodniego cesarza posłani byli do nawracania Gazarów, tak zwanego ludu, który był różny od ruskiego, i nie z tego narodu używał języka, ale Hunnów. Wkrótce za po tym na prośbę Bogorysa, czy Borysa króla bułgarskiego do Bułgarii, za tegoż cesarza przenieśli się. Na ostatek za prośbą Swatopełki księżęcia morawskiego, tak w jego państwie, jako i w Czechach wiarę św. ogłaszali, i utwierdzili. Więc nie zda się, aby oni byli apostołami w ruskim narodzie.

Druga: że to jest pewna, iż wiara chrześcijańska ogłoszona jest w Rusi za Bazylego Macedona cesarza, który zaczął panować R.P. 867, a umarł R.P. 887, a z drugiej strony nie mniej pewna, że św. Cyryli według prawdziwego lat rachunku R.P. 862 umarł, a to w Rzymie, za Adriana II wtórego papieża, (który tego roku wstąpił na Stolicę Apostolską) jakoż by mógł wiarę Rusi opowiadać R.P. 870. kiedy już nie żył. Więc na pierwszy dowód ruskich pisarzy, może się odpowiedzieć, iż później, kiedyś greccy biskupi i kapłani nauczywszy się pisma słowiańskiego w poblizszej Bułgarii, oneż wnieśli do Rusi. Na drugi zaś tak: że Gazarowie nad Morzem Czarnym mieszkający, byli za czasem podbici od Rusi, więc jeżeli u Gazerów została jaka iskierka wiary świętej, od Cyrylla ogłoszonej, zapadła i do Rusi, a Chersona także, czyli Korsuń do nich przypadł, ponieważ Włodzimierz w nim był ochrzczony i z ludem swoim. A tym sposobem dziwnie zawikłane powieści o początkach wiary św. na Rusi możemy pogodzić.

To zaś co niektórzy pisarze polscy twierdzą, że św.św. Cyryli i Methodiusz za panowania Mieczysława Pierwszego z monarchów polskich chrześcijanina, wiarę św. ogłaszali Polakom, żadnym sposobem utrzymać się nie może. Częścią, że jako się rzekło: św. Cyryll umarł R.P. 868. św. zaś Methodiusz R.P. 899, według czeskich historyków, jakoż mieli opowiadać wiarę św. w Polsce, którą i z ludem swoim Mieczysław dopiero przyjął R.P. 965. Częścią że ci święci nie dożyli do Jana XIII. papieża, który wstąpił na Stolicę Apostolską R.P. 956, a to jest nie uchybna prawda, że za tego papieża przyjęta jest wiara od Polaków. Rozumiałbym tedy tak, że jeszcze przed Mieczysławem na kilkadziesiąt, albo ci św.św. albo ich uczniowie zbiegali do Polski z bliskiej Morawy, a ukrycie niektórym Polakom wlewali słowo zbawienne, gdyż jeszcze za

Zemomysła ojca Mieczysława, już panów wielu było chrześcianami, a tak nie bez przyczyny nasi Polacy święto ich święcą Bogu Świątemu nad Świątymi niech będzie sława i honor bez końca. Amen.

Tymoteusz Szczurowski. *Hasło zbawienne nauki apostołskiej złożone i zgromadzone z rozmaitych rozmów z teologii dogmatycznej, moralnej, spekulatywy historycznej, z kano-  
nów...* T. 3. Wilno, 1780, s. 94–95, 101–103.

Kościół w Now[ym] Test[amencie] Widok.

W tymże wieku IX. Ludzie znakomitsi. [...] 2. Św.św. Cyryllus i Methodiusz Bracia. [...]

5. Bułgarowie zaś, Morawianie i Czechowie przez św. Cyrylla w wierze Chrystusowej zostali wyćwiczeni.

[...] Przybyli do tych krajów i święci Cyryl i Mertodiusz mnisi bazylianie od świętej Stolicy Apostolskiej potwierdzeni z Konstantynopola, i też kraje do wiary prawdziwej chrześcijańskiej nawracali i pisma im wykładali według obrządku greckiego. [...]

Kwitnęła zatem i wiara katolicka we dwóch obrządkach łacińskim i greckim, z których prawie jakoby trzeci wynikał słowieński, w jednej wierze katolickiej z obudwoma zgadzający się. Ta bowiem część Rusi, która bliżej Grecji, zupełnie na wzór Greków, ta zaś, która bliżej Rzymu, nieco na wzór rzymskiego obrządku formowała się. Chwalili Boga w Trójcy jedynego trzema językami: łacińskim, greckim i słowieńskim, na miejscu hebrajskiego niewdzięcznego języka, ponieważ, jako z ruskich dziejopisów dochodzić można, Moskwa od Mojżesza początek swój wywodzi, i Słowacy macierzysty język słowieński nawet po insułach morskich rozsiany uznają. [...]

Jakowym zaś sposobem obrządek rzymski do Rusi wszedł i w Kijowie zakwitnął, nie przychylając się do żadnej strony, same awantury, które się pod ten czas nadarzały, jasnie pokazują; ani bowiem przeczyć należy zupełnie, iż którakolwiek część Rusi za pracą wyżej wspomnianych misjonarzy Brunona z ośmnastu towarzyszymi i Bonifacego nawrócona była, ale odkryć się w pogaństwie nie mogła aż do czasu Włodzimierza Wielkiego; pod ten czas bowiem usłyszawszy tryumfujący Krzyż Chrystusów, otworzyło się pole i wstęp chrześcijanom postronnym, którzy z różnych krajów i rozmaitym sposobem, tak sąsiedzkim, jako i przyjacielskim i kupieckim przybywali, i ci, którzy się po części byli widząc i słysząc byź jedną wiarę lubo w dwojakich obrządkach, tamże przybywali i podjęte męczeństwa onych misjonarzy bez wątpienia dla powinnej nagrody nowemu a gorliwemu chrześcianowi Włodzimierzowi przekładali, a nade wszystko same pozwolenie od Stolicy Rzymskiej, aby się ruskim językiem Tajemnice Boskie odprawowały, nie mogło byź bez rozsądzenia obojga Kościoła wschodniego i zachodniego; jeżeli bowiem potrzebne było na to pozwolenie z Rzymu, potrzebna też i straż wszystkich pism i artykułów od obojga Kościoła, a tym samym i dla kapłanów rzymskich miejsce. Co jest daleko pewniejsza przyczyna, niżeli one to wzmianki, Zonary, Piotra Damiana, Dytmary Szkota, Sygeberta i innych,

którzy przez sam wzgląd na sam obrządek rzymski bez prostego względu ma istotną prawdę napisali, że Włodzimierz Wielki był okrzyknięty od świętego Bonifacego arcybiskupa, kiedy on przez wzniecony wielki ogień bez naruszenia przeszedł w ubiorze biskupim. Ten cud jakoby widząc Włodzimierz, padł do nóg jego i wiarę świętą ze krztem przyjął, ale dla poddanych nauczonych od św.św. Cyryla i Metodyusza po grecku, dla babki swojej Olgi, według ceremonii greckich sprawował się, i dla żony Anny cesarzówny greckiej. Gdyż i Długosz, kanonik krakowski, pisarz wielce godny inaczej twierdzi i dowodzi, że Włodzimierz w Korsuniu w Grecji od Michała biskupa okrzyknięty i nie inaczej Annę cesarzównę wziął za żonę, aż pierwej został chrześcijaninem.

Adam Naruszewicz. *Historia narodu polskiego od początku chrześcijaństwa. Panowanie Piastów*. T. 1. Warszawa, 1780, s. 49–50.

Cóżkolwiek bądź, nie brała wzrostu zaszczepiona w Morawach i u Słowianów Karantanów religia, a wrodzona Słowian ku Niemcom i onych ku duchowieństwu dla natrętnych dziesięcin nienawiść, zagradzała dalsze jej rozszerzenie. Wszelako wzrastała ona powoli za Mojmira, króla morawskiego\*, a bardziej jeszcze za Rastyka, czyli Radysława jego następcy, za powodem Cyrylla i Metodyusza, którzy nawróciwszy Chazarów i Bulgarów, przepowiadali Morawcom ewangelią po słowiańsku, i ofiary śś. za pozwoleniem papieżów odprowadzali. Słodził barbarzyńcom religią język narodowy i ludzie różni od niemitych Niemców, którzy ją przepowiadali. Nawróciła się cała Morawia, a przy niej Polska powtórna wzięła oświatę. Znajdujemy niektóre ślady w dziejach obcych i swoich o Ziemowicie pradiadu Mieczysława, iż on był chrześcijaninem, byź od Cyrylla z Metodyuszem, apostołów całej ziemi słowiańskiej, bądź od ich posłańców nawróconym\*\*. Zachowała się zupełnie nawrócenia Polski czasem Mieczysława i dalszym od Czechów przykładem, którzy wkrótce po Morawcach do poznania ewangelii za Borzywoja, staraniem Metodyusza\*\*\* przystąpili.

\* List papieża Eugeniusza II, w roku 825 pisany do biskupów *fabianensem*, wiedeńskiego i dwóch słowiańskich, Metodyusza i Ewina, w którym się wspomina Mojmir król Morawii. Assemani T. III na karcie 56.

\*\* Chrystian Hirsmentzel *in manuscriptis Welehrad*, w k. I, §. 9. Stredowski wylicza kilku misjonarzy wysłanych od Cyryla i Metodyusza, do różnych narodów słowiańskich. *Tales sunt apostolorum nostrorum missionarii: Bezrad in Pannonia* (w Węgrzech), *Wiznog in Sarmatia* (w Polsce), *Nawrokin Russia* (w Chrobacyi wielkiej), *Oswald in veteri Quadia* (Szląsku), *Moznopan in Alpibus Valachicis*.

\*\*\* Umarł Cyryllus w Rzymie roku 967.

Teodor Ostrowski. *Dzieje i prawa Kościoła Polskiego*. Warszawa, 1793. T. 1. *Dzieje i prawa Kościoła Łacińsko-Polskiego*, s. 49; T. 3. *Dzieje i prawa Kościoła Greckiego*, s. 335–336.

Kościół Polski Wiek I.

[*margin.* R. 965-1000] A tak z tej strony zaszczepiona chrześcijańska religia, mały bardzo na Polskę światła swego rzuciła promień. Później nieco po Sa-

sach nawrócili się Czechowie i Morawcy. Narody te, dla powszechnego Słowaków tytułu, zawsze prześladowane i niecierpiane od Niemców, trwały dłużej od Sasów, w przyjętej raz wierze św. Tę z laty osłabioną, gdy około roku 820. św. św. Cyryl i Metody apostołskimi podniósł i ożywił pracami, i liturgią słowiańską do nich zaprowadził; już się więcej do bałwochwalstwa swego nie wróciły. Ościenni z Morawcami Polacy, a przez związek czyli podobieństwo języka, ściślej złączeni; pobożali szerzącej się wierze św. w granicach swoich. [...]

Kościół Polski Wiek VII.

Zaprowadzenie wiary św. katolickiej na Ruś.

[*margin.* R. 980 i 990] Chcąc zasięgnąć właściwej epoki, w której Ruś, biorąc ją w całej swej obszerności, światłem wiary świętej objaśnioną została, należałoby dotknąć pierwszych jej Apostołów: opisać, jakich prac i trudów w zaszczerpieniu jej zażył, naprzód święty Jędrzej, na mocy kronikarzew, za fundatora katolickiej nauki po wszystkich ruskich krajach czczpny, a po nim r. 867. św. św. Cyryll i Metodyusz od św. Ignacego patriarchy konstantyn. wysłani misjonarze.

#### ЛИТЕРАТУРА

Страдомски 2018

Страдомски, Я. *К вопросу о литургическом языке славян в религиозной полемике в польско-литовском государстве (XVI–XVII вв.)*. – In: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*. (= Кирило-Методиевски студии, 26). Sofia, 2018, с. 159–169 [Stradomski, Ya. *К вопросу о литургическом языке славян в религиозной полемике в польско-литовском государстве (XVI–XVII вв.)*. – In: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*. (= Kirilo-Methodievski studii, 26). Sofia, 2018, s. 159–169].

Birkowski 1628

Birkowski, F. *Kazania na święta doroczne...* T. 2. Cz. 2. Kraków, 1628.

Chmielowski 1756

Chmielowski, B. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencji pełna*. T. 4. Lwów, 1756.



- Darowski 1738 D a r o w s k i, J. K. *Officium codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Boga i Matki Jego Niepokalanie Poczętej, także inszych świętych Patronów*. Kalisz, 1738 (2 ed. Poznań, 1752).
- Hosius 1558 H o s i u s, St. *Dialogus de eo, num calicem laicis, et uxores sacerdotibus permitti, et divina officia vulgari sub utraque specie*. Dilingae, 1558.
- Jaroszewicz 1767 J a r o s z e w i c z, Fl. *Matka Świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek*. Kraków, 1767.
- Kraiński 1599 K r a i ń s k i, K. *Porządek nabożeństwa Kościoła powszechnego apostołskiego*. Krakow, 1599 (2 ed. 1759).
- Łaszcz 1594 Ł a s z c z, M. *Okulary na Zwierciadło nabożeństwa chrześcijańskiego w Polsce*. Kraków, 1594 (2 ed. Kraków, 1597).
- Nádasi 1697 N á d a s i, J. *Roku Niebieskiego*. Cz. 1, [Źródło], 1697.
- Orłowski 1748 O r ł o w s k i, K. N. *Defensa biskupstwa i diecezji kijowskiej...* Lwów, 1748.
- Naumow 1999 N a u m o w, A. *Święci Cyryl i Metody w polemice wyznaniowej*, w: *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodejskie*. Red. A. Barciak. Katowice, 1999.
- Niemojewski 1572 N i e m o j e w s k i, J. *Epidromus abo Pogonya za gońcem księdza Herbestowym*. [Kraków] 1572.
- Poszakowski 1745 P o s z a k o w s k i, J. A. *Kolenda jerozolimska na rok 1746. po przybyszowym pierwszy po przestępnym wtóry*. Warszawa, 1745.
- Pruszcz, 1689 P r u s z c z, P. H. *Monstra świętych, błogosławionych i pobożnych polskich*. Poznań [1689].
- Pruszcz, 1662 P r u s z c z, P. H. *Forteca duchowna Królestwa Polskiego, z obrazów Chrystusa Pana, i Matki jego Przenaświętszej, w Ojczyźnie naszej cudami wielkimi słynących*. Kraków, 1662.
- Stradomski 2013 S t r a d o m s k i, J. *Cyryl i Metody w piśmiennictwie staropolskim*. Wybór, wstęp i komentarze: J. Stradomski. – In: *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody. Patroni Wschodu i Zachodu*. T. 1: *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*. Pod red. A. Naumowa (= Biblioteka Duchowości Europejskiej 5/1). Kraków, 2013, s. 179–254.
- Turnowski 1594 T u r n o w s k i, Sz. T. *Zwierciadło nabożeństwa chrześcijańskiego w Polsce, począwszy od przystania Polaków na wiarę krześcijańską*. Wilno, 1594.

ON THE RECEPTION OF THE CYRILLO-METHODIAN WORK IN THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH IN THE 16th-18th CENTURIES  
(Notes with review of newly discovered old printed sources)

*(Summary)*

The history of the life and deeds of SS Cyril and Methodius and their missionary work is a motive in the old print books from the Polish-Lithuanian Commonwealth (Rzeczpospolita) in the 16-18th century. Various texts (of varying length, detail and credibility) confirm that the figures of the Brothers of Solun were known to Polish religious and historical writers and were highly respected. For Cyrillomethodian studies, it seems valuable to extract such materials and analyze them as they show the reception of the Cyril and Methodius heritage over the centuries. The article presents a collection of new excerpts and comments on the Cyrillomethodian historical and religious story from old prints in Polish.

**Keywords:** Cyril and Methodius, old printed books, polemic works, Polish-Lithuanian Commonwealth.

*Jan Stradomski,  
Jagiellonian University in Kraków*

## УТОЧНЕНИЯ ЗА ПРОИЗХОДА НА СТАРОБЪЛГАРСКИЯ КАНОН ЗА ПЕТДЕСЕТНИЦА

*Регина Койчева (България)*

*На светлата памет на проф. Боряна Велчева*

Едно от най-старинните старобългарски песнопения е анонимният канон за Петдесетница. Тъкмо затова установяването на неговия произход е важно за изследването на най-старата славянска химнография в цялост. Канонът е открит през 2006 г. от схимонахия Ципора (Вера Цачева), проучен е и издаден от Георги Попов (схимон. Ципора 2006; Попов 2006). Подобно на канона за Рождество Христово от Константин Преславски, структурата му е удивително сложна, тъй като е съставен само от 12-срични стихове, чиито инициали образуват стихотворение с начало *ОТ ОТЦА СЛОВО ДОУХ ПОСЛАЛ ЕСН*. Сред особено старинните езикови черти на произведението са чуждицата *ПАРАКАНТ* и наречието *ІАДРО*, заменени при преславската редакция на богослужебните текстове съответно с *оутѣшителъ* и *скоро*. Архаичен белег е и предаването на диграмите за фонемата „у” и за малката носовка чрез инициалите на два поредни стиха, което по отношение на носовката несъмнено свидетелства, че текстът първоначално е бил написан на глаголица (Попов 2006: 16, 18–19, 25–26, 31, 32, 33). Въз основа на тези показатели, както и на съпоставката с вече установените в науката данни за други старобългарски песнопения, Георги Попов заключава, че „най-вероятно текстът на творбата е възникнал успоредно с цялостното оформяне на химнографския репертоар за Триода“ (Попов 2006: 39), чиято великопостна част, както знаем, според същия изследовател е изготвена в района на столицата Плиска през 886 г. (Попов 1985: 53, 59). Попов предполага, че авторът на анонимния канон за Петдесетница „трябва да се търси измежду тримата Кирило-Методиеви ученици, чиито имена са известни от акростиха на другите старо-

български химнографски творби – Константин, Климент и Наум“ (Попов 2006: 40). В науката отдавна е обезсилено твърдението, че св. Климент е превел Цветния триод в края на живота си. Недопустимо е в продължение на 30 години след пристигането си в България Кирило-Методиевите ученици да са оставили без славянски текстове тъкмо Пасха, наричана в песнопенията „празник на празниците“, а да са композирали творби за помалки християнски празници. Ето защо Попов уточнява: „ако приемем, че Климент Охридски е създал Канона за Неделя Петдесетница, то несъмнено това е станало още в началния етап от неговата книжовна дейност в България“ (Попов 2006: 40). Тъй като е установено, че св. Климент още в края на 886 г. заминава за Кутмичевица (Туницкий 1913: 151–155; Попов 1985: 56), Попов не свързва създаването на канона за Петдесетница с конкретна област от територията на България, за разлика от категоричното локализиране на написването на триодния цикъл канони от Константин Преславски в Плиска.

В по-късна своя публикация обаче Георги Попов излага следното изключително важно разсъждение за хронологията при съставянето на Триода: „От литургическа гледна точка е немислимо да се твърди, че би могло да има песнопения за всекидневните великопостни служби, а да няма песнопения за неделните и празничните последования от подвижния годишен календарен цикъл, включително и за такива важни пентикостарни служби като Преполовение, Възнесение Господне, Неделя Петдесетница и други“. Ето защо, заключава той, „когато всекидневните песнопения за Постния триод са се намирали в процес на създаване, основните песнопения за Триода, включително и за пентикостарните неделни и празнични служби, **вече са били създадени или също са се намирали в процес на създаване**“ (Попов 2008: 7; *подчертаването е мое*). В това разсъждение са зададени два възможни „сценария“ за изготвянето на славянския репертоар за подвижния календарен богослужебен кръг: или песнопенията за Постния и Цветния триод са били композирани едновременно чрез разпределение на задачите между различни химнографи, а следователно работата е започнала в България (теза, избрана от самия Георги Попов), или първо са били приготвени празничните служби, а след това са били прибавени и песнопения за делниците (теза, изказана първоначално от Сергей Темчин – Темчин 2004: 25–28). Тъй като великопостният цикъл на Константин Преславски, написан през 886 г., е предвиден за делничното богослужение, при втората посочена възможност старобългарският канон за Петдесетница, която е сред празниците от първи ранг, би трябвало да е написан преди това, т.е. вероятно още във Великоморавия.

Съставянето на славянски преводни или оригинални пентикостарни песнопения във Великоморавия се предполага не само в трудовете на Сергей Темчин, но и на Веселин Панайотов (Панайотов 2006). Георги Попов

също отбелязва следното: „Твърде възможно е сред „избраните църковни служби“, за които се споменава в Методиевото житие, да е имало и триодни песнопения“ (Попов 1985: 57). Вярно е, че в науката отдавна е заела своето авторитетно място и тезата на Благой Чифлянов, че богослужението в западнославянските земи почти не е включвало химнографски текстове (Чифлянов 1973). Подобно е и мнението на Мария Йовчева, че във Великоморавия едва ли се е изпълнявало „редовно славяноезично манастирско богослужение“ поради отрицателното отношение на Римската църква към небиблейската църковна поезия и „тъй като включването на химнографията в богослужебната практика изисква цяла система от други текстове“ (Йовчева 2008: 106). Трябва да признаем обаче, че становищата на Чифлянов и Йовчева заемат категорична позиция за характера само на обществените църковни служби в тяхната комплексност, но по същество не отричат възможността отделни творби да са били изпълнявани извън официалното богослужение, в частния кръг на св. Методий и най-близките му ученици. В допълнение, Пражките глаголически листове от XI век, открити в църквата „Св. Вит“ в Прага, съдържат именно химнография, по-точно светилни, единият от които е тъкмо за Петдесетница (Минчева 2003: 264–265). Всичко това засилва изследователското подозрение дали старобългарският канон за Петдесетница не е бил написан още във Великоморавия.

Забележително е, че дилемата за произхода на старинното произведение може да бъде разрешена чрез по-внимателното вглеждане в самия текст на творбата. Ключова в това отношение е една графична особеност, на която обърнах внимание в доклада си на конференцията в памет на Райко Нахтигал в Люблина през 2018 г. (Койчева 2019). Става дума за един детайл при предаването на акростиховата малка носовка чрез началата на два поредни тропа – особеност, която не се среща в нито едно друго славянско песнопение:

РАЗДАВАДА		ПОПАДАШТА	
	Р		
	Л		
	З		П
	Д		О
	Љ		П
	Л		Л
	Љ		Л
[Эѣэ... →]	Љже...	[Э%эѣэ... →]	Љгоже...
[Љььэ... →]	[АΔρθ]...	[Љььэ... →]	[АΔρθ]...
			Ш
			Т
			Л

(Попов 2006: 23–24, 31–33)

Тук ясно е документирано, че акростиховата малка носовка със сигурност е диграма, защото единият стих предава първата ѝ половина (а именно Э), а другият – втората (маркера за носовост). Вижда се също така, че вторият елемент на диграмата има амбивалентно значение: по отношение на акростиха той безспорно означава носовия компонент, но по отношение на хоризонталния текст той функционира като знак за цялата малка носовка, т.е. за първата сричка на реконструираното от Георги Попов наречие Ёльъ [ΛΔρο]. Това наблюдение отвежда до извода, че в първоначалния глаголически текст на канона вторият стих е започвал с тази монограма, а не с диграмата за малката носовка. Изводът е тъкмо такъв, тъй като няма как да приемем, че началната носовка от думата ΛΔρο е била диграма, но е участвала в акростиха само с втория си елемент, прескачайки първия.

Как може да се обясни двузначността на коментиранията буква Ё? В науката господства мнението, че в първоначалната глаголица двете части на диграмите за носовките не са се допирали една до друга – така, както е и при днешната френска графика за назалните вокали: on, om, en, em, in и т.н. (Nahtigal 1948: 14–15; Добрев 1969: 242; Илчев, Велчева 1995: 833; Славова 2017: 68–69). В тази първа фаза вторият компонент (Ё) не се използва извън състава на буквосъчетанията за назалите. Според Николай Трубецкой той означава задната носова съгласна [ŋ] (Велчева 2007: 109), Иван Добрев посочва сонанта [ŋ] (Добрев 1969: 242), а според общата статия на Петър Илчев и Боряна Велчева за старобългарските носовки това е индекс за назалността на гласните [ǫ] и [ǣ] (Илчев, Велчева 1995: 833). След това диграмите започват да се декомпозират, като знакът Ё е засвидетелстван самостоятелно употребен при изписването на думата „ангел“ в *Синайския псалтир* (Nahtigal 1948: 15; Илчев, Велчева 1995: 833–834; Станковска 2018: 411). По-късно същата буква е преосмислена като специализирано начертание за нейотуваната малка носовка, докато старата диграма придобива фонетичната стойност на йотуваната малка носовка (Илчев, Велчева 1995: 834). Това преосмисляне според Бернд фон Арним е станало в региона на Североизточна България (Велчева 2007: 110). Според Боряна Велчева смисловата преориентация на стария знак за носовост, заедно с редица други изменения, е част от проведена правописна реформа в глаголицата, осъществена в културен център, определен от Велчева по следния начин: „Това е било книжовно огнище, в което са работели високообразовани глаголаши, които са познавали отлично старата глаголическа традиция, от една страна, а, от друга, са гледали доста смело и творчески на задачите на славянското писмо, като са го подлагали на правописни реформи в зависимост от изискванията на някой старобългарски диалект. По всяка вероятност тези реформи са произлезли в края на IX или началото на X в. в много авторитетен и с широко влияние книжовен център, в който е действала школа, създадена от Кирило-Методиеви ученици. (...) има основание реформаторската дейност в правописа на

глаголицата да се свърже с ранния период от развоя на някой източнобългарски книжовен център – по всяка вероятност Преслав“ (Велчева 1966: 139; вж. и с. 135, както и Даскалова 1985: 358). Подобно е и мнението на Хайнц Миклас, който въз основа на промените в глаголическите абecedари стига до извода, че новото значение [ѣ] на стария назален индекс ѣ се е появило в България в периода между 886 и 919 г. (Miklas 2018: 169, 188).

Както става ясно от направеното изложение, една от целите на правописната реформа е било писменото отразяване на йотацията и тъкмо с тази задача е бил ангажиран новият знак за малката носовка, преосмислен като буква за нейотувания ѣ вариант, както беше споменато. Според Боряна Велчева ѣотуваният преден назал е бил характерна особеност на тогавашните североизточни български говори (Велчева 1966: 135). Обратна е ситуацията в Българския Югозапад. Същата изследователка смята, че школата на св. Климент Охридски в Македония не е употребявала монограмата за малката носовка и като цяло е била по-архаична и по-близка до Кирило-Методиевия правопис, и отбелязва, че има триоди от XII–XIII век, които носят следи от старата правописна система (Велчева 1966: 140, 141). В специалното си проучване върху глаголическите носовки Петра Станковска също стига до извода, че писмеността в македонските предели по времето на св. Климент Охридски не се е нуждала от втори знак за малката носовка (Станковска 2018: 411).

Тези основополагащи лингвистични заключения могат да обяснят данните от канона за Петдесетница и позволяват да се определи по-категорично неговият произход. Очевидно в творбата е регистриран един преходен етап от развитието на глаголицата, когато се е практикувало изписването на малкия юс и като диграма (ѣѣ), и като монограма (ѣ), т.е. въпросният двойствен знак ѣ е можел да означава както само носовост, така и цялата малка носовка. Изглежда, канонът е бил записан така, че хоризонталният текст е отразявал новата книжовна практика в България, а акростихът е предавал старата ортографска система за запис на носовките, завещана от светите братя Кирил и Методий на техните ученици, което личи по това, че малкият юс се състои от две отделни части и е употребен както след гласна – РАЗДѢЛѢА, така и след съгласна – ПОПЛАШТА (срв. Славова 2017: 69; Велчева 2007: 110). Тъй като преосмислянето на индекса за назалност като буква за малката носовка според споменатите изследвания е станало в североизточните предели на страната в края на IX или началото на X век, следователно канонът за Петдесетница също е написан в ареала на Българския Североизток след пристигането на Кирило-Методиевите ученици там<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Освен Георги Попов, който свърза немалка част от химнотворчеството на Кирило-Методиевите ученици със столицата Плиска, до подобен извод въз основа на лингвистични критерии достига и Бойка Мирчева по отношение на старобългарската служба за св. Константин-Кирил Философ (Мирчева 2000: 245).

По-сложен е въпросът каква фонетична стойност има първата буква от наречието Ћъѡѣ [Ўѡѣ] в хоризонталния текст, т.е. дали предава йотувана или нейотувана гласна. Като имаме предвид, че малката носовка е назализирано „е“, съвсем справедливо е съждението на Татяна Славова, че отсъствието на отделен знак за йотувано „е“ в глаголицата „би могло да означава, че или йотацията не е съществувала, или е била обичайно явление, без нужда да бъде специално отбелязвана“ (Славова 2017: 87). И двете възможности са застъпвани в науката. Стефан Младенов защитава мнението, че зевът е характерна особеност на българския език от най-ранно време. Академикът привежда множество примери с нейотувани начални гласни и в критичен дух заключава следното: „От теоретични съображения, от стремежа да се нагоди старобългарският език към праславянското състояние се създаде теорията, че глаголическо е трябвало да се чете като *je*, дори *je* (...). Безбройните примери със стар и нов зев във всички български паметници от най-старо време и в толкова много български говори днес, преди всичко в южнобългарските, които лежат най-близо до родината на старобългарския език, би трябвало най-сетне вече да бъдат признати, за да изчезне най-сетне призракът на българската йотация дори пред *i*“ (Младенов 1979: 133–134). Затова от гледната точка на този забележителен лингвист би трябвало наречието ѡѡѣ в канона за Петдесетница да се разчете без йотация, което напълно ще съответства на засвидетелстваното обвързване на стария индекс за назалност със значението ‘нейотувана малка носовка’. Към това заключение може да се добави фактът, че дори и в *Супрасълския сборник*, който използва всички кирилски букви за йотувани гласни, употребата тъкмо на знака за йотуваната малка носовка е спорадична<sup>2</sup> (Славова 2017: 68).

Контрастно на представената концепция, съвременната лингвистика извежда като правило йотуването на началните гласни в старобългарския език (без началните ѡ и ѡ) (Славова 2017: 86). Един и същи пример, а именно думата със значение ‘черен дроб’, се привежда във вида ѡѡѣ (без начална йотация) от Стефан Младенов и във формата ѡѡѣ (с йотация) от езиковеди като Иван Дуриданов и Татяна Славова (Дуриданов 1991: 97; Славова 2017: 87). От аспекта на тази противоположна теория обсъжданото наречие от канона за Петдесетница трябва да се разчете с начален йот, т.е. [Ўъѡѣ] = [Ўѡѣ]. Такъв прочит обаче противоречи на документираното в старобългарските паметници преосмисляне на монограмата Ћ като знак за нейотувана малка носовка. И все пак, това не е аргумент, който трябва да отхвърли

---

<sup>2</sup> Аргументи в тази посока може да се извлекат и от по-късни примери. В среднобългарския превод на Златоустовите шест хомилини „За серафимите“, който е свързан с източнобългарския диалектен ареал и се отличава с архаизиран правопис и голяма близост до старобългарския канон (*Супрасълския сборник*, *Изборника от 1073 г.* и *Шестоднев*), се използват ѡ, ѡ, ѡ, но ѡ и ѡ не са документирани (Илиева 2020б: 374, 384).



втората хипотеза, защото тя се съгласува с данните от един заклинателен надпис върху оловен амулет от X век, издаден от Казимир Попконстантинов. В този смесен кирилско-глаголически текст нейотуваните носовки са кирилски, а йотуваните – глаголически, както се вижда от таблицата:

Нейотувани носовки А Ѡ	Йотувани носовки Є Ѧ
СВѦТАГО, ТѦ, СѦ, ВЪСАЪЪЪ, <sup>3</sup> МОЛАѦЩЕ, НМѦ, МѦУЄНЪ, СѦДНТЪ, ПОСПЪШЪНѦ СНАѦ МѦУНТЪ	ГАНГОЄ, ЗАКЛАНН+ѦЄ, ТВОѦЄ, НЕ ПОУНВАѦЄ

(Попконстантинов 2010: 512–513)

Странната комбинация навежда на мисълта, че поради липса на букви за йотувани гласни в тогавашната кирилица писачът е заел съответните глаголически букви. Такова обяснение би съвпаднало както с предположението на Боряна Велчева за „по-голяма старинност на глаголическата правописна реформа“ в сравнение с промените в кирилския правопис (Велчева 1966: 139), така и с допускането на Петър Илчев и Боряна Велчева, че „в най-ранната кирилица не е имало букви за йотувани носовки“ (Илчев, Велчева 1995: 835). Не е сигурно дали в посочения надпис бившият знак за назалност е употребен като юс, или като буква за йотувано „а“, тъй като формата е родителна (СВѦТАГО ГАНГОЄ), по-сигурното обаче е, че предава тъкмо йотувана гласна. Това подсказва, че заклинателният надпис може би е написан след коментиранията правописна реформа, но не спазва нейните предписания, което личи дори само от смесения тип глаголическо-кирилско писмо и е характерно явление при такъв тип текстове. Съществува и друга възможност, която подлежи на проверка след обстоен езиков анализ: дали надписът не копира по-ранен образец – от времето, когато монограмата Є вече се е употребявала самостоятелно (може би с цел опростяване на писмото?), но все още не е била прикрепена към значението нейотувана малка носовка. Това би обяснило употребата на този знак като буква за йотувана гласна в амулета и би оправдало евентуалното разчитане на ЄъѦ като ГѦДѦ в канона за Петдесетница.

Така или иначе, благодарение на изследванията на специалистите върху глаголицата, и особено на Боряна Велчева, става ясно, че старобългарският канон за Петдесетница е написан в Североизточна България и това е най-важният извод от настоящото проучване, който потвърждава, но и допълва становището на Георги Попов по въпроса къде е създаден канонът. Произведението не е композирано във Великоморавия. Тук може да се отбележи

<sup>3</sup> Текстът поражда множество въпроси, единият от които е как да се изтъкува формата за род.п. мн.ч. въслаъ (на друго място в текста въслахъ), при положение че в същия надпис фигурира и граматически изрядната форма въсѣхъ. Таква проблеми на фонетиката и графиката не могат да бъдат разрешени мимоходом в рамките на настоящата статия, защото изискват самостоятелно задълбочено проучване.

и фактът, че западнославянските писмени паметници *Киевски* и *Пражки глаголически листове*, подобно на особено архаичния *Синайски псалтир* и *Охридските листове*, не съдържат новия знак за малката носовка (Илчев, Велчева 1995: 834).

За изграждането на хипотеза за авторството на творбата ефективни биха могли да бъдат стилистичните анализи, каквито осъществява Лора Тасева (вж. напр. Тасева 2018). Теодора Илиева също обособява няколко лингвистични индикатора, които са ключови за щрихиране на творческия профил на определен книжовник и на които би трябвало да се основава определянето на авторство (Илиева 2020а: 94). Като предварителни наблюдения в тази насока могат да се изтъкнат няколко съображения. Предаването на акростиховия малък юс чрез два поредни стиха в канона за Петдесетница разкрива различен химнографски подход от този на Константин Преславски и св. Климент Охридски, които свързват всяка акростихова носовка само с един стих. Това, разбира се, не означава, че един автор не би могъл да създаде произведение и в различен стил. Двукратно засвидетелстваното ШТ в тайнописа на пентикостарното песнопение от диалектологичен аспект се противопоставя на съчетанието ШЧ от словоформите М0ШЧУИ и ННШЧУНН в покъсното, македонско, творчество на светите Климент и Наум<sup>4</sup>. Поради тези съображения би било справедливо, поне докато не се появи нова информация, старобългарският канон за Петдесетница да се разглежда като творба с неустановен автор – така, както постъпва Климентина Иванова с откритите от нея анонимни троични стихирни (Иванова 2003: 13). Нека не забравяме, че по пътя на светите братя Кирил и Методий и техните известни ученици със сигурност са вървели и други книжовници, чиито имена все още не знаем.

#### ЛИТЕРАТУРА

Велчева 1966

В е л ч е в а, Б. *Глаголицата и школата на Климент Охридски*. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1100 г. от смъртта му. София, 1966, с. 133–141 [Velcheva, B. *Glagolitsata i shkolata na Kliment Ohridski*. – V: Kliment Ohridski. *Sbornik ot statii po sluchay 1100 g. ot smartta mu*. Sofia, 1966, s. 133–141].

Велчева 2007

В е л ч е в а, Б. *Глаголицата и нейните абецедари до XII век*. – Кирило-Методиевски студии (Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век), 17 (2007), с. 108–120 [Velcheva, B. *Glagolitsata i neynite abetsedari do XII vek*. – *Kirilo-Methodievski studii*

---

<sup>4</sup> Въпросът за времето и мястото на създаване на оригиналните старобългарски песнопения е подробно разгледан в следната студия: Койчева 2014.

- (Problemi na Kirilo-Metodievoto delo i na balgarskata kultura prez IX–X vek), 17 (2007), s. 108–120].
- Даскалова 1985 Д а с к а л о в а, А. Велчева, Боряна. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 358–360 [Daskalova, A. Velcheva, Boryana. – V: Kirilo-Metodievskia entsiklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 358–360].
- Добрев 1969 Д о б р е в, И. В защита на глаголическите писмена. – Български език, 19 (1969), № 3, с. 241–246 [Dobrev, I. V zashtita na glagolicheskite pismena. – Balgarski ezik, 19 (1969), № 3, с. 241–246].
- Дуриданов 1991 Д у р и д а н о в, И. Протетични J и V пред гласни в началото на думата. – В: Граматика на старобългарския език: фонетика, морфология, синтаксис. София, 1991, с. 97 [Duridanov, I. Protetichni J i V pred glasni v nachaloto na dumata. – V: Gramatika na starobalgarskia ezik: fonetika, morfologia, sintaksis. Sofia, 1991, с. 97].
- Иванова 2003 И в а н о в а, К. „Боже мой, Троице милостива, помози ми“ (Фразов акростих от края на IX–X в.). – Palaeobulgarica, 27 (2003), № 3, с. 3–17 [Ivanova, K. „Bozhe moy, Troitse milostiva, pomogni mi“ (Frazov akrostih ot kraja na IX–X v.). – Palaeobulgarica, 27 (2003), № 3, с. 3–17].
- Илиева 2020а И л и е в а, Т. Идиолектът на Дионисий Дивни – преводач на хомилетичния цикъл „За серафимите“ от св. Йоан Златоуст (Основни принципи и техники на превод). – Български език, 67 (2020), № 1, с. 92–106 [Ilieva, T. Idiolektat na Dionisiy Divni – prevodach na homiletichnia tsikal „Za serafimite“ ot sv. Yoan Zlatoust (Osnovni printsipi i tehniki na prevod). – Balgarski ezik, 67 (2020), № 1, с. 92–106].
- Илиева 2020б И л и е в а, Т. Лексикални пластове в среднобългарския превод на хомилетичния цикъл „За серафимите“ от кн. Маргарит на св. Йоан Златоуст. – В: Граматика на духа. Сборник статии в чест на доц. д-р Любка Стоичкова по случай нейната 70-годишнина. Велико Търново, 2020, с. 373–386 [Ilieva, T. Leksikalni plastove v srednobalgarskia prevod na homiletichnia tsikal „Za serafimite“ ot kn. Margarit na sv. Yoan Zlatoust. – V: Gramatika na duha. Sbornik statii v chest na dots. d-r Lyubka Stoichkova po sluchay neynata 70-godishnina. Veliko Tarnovo, 2020, с. 373–386].
- Илчев, Велчева 1995 И л ч е в, П., В е л ч е в а. Носовки. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 833–836 [Ilchev, P., V. Velcheva. Nosovki. – V: Kirilo-Metodievskia entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, с. 833–836].
- Йовчева 2008 Й о в ч е в а, М. Начало на старобългарската химнография. – В: История на българската средновековна ли-

- тература. София, 2008, с. 105–107 [Yovcheva, M. Nachalo na starobalgarskata himnografia. – V: Istorija na balgarskata srednovkovna literatura. Sofia, 2008, s. 105–107].
- Койчева 2014 К о й ч е в а, Р. *Старобългарското песнотворчество от IX век: Опит за хронология*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 14. Шумен, 2014, с. 373–389 [Koycheva, R. Starobalgarskoto pesnotvorchestvo ot IX vek: Oпит za hronologia. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 14. Shumen, 2014, s. 373–389]. <<https://pksh.eu/>>
- Койчева 2019 К о й ч е в а, Р. *Научные воззрения Райко Нахтигала в свете палеославистической гимнологии* [Koycheva, R. Nauchnye vovzreniia Raiko Nakhtigala v svete paleoslavisticheskoi gimnologii]. – В: Rajko Nahtigal in 100 let slavistike na Univerzi v Ljubljani. Monografija ob 100. obletnici nastanka Oddelka za slavistiko Filozofske fakultete UL. Urednice: Petra Stankovska, Aleksandra Derganc, Alenka Šivic-Dular (= Slavica Slovenica, št. 5.) Ljubljana, 2019, 107–108. <<https://e-knjige.ff.uni-lj.si/znanstvena-zalozba/catalog/view/172/268/4436-1>>
- Минчева 2003 М и н ч е в а, А. *Пражки листове, Пражки глаголически фрагменти*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 264–269 [Mincheva, A. Prazhki listove, Prazhki glagolicheski fragmenti. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 264–269].
- Мирчева 2000 М и р ч е в а, Б. *За езиковите особености на преписите на Службата за Кирил*. – Кирило-Методиевски студии, 13 (2000), с. 232–245 [Mircheva, B. Za ezikovite osobenosti na prepisite na Sluzhbata za Kiril. – Kirilo-Methodievski studii, 13 (2000), s. 232–245].
- Младенов 1979 М л а д е н о в, С. *История на българския език*. София, 1979 [Mladenov, S. Istorija na balgarskia ezik. Sofia, 1979].
- Панайотов 2006 П а н а й о т о в, В. *Цикъл стихури в Цветния триод с възможен подпис на Методий*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 9. Шумен, 2006, с. 201–210 [Panayotov, V. Tsikal stihiri v Tsvetnia triod s vazmozhen podpis na Metodiy. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 9. Shumen, 2006, s. 201–210].
- Попконстантинов 2010 П о п к о н с т а н т и н о в, К. *Заклинание срещу дявола по данни от оловен амулет от X в. и от ръкописи ГИМ, Син. 307 и Син. 324*. – В: ПЪННЕ МАЛО ГЕУРГНЮ. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. д.ф.н. Георги Попов. София, 2010, с. 510–520 [Popkonstantinov, K. Zaklinanie sreshtu dyavola po dannii ot oloven amulet ot X v. i ot rakopisi GIM, Sin. 307 i Sin. 324. – V: PĚNIE MALO GEORGIYU. Sbornik v chest na 65-godishninata na prof. d.f.n. Georgi Popov. Sofia, 2010, s. 510–520].

- Попов 1985      П о п о в, Г. *Триодни произведения на Константин Преславски* (= Кирило-Методиевски студии, 2). София, 1985 [Popov, G. Triodni proizvedenia na Konstantin Preslavski (= Kirilo-Metodievski studii, 2). Sofia, 1985].
- Попов 2006      П о п о в, Г. *Новооткритият старобългарски Канон за Неделя Петдесетница и неговият византийски образец*. – *Palaeobulgarica*, 30 (2006), № 3, с. 3–48 [Popov, G. Novootkritiyat starobalgarski Kanon za Nedelya Petdesetnitsa i negoviyat vizantiyski obrazets. – *Palaeobulgarica*, 30 (2006), № 3, s. 3–48].
- Попов 2008      П о п о в, Г. *Проблеми на химнографското творчество на Климент Охридски (Към въпроса за пентикостарния състав на староизводните славянски триоди)*. – *Palaeobulgarica*, 32 (2008), № 2, с. 3–58 [Popov, G. Problemi na himnografskoto tvorchestvo na Kliment Ohridski (Kam vaprosa za pentikostarnia sastav na staroizvodnite slavyanski triodi). – *Palaeobulgarica*, 32 (2008), № 2, s. 3–58].
- схим. Ципора 2006      схимонахия Ц и п о р а (Вера Пачева). *Съобщение за новооткрит старобългарски ямбически канон*. – *Богословска мисъл*, 2006, № 1–4, с. 212 [shimonahinya Tsipora (Vera Tsacheva). Saobshtenie za novootkrit starobalgarski yambicheski kanon. – *Bogoslovska misal*, 2006, № 1–4, s. 212].
- Славова 2017      С л а в о в а, Т. *Старобългарски език*. София, 2017 [Slavova, T. Starobalgarski ezik. Sofia, 2017].
- Станковска 2018      С т а н к о в с к а, П. *Предполагаема реформа Климента Охридского и дальнейшее развитие глаголицы: графемы для написания носового переднего ряда и еры*. – В: *Св. Климент Охридски в културата на Европа*. София, 2018, с. 402–421 [Stankovska, P. Predpolagaemaia reforma Klimenta Okhridskogo i dal'neishee razvitie glagolitsy: grafemy dlia napisania nosovogo perednego riada i ery. – V: *Sv. Kliment Okhridski v kulturata na Evropa*. Sofia, 2018, s. 402–421].
- Тасева 2018      Т а с е в а, Л. *Език на автора и език на жанра: статистически поглед към творби на Климент Охридски и други старобългарски писатели*. – В: *Св. Климент Охридски в културата на Европа*. София, 2018, с. 432–446 [Taseva, L. Ezik na avtora i ezik na zhanra: statisticheski pogled kam tvorbi na Kliment Ohridski i drugi starobalgarski pisатели. – V: *Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa*. Sofia, 2018, s. 432–446].
- Темчин 2004      Т е м ч и н, С. *Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года)*. Часть первая. – *Славяноведение*, 2004, № 2, с. 18–55 [Temchin, S. Etapy stanovleniia

- slavianskoj gimnografii (863 – okolo 1097 goda). Chast' pervaja. – Slavianovedenie, 2004, № 2, s. 18–55].
- Туницкий 1913      Т у н и ц к и й, Н. *Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность*. Сергиев Посад, 1913 [Tunitskiy, N. Sv. Kliment, episkop slovenskiy. Ego zhizny i prosvetitelynaya deyatelnosty. Sergiev Posad, 1913].
- Чифлянов 1973      Ч и ф л я н о в, Б. *Богослужбеният чин, преведен от братята Кирил и Методий в началото на моравската им мисия*. – В: Славистичен сборник (По случай VII Международен конгрес на славистите във Варшава). София, 1973, с. 57–68 [Chiflyanov, B. Bogoslužhebniyat chin, preveden ot bratyata Kiril i Metodiy v nachaloto na moravskata im misia. – V: Slavistichen sbornik (Po sluchay VII Mezhdunaroden kongres na slavistite vav Varshava). Sofia, 1973, s. 57–68].
- Miklas 2018      М и к л а с, Н. *The Glagolica during the Time of Clement of Ochrid*. – In: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 160–195 [Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2018, s. 160–195].
- Nahtigal 1948      N a h t i g a l, R. *Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina Cirila*. – Slavistična revija, 1 (1948), p. 5–18.

## CLARIFICATIONS ON THE ORIGIN OF THE OLD BULGARIAN CANON FOR PENTECOST

(Summary)

In his research on the anonymous Old Bulgarian Canon for Pentecost, Georgi Popov concludes that the canon was composed by a disciple of Sts. Cyril and Methodius during the preparation of the Slavic hymnographical repertoire for the movable liturgical calendar. The rendering of the little yus through two consecutive verses – one for the vocal [e] and the other for the nasal component – is a unique feature not attested in another acrostic and proves that the work was originally written in Glagolitic script. A comparison between the vertical and the horizontal text in these parts of the canon shows an ambivalent meaning of the sign € which was used here both as only a nasal index and as the whole little yus. Therefore, the work was created at a transitional stage in the development of the Glagolitic script. The placement of these observations in the context of the scholarly literature on the Glagolitic script (especially Boryana Velcheva's studies) allows us to conclude that the Old Bulgarian canon for Pentecost is written in Northeastern Bulgaria.

**Keywords:** Canon for Pentecost, origin of the Canon, Glagolitic script, little yus.

*Regina Koycheva,  
Institute for Literature –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕЙШЕМ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОМ ПЛАСТЕ СЛУЖБ СТРАСТНОЙ НЕДЕЛИ (На материале Часов Великой Пятницы)

*Татьяна Борисова (Греция)*

Путь Кирилла и Мефодия в славянском пространстве – это понятие не только географическое, но и культурное, и эти культурные, а точнее, книжные пути пролегают как из рукописи в рукопись, так и в границах каждого конкретного списка, в котором исследователь может вычленил равно-временные текстовые пласты, анализируя которые он погружается вглубь книжной истории, пытаясь приблизиться к ее отправной точке – к первым славянским переводам. Гимнографические тексты представляют собой богатый материал для подобного исследования благодаря своей „мозаичной“ природе (Кожухаров 2004: 20), „открытому характеру гимнографических композиций на всех уровнях, вариативности в позиции некоторых компонентов, возможности сокращения или замены одного песнопения другим“ (Йовчева 2003: 57). Это позволяло объединить в пределах одной службы текстовые элементы разного происхождения, восходящие к разным эпохам.

В этом контексте особый интерес представляют гимнографические тексты Страстной седмицы. Если допустить, что вышеотмеченная „мозаичность“, выявленная исследователями на материале различных гимнографических сборников и отдельных служб (Убипарип 2013; Борисова 2019; Христова-Шомова 2020), связана с тем, что на начальных этапах славянской письменности гимнографические сборники не переводились с греческого единовременно полностью, но скорее собирались и дополнялись на основе некоего первоначального „ядра“ с относительно небольшим объемом гимнографии, необходимой для совершения богослужения по миссионерскому типу (Темчин 1999: 192–198), переведенной на начальном этапе, то именно

среди служб Страстной седмицы – центра литургического года – и следует искать данное „ядро“. Другой фактор, определивший наш интерес именно к этим службам – это неустойчивость в исходной греческой традиции в рассматриваемую эпоху с IX по XI века (Javier 2007: 224–236). Таким образом, постепенно складывавшаяся славянская традиция могла поступательно или параллельно в разных областях славянского мира заимствовать из различных греческих источников и отразить данные типологические различия. Эта особенность позволяет как более наглядно проследить за процессом становления славянской гимнографии, так и получить сведения, важные для византийской филологии.

Объектом исследования в настоящей работе стало последование Великих Царских Часов Великого Пятка: особое православное богослужение, в котором наряду с трипсалмием, паримиями, апостольским и евангельским чтением, исполняется особый гимнографический комплекс, вошедший в церковную практику как последование 12 тропарей, аналогичных тропарям на Царских Часах Рождества и Богоявления. Авторство данного комплекса в современных греческих и славянских церковных источниках приписывается Кириллу Александрийскому, в более ранних источниках встречаются также атрибуции Кириллу Иерусалимскому и архиепископу Софронию Иерусалимскому, последняя поддерживается и многими современными исследователями (Janeras 1988: 279; Javier 2007: 228–230). Однако еще И. Карабинов, которому принадлежит единственное типологическое исследование данного комплекса в российской филологии, справедливо утверждал, что „говорить об авторстве святого Софрония по отношению к чину Часов Великого Пятка очень трудно. Вероятно, мы имеем здесь дело с позднейшим несколько расширенным надписанием: первоначально, быть может, Софронию приписывали только тропари Часов Пятка, а потом это надписание применили и ко всему чину“ (Карабинов 1910: 94). Исследователь впервые сопоставил данное последование с Антифонами Великой Пятницы, отметив совпадающие тропари и выдвинув гипотезы как об общем происхождении данных служб из древнего единого последования Святых Страстей, так и о том, что гимнографический комплекс Часов не был написан единовременно и одним лицом, но скомпилирован из тропарей Антифонов Святых Страстей и из стихир других служб (Карабинов 1910: 90–96). Греческая рукописная традиция текста была проанализирована Себастианом Ханерасом (Janeras 1988: 236–270).

В современной греческой и славянской литургической традиции (далее *современная версия – СВ*) данный гимнографический комплекс имеет следующую структуру, симметричную для каждого часа: особый тропарь (далее Т) вместо тропаря часа, богородичный тропарь (далее Б) и три стихиры самогласны, которые повторяются по два раза, причем после первой и второй стихословится стих, последняя же помечается как славник. Таким образом, все



последование содержит 12 стихир, следующие пять из которых совпадают с тропарями Антифонов утрени Великой Пятницы (Borisova 2018: 57–82):

- Σήμερον τοῦ Ναοῦ τὸ καταλέτασμα/ днесь црковнаа завѣса
- Τοῖς συλλαβοῦσί σε παρανόμοις/ емшзимъ та беззаконнзимъ
- Τάδε λέγει Κύριος τοῖς Ἰουδαίοις/ сѧ глаголетъ гдѣ ѡудеимъ
- Οἱ νομοθέται τοῦ Ἰσραήλ/ законоположници ѡлеветъ
- Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου/ днесь виситъ на дрѣвѣ

Пытаясь понять истоки формирования данной структуры в славянском богослужении, мы рассмотрели следующие 15 южнославянских и восточнославянских рукописных источников XII–XIV веков, в той или иной степени отражающих начальные этапы славянской традиции:

1. Триодъ постная и цветная, сербская, XIII в., РНБ, Санкт-Петербург, шифр Ф.п.І. 68 – *Серб.*

2. Триодъ постная и цветная (*Загребская*), болгарская, XIII в., Загребский Архив, Скопия, шифр IV d 107 (Црвенковска 1999: 423) – *Загреб.*

3. Триодъ постная и цветная (*Триодъ Моисея Киянина*), конец XII – начало XIII в., РГАДА, Москва, фонд 381, № 137 – *Киян.*

4. Триодъ постная и цветная (*Орбельская*), болгарская, XIII в., РНБ, Санкт-Петербург, шифр Ф.п.І.102 – *Орбел.*

5. Триодъ постная и цветная (*Аргирова*), XIII в., НБКМ, София, шифр 933 – *Аргир.*

6. Триодъ Григоровича<sup>1</sup>, болгарская, XIII в. (Срезневский 1898: 331–343).

7. Триодъ цветная (Синодальная), XII в., РГАДА, Москва, фонд 381, № 138.

8. Триодъ цветная (нотированная), последняя треть XII в., ГИМ, Москва, собрание Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, № 27.

9. Триодъ цветная, русская, XIV век, собрание П. Фекулы, № 8 (рассмотрена по микрофильму, хранящемуся в Хиландарском исследовательском центре Университета штата Огайо)<sup>2</sup>.

10. Стихирарь постный и цветной (Хиландарский), XII в., русский (Jakobson 1957: 19–22, 58r–65v).

11. Стихирарь постный и цветной, XII в., русский, РГАДА, Москва, фонд 381, № 147.

12. Стихирарь постный и цветной, XII–XIII в., РГАДА, Москва, фонд 381, № 148.

13. Стихирарь триодный, XIII в., русский, РНБ, Санкт-Петербург, Софийское собрание, № 85.

---

<sup>1</sup> Рукопись утрачена, текст рассмотрен по изданию (Срезневский 1898), в котором переписаны последования первых трех часов.

<sup>2</sup> The author would like to thank the monks of Hilandar monastery (Mount Athos, Greece), the Hilandar Research Library, and the Resource Center for Medieval Slavic Studies at the Ohio State University (Columbus, Ohio, USA) for the copy of this Lent Triodion.

14. Стихирарь триодный, XIII в., русский, РНБ, Санкт-Петербург, Софийское собрание, № 96.

15. Стихирарь постный и цветной, XIII в., ГИМ, Москва, собрание Успенского, № 8.

В число источников не включена *Шафариковская Триодь*, поскольку содержащие данное последование листы утрачены.

В рассмотренных источниках была выделена группа списков, структура службы в которых максимально приближена к *СВ* (см. таблицу 1), которую мы условно назовем *версией Григоровича* (далее *ВГ*). Данную группу составляют все восточнославянские триоды и стихирари, за исключением *Киян*. (пункты 7–15 из списка выше), а также болгарская триодь *Григор.*, насколько мы можем судить по переписанному фрагменту, на протяжении которого она полностью совпадает с восточнославянской традицией. Присутствует тот же состав песнопений (при этом в *Григор.* они называются стихирами, а в восточнославянских источниках тропарями), на шестом часу вторая и третья стихира переставлены местами, что отмечено и в греческой традиции, в частности, в святогробском типиконе (*Παλαδοπούλου-Κεραμέως* 1897: 147–155; Javier 2007: 231–232). Песнопения, отсутствующие в современном последовании, подчеркнуты. Речь идет о всех богородичных и о двух тропарях из четырех. Тропарь третьего часа *ѣи ѡсѣдиша тѧ юдѣи на смѣртѣ* переставлен на шестой час, а вместо него третий час содержит тропарь *на кипарисѣ и на певки и кедрѣ*, совпадающий с седальным современным Октоиха из последования утрени среды и пятницы (Октоих 1981 1: 463)<sup>3</sup>.

Таблица 1. Структура современного греческого и церковнославянского последования Часов Великой Пятницы (*СВ*) в сопоставлении с *Триодью Григоровича* и восточнославянскими триодами и стихирарями (*ВГ*)

Час	Современный греческий текст	СВ	ВГ
1	Σταυρωθέντος σου Χριστέ (Г)	распеншвса тебѣ хрѣте (Г)	распынзшю ти са хрѣте (Г)
	Τὶ σὲ καλέσωμεν (Б)	что тѧ наречемъ (Б)	<u>іже твое застоупленіе</u> <u>приобрѣтзше прѣстад (Б)</u>
	Σήμερον τοῦ Ναοῦ τὸ καταλέτασμα	днесь црковнаѧ завѣса	дньсь црковнаѧ завѣса
	Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν	ѧкѡ овча на заколеніе	ѧко ѡвѣца на заколеніе
	Τοῖς συλλαβοῦσί σε παράνομοις,	ѡмшзимъ тѧ беззаконнзимъ	имъшемъ тѧ беззаконьникомъ

<sup>3</sup> Современный церковнославянский текст: на кипарисѣ, и певкѣ, и кедрѣ вознесла еси, агнче бжїи: да спсєши иже вѣрою поклоняющызисѧ вольноѡмъ твоѡмъ распатию; хрѣсте бже, слава тебѣ.

3	Κύριε, κατέκρινάν σε οἱ Ἰουδαῖοι θανάτῳ (Τ)	Г҃ди wceдиша тѧ іс҃дее на смерть (Т)	на кипарисѣ и на певки и кедрѣ (Т)
	Θεοτόκε, σὺ εἶ ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (Β)	б҃це тѣи еси лоза истиннаѧ (Β)	жѣзѧз силѣи сѣтѧжавѣше (Β)
	Διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων	страха ради иудеискаго	страха ради иудѣиска
	Πρὸ τοῦ τιμίου σου Σταυροῦ	прежде чѣтнаго твоего крѣста	прѣжде чѣстнаго ти крѣста
	Ἐλκόμενος ἐπὶ σταυροῦ	влекомя на крѣтѣ	влѣкомѣ кѣ крѣтоу
6	Σωτηρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς (Τ)	сп҃сїніе содѣлаѧз еси посредѣ земли (Т)	г҃и осоудїша тѧ иудѣи на смерть (Т)
	Ὅτι οὐκ ἔχομεν παρησίαν (Β)	іакѣ не имамѣи дерзновенїѧ (Β)	нарекѣи бл҃венноу ю҃трѣ своею (Β)
	Τάδε λέγει Κύριος τοῖς Ἰουδαίοις·	сїѧ глаголетѣ г҃ѣдѣ іс҃деиμѣ	си глѣте г҃ѣ иудѣомѣ
	Οἱ νομοθέται τοῦ Ἰσραήλ	законοположницѣи іїлеѣи	придѣте христоноснии людеи
	Δεῦτε χριστοφόροι λαοὶ	приидите хр҃тоноснии людеи	законοположницѣи іїлѣи
9	Βλέπων ὁ Ἀησιῆς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς (Τ)	видѧ развоинникѣ начальника жизни (Т)	видѧ развоинникѣ начальника жизни (Т)
	Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς ἐκ Παρθένου (Β)	иже насѣ ради рождѣисѧ от дѣѣи (Β)	агньца и пастѣра (Β)
	Θάμβος ἦν κατιδεῖν	оужасѣ бѣ видѣти	оужасѣ бѣ видѣти
	Ὅτε σὲ Σταυρῷ προσήλωσαν	егда на крѣтѣ пригвоудїша	егда на крѣтѣ пригвоудїша
	Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου	днесь виситѣ на дрѣвѣ	днѣньсѣ виситѣ на дрѣвѣ

На другом конце того многообразия, которое представляет собой ранняя славянская традиция, лежат краткие службы часов без последования 12 тропарей. Это, прежде всего, *Загреб.* (Црвенковска 1999: 423), где на сохранившихся листах с последованием часов с третьего по девятый присутствует простейшая структура, занимающая в целом меньше страницы рукописи (л. 161v): для каждого часа после псалтири следует по одному тропарю, непосредственно за которым идет евангельское чтение. Состав тропарей следующий:

- часѣ г҃: на кипарисѣ и певкѣи кедрѣ (Т)
- часѣ б҃: г҃и wceудїша тѧ иудеи на смерть (Т)
- часѣ ф҃: вѣзѣдѣиже роуцѣи монси крѣстѧвѣразно (Т)

Греческий текст: Ἐν κυπαρίσσῳ, καὶ πεύκῃ, καὶ κέδρῳ, ὑψώθης ὁ Ἄμνός τοῦ Θεοῦ, ἵνα σώσης τοὺς ἐν πίστει προσκυνοῦντάς, τὴν ἐκούσιόν σου Σταύρωσιν· Χριστέ ὁ Θεὸς δόξα σοι.

Отметим, что тропари третьего и шестого часа *Загреб.* совпадают с тропарями *ВГ.*

С другой стороны, в *Загреб.* содержится отсутствующее во многих списках последование вечерни Великой Пятницы, которое начинается с цикла из следующих восьми стихир на „Господи, возвах“, совпадающих со стихирами из современных Часов Великой Пятницы (см. таблицу 2). В данном последовании использованы все стихиры первого часа, две из трех третьего и шестого, а также одна стихира последнего часа. Кроме того, четыре подчеркнутых песнопения в том же списке *Загреб.* употреблены ранее в составе Антифонов Великой Пятницы. Интересно, что для всех из них, кроме *днесь црѣвна ѡпона*, приводится только зачало.

Таблица 2. Стихиры на „Господи, возвах“ вечерни Великой Пятницы *Загребской триоди* в сопоставлении с другими списками, содержащими данную службу (подчеркнутые стихиры повторяются в составе Антифонов Великой Пятницы)

Час с данной стихирой (по <i>Загреб.</i> )	<i>Загреб.</i>	<i>Орбел.</i>	<i>Арсур.</i>	<i>Серб.</i>
1	<u>днесь црѣвна ѡпона</u>	<u>днес црѣовна завѣса</u>	<u>ѣко ѡвча на заколение</u>	<u>ѣко ѡвча на заколение</u>
1	ѣко ѡвча на заколение	ѣко ѡвча на заколение	<u>днесь црѣовна ѡпона</u>	днесь црѣовна ѡпона
3	страха ради юденска	страха ради юденскаго		
3	прѣжде честнаго ти крѣста	прѣжде чѣнаго ти крѣста		
1	<u>ѣмше та беззаконици</u>	<u>ѣшим та беззаконнѣикомь</u>	<u>ѣшим та беззаконнѣикомь</u>	<u>нѣмшимъ таѣе беззаконнѣикомь</u>
6	<u>законици и жѣви</u>	<u>законници и жѣви</u>		
9	<u>днесь ѡбѣщаетса на дрѣвѣ</u>			
6	грядѣте хрѣстолюбци людие	грядѣте хрѣстобиви людие	грядѣте хрѣснони людие	грядѣте хрѣстолюбиви людие

Примерно такая же краткая служба, занимающая немногим более половины листа, с незначительно более расширенным объемом песнопений встречается в восточнославянском списке *Киян.* (л. 181v–182r). Для каждого часа после антифонного пения псалтири полагается евангельское чте-

ние, за которым следует тропарь, два стиха и богородичен. На первом часе тропарь назван просто пѣніе, на всех остальных съдальнѣ. Состав тропарей, по крайней мере, на участке текста, сохранившемся в *Загреб*, в данных двух списках совпадают. С другой стороны, богородичные тропари *Киян*. совпадают с *СВ*:

1 час: кто не плачеться иуды и кто не жалоуеть прѣдателя (Т)/ чѣто тѣ наречемъ (Б)

3 час: на пѣвги и кедрѣ (Т)/ вѣѣ тѣ еси ложа (Б)

6 час: гѣ осоудиша тѣ иудеи на смръть (Т)/ ѣко не имамъ дрѣзъ (Б)

9 час: въздвиже роуцѣ моиси (Т)/ рожисѣ отъ дѣвзи распатие (Б)

Вероятно, более позднее, расширенное последование с включением 12 стихир, однако совершенно уникального состава и структуры находим в *Орбел*. (л. 184r–191v). Псалмы здесь исполняются антифонно (Карабинов 1910: 95), и в каждом из антифонов за псалмом следует соответствующая стихира, называемая либо *тропарь*, либо *пенне*. После данных трех антифонных стихир (тропарей) на всех часах, кроме последнего, помещается седален и богородичен. За данной гимнографической частью идет прокимен, паримия и евангельское чтение. К сожалению, плохое состояние угла листа не позволило прочитать тропарь, входящий во второй антифон девятого часа. Состав стихир (тропарей) и их распределение по антифонам представлено в таблице 3, песнопения, совпадающие с *ВГ*, подчеркнуты.

Таблица 3. Структура гимнографической части последования Часов Великой Пятницы *Орбельской триоди*

Час	Тип	Инципит	Час	Тип	Инципит
1	Ант.1	придѣте хрѣтоносци людие	6	Ант.1	на крѣтѣ пригвозди сѣ ложа истинна
	Ант.2	ведомъ къ крѣстоу		Ант.2	сице глѣть гѣ къ юдеомъ
	Ант.3	днесь висит на дрѣвѣ		Ант.3	ѣмшим тѣ беззаконникомъ
	Сед.	тебе прѣдавшаго зависти ради		Сед.	воинствоу ти прѣдстолицѣ гѣ
	Бог.	прѣстани мѣи моѣ рыданиѣ		Бог.	агныца и пастырѣ и спѣс мира
3	Ант.1	егда на крѣтѣ пригвоздишѣ	9	Ант.1	ѣко ѡвча на заколение
	Ант.2	рцѣте беззаконници		Ант.2	????
	Ант.3	да распнет сѣ выпинахѣ		Ант.3	прѣд честнымъ ти крѣстомъ гѣ
	Сед.	свинствѣнаго жидовскаго беззаконна		Сед.	---
	Бог.	егда пригвозди сѣ волею		Бог.	---

Легко заметить, что значительная часть песнопений (7 из 12 стихир и 1 из 3 богородичен) совпадает с теми, что используются в ВГ, однако их распределение по часам и порядок отличаются. Кроме того, в данном гимнографическом комплексе используется два тропаря из восьмого антифона утрени Великой Пятницы: *рцѣте беззаконници и да распнетъ сѧ въпниахѣ*, а также стихира на стиховне современного Октоиха из последования утрени среды и пятницы (Октоих 1981 2: 400)<sup>4</sup> – *на крѣтѣ пригвозди сѧ ложа истинна – и оригинальные седалны*.

Что касается стихир на „Господи, воззвах“, то их состав в *Орбел* повторяет *Загреб.*, за исключением пропуска предпоследней стихир (см. таблицу 2). При этом все стихир, за исключением стихир 6: *законници изълеви* повторяют использованные ранее в последовании часов.

В остальных рассмотренных списках вышеуказанные типы присутствуют в компилированном или контаминированном виде. Наиболее интересный пример компиляции гимнографических комплексов *Орбел* и *ВГ* находим в *Аргир*. На каждый час после трипсалмия здесь приводятся три тропаря (первые два со стихами, последний славник), за которыми следуют седален и богородичен (отсутствует в последнем часе). Следовательно, даже в структурном плане данная версия является компиляцией двух вышеуказанных традиций – с одной стороны, нет антифонного пения стихир, с другой, вместо начального тропаря часа употребляется седален, помещенный после стихир. То же самое можно сказать и о составе тропарей, представленном в таблице 4, где одной чертой подчеркнуты песнопения, заимствованные из *ВГ*, а двумя – из *Орбел*.

Таблица 4. Структура гимнографической части последования Часов Великой Пятницы *Аргировой триоди*

Час	Тип	Инципит	Час	Тип	Инципит
1	Троп.	<u>Днес црѣвна вѣпна</u>	6	Троп.	<u>сице глеть гѣ къ юдеомъ</u>
	Троп.	<u>ѣко вѣча на заколение</u>		Троп.	<u>законници езливзи</u>
	Слав.	<u>емшим та беззаконником</u>		Слав.	<u>придѣте хтлюбци</u>
	Сед.	<u>тебе прѣдавшаго зависти</u> <u>ради</u>		Сед.	<u>воньствоу ти прѣдстоаша гѣ</u>
	Бог.	<u>прѣстани мѣти моя радианиѣ</u>		Бог.	<u>агньца и пастырѣ и спаса мирс</u>

<sup>4</sup> Полный текст стихир Октоиха: на крѣтѣ пригвозди сѧ ложа истинна и вѣмаша ѣззици ради сѧ развонникомъ сѧ слава црковна и сѧ богатство црѣвѣа пострадавши насъ ради гѣди слава твѣ. Греческий текст: Σταυρῷ προσηλώθη, ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή, ἐτύγησαν τὰ ἔθνη, Παράδεισον μετὰ Ληστοῦ. Αὕτη ἡ δόξα τῆς Ἐκκλησίας, οὗτος ὁ πλοῦτος τῆς βασιλείας, ὁ παθὼν δι' ἡμᾶς, Κύριε δόξα σοι

3	Троп.	<u>егда на крѣтъ пригвоздишъ</u>	9	Троп.	<u>чюдо видѣти небнаго законнаго твораца</u>
	Троп.	<u>прѣжде честнаго ти крѣста</u>		Троп.	<u>егда крѣтъ приложи сѧ иуден</u>
	Слав.	<u>да распнет сѧ въпинахъ</u>		Слав.	<u>днесь виситъ на дрѣвѣ</u>
	Сед.	<u>взнаго жидовьскаго безаконна</u>		Сед.	<u>вида развоинника</u>
	Бог.	<u>егда пригвозди сѧ волюю</u>		Бог.	---

Легко заметить, что в пределах каждого часа наблюдается различное соотношение двух источников, которые компилировал редактор: в последнем часу преобладает *ВГ*, в третьем – *Орбел.*, в первом и шестом использованы практически в равной степени оба источника. Наконец, в *Аргир.* состав стихир на „Господи, возвах“ сокращен до четырех, повторяющихся из последования Часов (см. таблицу 2).

Другой пример контаминированной версии текста находим в *Серб.* (см. таблицу 5). В отличие от *Аргир.*, здесь в принципе не использована версия *Орбел.*, за основу взята *ВГ*, но она сокращена, причем несистематично, что приводит к достаточно хаотичной структуре, несимметричной для каждого часа. Нет последовательности и в названиях песнопений, в большинстве своем они называются *тропарями*, однако, стихира первого часа дньсь црковнаа завѣса названа *седальным*. В данном случае очевидно влияние более ранних версий. Состав стихир на „Господи, возвах“ совпадает с *Аргир.* (см. таблицу 2).

Таблица 5. Структура последования Часов Великой Пятницы *Сербской триоди* в сопоставлении с *ВГ*

Час	ВГ		Серб.	
	Тип	Инципит	Тип	Инципит
1	Троп.	распньшю ти сѧ хрѣте	Троп.	распньшоу ти се хе
	Бог.	іже твое застоупленіе приобрѣтъше прѣста		--
	Стих.	дньсь црковнаа завѣса	Седал.	дньсь црковнаа завѣса
		іако вьвца на заколеніе		--
	имъшемъ тѧ безаконникомъ	Троп.	имъшимъ те безаконникомъ	
3	Троп.	на кипарисѣ и на певки и кедрѣ	Троп.	на кюфарисѣ и на певги кедрѣ
	Бог.	жьзль силзи сътажавъше		жьзль силзи стежавше
	Стих.	страха ради иудѣиска	Троп.	страха ради иудѣиска
		прѣжде чьстнаго ти крѣста		прѣжде чьтнаго ти крѣста
влѣкомъ къ крѣтоу			влѣкомъ къ крѣтоу	

6	Троп.	҃и осоудѣши тѣ иудѣи на смѣрть	Троп.	҃и осоудѣши те иудѣи на смѣрть
	Бог.	нарекзѣи бл҃венноу ю мѣрѣ свою	Бог.	нарекзѣи бл҃венноу ю дѣоу мѣрѣ свою
	Стих.	си гл҃еть ҃и иудѣомз	Троп.	сице гл҃еть ҃и иудѣомз
		прѣдѣте хрѣстоноснии людѣе законположнѣици ил҃ви	Слав.	законположнѣици изл҃ви
9	Троп.	видѣ развоиникз начальника жизни	Троп.	видѣ развоиникз начелника жѣзні
	Бог.	агньца и пастѣра	Бог.	агньца и пастѣра
	Стих.	оужасз бѣ видѣти	Троп.	оужасз бѣ видѣти
		егдѣ на крѣстѣ пригвоудѣши дньсь висѣть на дрѣвѣ	Троп.	егдѣ на крѣстѣ пригвоудѣши дньсь висѣть на дрѣвѣ

Наконец, текстологический анализ повторяющихся тропарей в составе разных служб одной рукописи показывает, что они имеют существенные лексические различия, свидетельствующие о различных переводах одного греческого текста, и таким образом происходят из разных источников. Различия между некоторыми из них свидетельствуют о разных этапах перевода и подтверждают нашу гипотезу о наличии разновременных пластов переводов в пределах не только одного сборника, но и одного последования. Приведем два показательных примера. Первый, представленный в таблице 6, касается двух текстов стихиры *днесь црковнаѣ зѣвѣса* в *Серб.* (наиболее значительные различия подчеркнуты, лексические варианты *впона/зѣвѣса* свидетельствуют о принадлежности текстов к разным редакциям церковнославянских переводов: Славова 1989: 82). Отметим, что в данном списке этот тропарь, традиционно присутствующий в Антифонах Великой Пятницы в составе 12 антифона, пропущен, возможно, исторически в состав данного антифона он был включен позднее.

Таблица 6. Сопоставление текстов стихир *днесь црковнаѣ зѣвѣса* в *Серб.*

Греч. оригинал	Σήμερον τοῦ Ναοῦ τὸ καταπέτασμα, εἰς ἔλεγχον ῥήγνυται τῶν παρανόμων, καὶ τὰς ἰδίας ἀκτῖνας, ὁ ἥλιος κρύπτει, Δεσπότην ὄραν σταυρούμενον
Великие Часы (час 1)	дньсь црковнаѣ <u>зѣвѣса</u> на вблѣчение <u>раздрѣсе</u> беззаконникомъ и свое лочче слнѣце криеть влѣкзѣ <u>видѣ</u> распинаема
Стихира вечерни на „Господи, воззвах“	дньсь црковнаѣ <u>впона</u> на вблѣчение <u>распадѣсе</u> беззаконникомъ и свое лочче слнѣце криеть влѣкзѣ <u>зрѣ</u> распинаема

Второй пример касается стихир *прѣдѣте хрѣстоноснии людѣе* из *Орбел.*, также повторяющейся в последовании Часов и в стихирах на „Господи, воззвах“ (Борисова 2019: 15–17). Наблюдаемые различия (см. таблицу 7) свидетельствуют о разных техниках перевода: дословном и свободном переводе-парафразе. Последний, по всей видимости, восходит к гимногра-



фическим переводам, выполненным учениками Кирилла и Мефодия в центрах Первого Болгарского царства (Попов 1985: 43–60; Йовчева 2003: 60).

Таблица 7. Сопоставление текстов стихиры *приндите хрѣтоносни люде в Орбел*.

Греч. оригинал	Δεῦτε χριστοφόροι λαοὶ κατίδωμεν, τὶ συνεβουλευσατο Ἰούδας ὁ προδότης, σὺν ἱερεῦσιν ἀνόμοις, κατὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, σήμερον ἔνοχον θανάτου, τὸν ἀθάνατον Λόγον πεποίηκαν, καὶ Πιλάτῳ προδώσαντες, ἐν τόπῳ Κρανίου ἐσταύρωσαν, καὶ ταῦτα πάσχων, ἐβόα ὁ Σωτὴρ ἡμῶν λέγων, Ἄφες αὐτοῖς Πάτερ τὴν ἁμαρτίαν ταύτην, ὅπως γνῶσι τὰ ἔθνη, τὴν ἐκ νεκρῶν μου Ἀνάστασιν
Великие Часы (час 1)	приндите хрестоносци люде градѣте видимъ что свѣща юда прѣдатель съ архiereи беззаконними на спаса нашего днес во повинно смьрти створишиѣ <u>всмьртнаго слова</u> и пилатъ прѣдашѣ на крестѣ пригвоздишѣ и тѣ страждѣ выпынаше <u>спсѣ галла</u> <u>постави</u> имь <u>отче грѣхо</u> <u>съ еда како свѣдаты</u> <u>из мьртвизѣ</u> <u>вскрсение</u> мое
Стихира вечерни на „Господи, воззвах“	градѣте христодюбиви люде видимъ что свѣща юда прѣдатель съ архiereи беззаконными на спаса нашего днес <u>всмьртнаго на смьрт</u> прѣдашѣ и пилатъ прѣдавше <u>на мѣстѣ краниевѣ</u> <u>распашѣ</u> и <u>и сице</u> страждѣ <u>спсѣ мои</u> <u>галла</u> <u>не постави</u> имь <u>отче грѣха</u> <u>сега</u> <u>яко да разсмѣжѣ</u> <u>азъци ѿ</u> <u>мьртвизѣ</u> мое <u>вскрсение</u>

Подведем итоги исследования. История службы Царских Часов Великой Пятницы на ранних этапах славянской письменности состоит в увеличении объема службы за счет включения в него новых гимнографических компонентов. Самый краткий и, вероятно, самый ранний вариант службы зафиксирован в *Загреб.*, несколько более расширенный в *Киян.*, затем в данный тип последования включаются 12 стихир (тропарей), образуя гимнографический комплекс *ВГ*. Отдельную текстологическую ветвь образует список *Орбел.* с уникальной структурой и составом тропарей, восходящим к неизвестному греческому источнику. Смешение данных трех традиций – ранней краткой, Орбельской и *ВГ* – приводит к появлению компилированных типов *Серб.* и *Аргир.* Схематически рукописная история данной службы в ранней церковнославянской книжности представлена на рисунке 1.

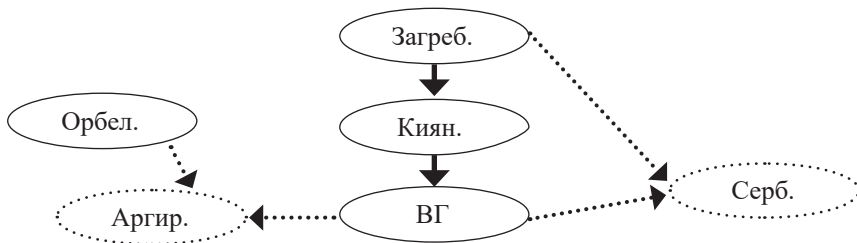


Рисунок 1. Текстологическая история службы Часов Великой Пятницы в ранней славянской книжности

Отметим, что увеличение объема гимнографического комплекса идет не путем создания новых тропарей, а путем повторения уже существующих, заимствованных из других служб Страстной седмицы – прежде всего, из Антифонов утрени Великой Пятницы и из стихир на „Господи, воззвах“ вечерни Великой Пятницы. Последнее последование, вероятно, имеет более раннее происхождение в сопоставлении с Часами и послужило источником для ряда тропарей Часов, одновременно, в свою очередь, сокращаясь в объеме (с 8 до 4 стихир). С другой стороны, ряд стихир вечерни в дальнейшем вошли в состав Антифонов, увеличив и их объем. Примером такой стихир является песнопение *днесь црковнаа гдѣтса*, в современной практике входящее в антифон 12 (Borisova 2018: 74–75; Борисова 2019: 14).

Славянская традиция развивалась под воздействием греческой, разные части которой переносились в разное время и с использованием разных переводческих техник. Поэтому часто в пределах одного списка мы находим разные переводы одного и того же греческого тропаря. Сопоставление текстологических данных показывает, что гимнография Часов Великой Пятницы и стихир вечерни Великой Пятницы могли содержать черты как первых, так и более поздних славянских переводов (редакций), что вполне согласуется с высказанной ранее гипотезой о компилятивном характере данных служб, составленных редакторами на основе соединения разновременных фрагментов. Примечательно, тем не менее, что именно в составе данных служб встречаются отдельные песнопения, сохраняющие характеристики ранних славянских переводов и, вероятно, относящиеся к древнейшему пласту славянской переводной гимнографии. Более точное определить объем данной части, а также подробнее описать историю дальнейшего развития рассмотренных служб мы сможем в дальнейшем после привлечения и других рукописных источников.

#### ЛИТЕРАТУРА

Борисова 2019

Борисова, Т. С. *К вопросу о цельности и вариативности средневекового текста: на материале переводной церковнославянской гимнографии триодного цикла*. – Текст. Книга. Книгоиздание, 19 (2019), с. 5–22 [Borisova, T. S. *K voprosu o tsel'nosti i variativnosti srednevekovogo teksta: na materiale perevodnoi tserkovnoslavianskoj gimnografii triodnogo tsikla*. – *Tekst. Kniga. Knigoizdanie*, 19 (2019), s. 5–22].

Йовчева 2003

Йовчева, М. *Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии* [Yovcheva, M. *Problemy tekstologicheskogo izucheniia drevneishikh pamiatnikov original'noi slavianskoj gimnografii*]. – В: *La poesia liturgica slava antica*. XIII

- congresso Internazionale degli Slavisti. Blocco tematico 14. Relazioni. Roma–Sofia, 2003, p. 56–78.
- Карабинов 1910 К а р а б и н о в, И. *Постная Триодъ. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов.* Санкт-Петербург, 1910 [Karabinov, I. Postnaia Triod'. Istoricheskiĭ obzor ee plana, sostava, redaktsii i slavianskikh perevodov. Sankt-Peterburg, 1910].
- Кожухаров 2004 К о ж у х а р о в, С. *Проблеми на старобългарската поезия.* София, 2004 [Kozhuharov, S. Problemi na starobalgarskata poezia. Sofia, 2004].
- Октоих 1981 *Октоих, сиречь осьмогласник.* Т. 1–3. Москва, 1981 [Oktoikh, sirech' os'moglasnik. T. 1–3. Moskva, 1981].
- Попов 1985 П о п о в, Г. *Триодни произведения на Константин Преславски* (= Кирило-Методиевски студии, 2). София, 1985 [Popov, G. Triodni proizvedenia na Konstantin Preslavski (= Kirilo-Methodievski studii, 2). Sofia, 1985].
- Славова 1989 С л а в о в а, Т. *Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод* (= Кирило-Методиевски студии, 6). София, 1989 [Slavova, T. Preslavska redaksia na Kirilo-Methodievia starobalgarski evangelski prevod (= Kirilo-Methodievski studii, 6). Sofia, 1989].
- Срезневский 1898 С р е з н е в с к и й, И. *Древние памятники русского письма и языка X–XIV веков.* Санкт-Петербург, 1898 [Sreznevskiy, I. Drevnie pamiatniki russkago pis'ma i iazyka X–XIV vekov. Sankt-Peterburg, 1898].
- Темчин, 1999 Т е м ч и н, С. Ю. *Типы православного славянского богослужения в XI–XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг.* – Slavia, (1999), № 2, с. 191–211 [Temchin, S. Ju. Tipu pravoslavnogo slavianskogo bogosluzheniia v XI–XIII vekakh v sviazi so strukturnymi raznovidnostiami sluzhebного Evangelia i inykh liturgicheskikh knig. – Slavia, (1999), № 2, s. 191–211].
- Убипарип, 2013 У б и п а р и п, М. *Српскословенски Октоих из времена цара Душана са трапарима Покајног Канона Климента Охридског.* – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 79 (2013), с. 103–128 [Ubirarip, M. Srpskoslovenski Oktoih iz vremena tsara Dushana sa traparima Pokajnog Kanona Klimenta Ohridskog. – Prilozi za knyizhevnost, jezik, istoriju i folklor, 79 (2013), s. 103–128].
- Христова-Шомова, 2020 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Братковият миней и неговото място между староизводните служебни минеи.* – В: Гласови и слике. Обдици комуникације на Средњовековном Балкану (IV–XVI век). Белград, 2020, с. 421–456 [Hristova-Shomova, I. Bratkoviyat miney i negovoto myasto mezhdu staroizvodnite sluzhebni minei. – V: Glasovi i slike. Obditsi komunikatsije na Srednjovekovnom Balkanu (IV–XVI vek). Belgrad, 2020, s. 421–456].

- Црвенковска 1999 Ц р в е н к о в с к а, Е. *Загренски Триод* (= Стари текстови, 7). Скопје, 1999 [Tsrvenkovska, E. *Zagrepski Triod* (= Stari tekstovi, 7). Skopje, 1999].
- Borisova 2018 B o r i s o v a, T. *The Great and Holy Friday Antiphons in the Early Ecclesiastical Slavonic Tradition: Comparative Analysis of the Troparia Composition*. – *Fragmenta Hellenoslavica*, 5 (2018), p. 57–82.
- Jakobson 1957 J a k o b s o n, R. *Fragmenta Chiliandarica Paleoslavica. A. Sticherarium*. (= *Monumenta Musicae Byzantinae*, 5). Copenhagen, 1957.
- Janeras 1988 J a n e r a s, S. *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*. Rome, 1988.
- Javier 2007 J a v i e r, F. *Πάθος και Ανάστασις: Ιστορική εξέλιξη της Βυζαντινής υμνογραφίας της Μεγάλης Βδομάδας και της Εβδομάδας της Διακαινησίμου. Διδακτορική διατριβή*. Θεσσαλονίκη, 2007.
- Παπαδοπούλου-Κεραμέως 1897 Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Α. *Ανάλεκτα Ιεροσολυμικής σταχυολογίας*. Τ. Β'. Εν Πετρούπολει, 1897.

**ON THE QUESTION OF THE ELDEST TEXTOLOGICAL LAYER  
OF THE HOLY WEEK SERVICES  
(Based on the Holy Friday Hours)**

(Summary)

The present paper deals with the eldest stages of Church Slavonic translations of Byzantine hymnography reconstructed over the Great and Holy Week services of the early South and East Slavonic manuscripts. Specifically the Service of the Great and Holy Friday Hours was studied on the material of 15 Triodia and Stichiraria from 12th–14th centuries. The comparative analysis of the Greek and Slavonic sources demonstrated the great divergence in the certain service structure and text and revealed that it was composed and extended gradually by compiling of hymnographic units from the Antiphons and the Vespers Services. Some of these troparia retained the features of the first Slavonic translations, while the others in the same manuscripts probably originated from later versions. The textological history of the certain service in the manuscripts under analysis was reconstructed and the changes that occurred on every stage of this history due to either systematic corrections according to Greek manuscripts or compilations of various Slavonic sources were described.

**Keywords:** hymnography, Church Slavonic translations, Great and Holy Week, Great and Holy Friday Hours, Triodion, Stichirarion, textology.

*Tatyana Borisova,  
National and Kapodistrian University of Athens*

## THE TRANSLATION OF 1COR 14:5–39 ACCORDING TO *VITA CONSTANTINI-CYRILLI XVI:2–57*

*Thomas Daiber (Germany)*

### 1. “Holy tongues” and “speaking in tongues”

#### 1.1. The context of VC XVI:21–57

Chapter XVI of the Old Church Slavonic (henceforth OCS) *Vita Constantini-Cyrilli* (henceforth VC) tells, that Saint Cyril on his way to Rome had a stay in Venice, where the Roman clergy brought up the argument of the “Holy three languages”. The “Holy three languages”, which would be exclusively authorized to express God’s will by way of reading the inspired writings of the Bible, were already a topic in VC XV: 5, where the argument had been used by the clergy of Salzburg to compromise the mission of Cyril and Method, bringing the liturgy and the Bible to the Western Slavs in their own Slavic language, and not in the holy language Latin. It has been pointed out by several scholars (e.g. McNally 1958, see also Daiber 2021a; 2021b), that the argument of the “Holy three languages”, although extent in several medieval encyclopedia, was mainly used by members of the Irish church, which, as is commonly known, made the stock of the Salzburg clergy. The thesis about “holy languages” was not officially accepted by the Roman church, and pope Hadrian II immediately put the argument down and ceremonially and officially consecrated the Slavic bible translation. But unrelated to the official Roman (and Karolingian, by the way) theology, two times in VC we hear about holy languages, in VC XV: 5 as an argument by the Irish clergy, and in VC XVI as an argument of the Italian clergy at Venice. It is useful to compare the argument of the “Three holy languages” in VC in XVI:

2–3 with its first appearance in XV: 5–7. In chapter XVI the argument is put in such way:<sup>1</sup>

2. чловѣче<sup>2</sup>, скажи намъ како си ты сътворишь нынѣ Словѣнемъ [б: словеньскы] книги<sup>3</sup> и оучиши [14 add.: л<sup>4</sup>], ихъ же нѣсть никтоже инь прѣвѣе вбрѣль, ни апостоль ни римъскыи папа ни богословъ Григоріе<sup>5</sup> ни Юронимъ ни Авгоустинъ. 3. мы же трѣи тъкмо езыки вѣмъ, имиже двстоить въ книгахъ славити бога, Евреи, Елины, Латины [3: еврѣискы, еллиньскы, латиньскы, 2: еврѣескъ, еллинескъ, латинескъ, 1: еврѣески, еллинескъ, латинескъ] Tell us, O man, how is it that you now teach and have created letters for the Slavs, which non else have found before, neither the Apostle, nor the pope of Rome, nor Gregory the Theologian, nor Jerome, nor Augustine? We know of only three tongues worthy of praising God in the scriptures, Hebrew, Greek and Latin (Kantor, White 1976: 49).

Leaving out some reading variants, which do not add to the understanding of “holy languages”, let us focus on the fact, that the second time, when the argument of the “Three holy languages” is a topic in VC, considerable variants occur when it comes to naming them: has Constantine created “letters for the Slavs” or, as the reading variant suggests, “Slavic letters”? Do the Venetians know of “only three tongues”, or does OCS *азыкъ* keep the synonymity of “tongue, language, people” like latin “lingua” or gr. γλῶσσα, which is used synonymously for φυλή, λαός, ἔθνος (Bauer 1988: 324)? In other words: Did the Venetians, at least implicitly, speak not so much about language but about themselves as “peoples”, this is as successors to the holy language Latin? The text according to Grivec, Tomšič (1960) displays nouns and attests, that it is spoken about peoples, while the reading variants (and not so much of them) show adjectives as if it is spoken about different languages.

Comparing the wording of the two passages, where the “Three holy languages” become a topic in VC, it can be said without speculation, that only the second passage (XVI: 2–3) displays variants which alternate between the meaning ‘three holy lingual systems’ (this is languages) or ‘three holy lingual

---

<sup>1</sup> All quotation from VC give the text according to Grivec, Tomšič 1960, who collected most of the reading variants, which are inserted into the text in square brackets with the number of manuscripts documenting the respective variants. If not otherwise indicated English translations follow Kantor, White 1976.

<sup>2</sup> The clergy at Venice rather impolitely (Bauer 1988: 135) addresses Cyril as “man”.

<sup>3</sup> Very probably, as Kantor, White already translated, it is not spoken about “books”, but about gr. γράμματα “writings” or “letters”.

<sup>4</sup> After all, there are good arguments to think, that VC had originally been written in Greek (Daiber 2017; Daiber 2018; Daiber 2021a). If we assume OCS *оучити* to translate gr. *κατηχέω* in the special sense of teaching the catechumens (Bauer 1988: 862) the pronoun is not needed.

<sup>5</sup> This is Gregory of Nazianzus.

communities' (this is peoples). The Italians had a much more selfish motive to elaborate on a theory of Latin (brought to its importance by Hieronym, see XVI: 2) as one of the holy languages, as the Irish had, whose estimation of Latin may have been more practically connected with their position as foreign missionaries in different lingual communities. Moreover, the Italians had a certain reason to speak of peoples in the meaning of "gentes vocatae" because, as Euseb (1903: 51) in the translation of Rufinus puts it

imminente iam salvatoris adventu etiam gentium salus et vocatio expectata illa secundum ea, quae prophetae praedixerant, consecuta est. ex quo utique tempore interrupta successionis serie ducum vel principum, qui de Iudae femoribus descendebant, consequenti ratione ordo quoque sacerdotii ab avis et proavis indeclinabiter currens repente confunditur. Immediately after the arrival of the Saviour has already followed also the salvation of the peoples and this [= their] expected vocation according to that, what the Prophets<sup>6</sup> had predicted. And therefore certainly, after the chain of succession of leaders and rulers, which stem from the wombs of Juda, had been interrupted by time<sup>7</sup>, consequently also the class of priesthood, which, running from the grand-fathers and ancestors unchanged, at the same moment got confused. (translation ThD)

There is no much imagination needed in taking Euseb's view on succession of priesthood as an argument for papal succession, too, with the twist, that it could also be an Italian papal succession. In Christian perspective the arrival of the Saviour ultimately transferred priesthood from the Jews to Saint Peter, the first bishop of Rome. Should thus not be the *gens italica* the most summoned peoples amongst others? Our insinuation - it is nothing more - about the motives of the Venetian clergy to stress "holy languages" and the importance of the related to it lingual communities is based on the reading variants in the manuscripts of VC, which make it very probable, that the original reading displayed the names of peoples instead of languages. The emphasis on lingual communities, which can be heard in the speech of the Venetian clergy, may express a common Italian identity, which would result from quotations like the one from Euseb. But there are also local events which could explain that the Venetian clergy is interested in collective identity. At the time of Cyril's stay the Venetians had an important political issue at hand - no less than to become Venice, at all, by (obscurely) transferring the relics of Saint Marc to Venice into the chapel of the Doge (829), and not the bishop who resided in Grado, and consequently building the Basilica of Saint Mark attached to the palace of the Doge, which some decades later forced the bishop to transfer his see from Grado to Rialto (Lebe 2006: 40). Building

---

<sup>6</sup> Daniel chap. 7 and following, see the remark on "Iuda" in 9:7.

<sup>7</sup> Allusion to Herodes, the interruption of Jewish reign in Jerusalem.

the basilica and naming the state “Republic of Saint Mark” started under Doge Justinian († 829) and “from now on, Grado no longer mattered, Venice had its own Venetian saint and Venetian Church” (West-Harling 2020: 317). By defending the developing insular state against Italian based economical competitors and Karolingian influence, but also against predatory attacks from Slavic pirates around the Adria (e.g., the “Narentines”), the common Venetian inhabitant for sure had resentments against Slavic tongues, the politically engaged Venetian had a clear knowledge about the importance of succession in installing rulership on a collective, and the Venetian clergy had to decide whether to subdue to the Pope (and then, better, flee to Rome, because Doge Orso I. was not slow in having disobedient bishops killed), or to support the Doge’s policy, which finally proved more powerful than the Roman church legislation:

The fact was that the doge succeeded because it was he, not the patriarch, who had the support of the Venetian clergy, itself mostly appointed by previous doges, throughout the conflict (West-Harling 2020: 318).

I want to repeat that the text of VC does not give a hint to the historical background of the emotionally driven disputation between the Venetian clergy and Cyril about holy languages and their lingual communities, but the fact, that Cyril comes to speak to the Venetian clergy in a time, when this clergy is going to mix clerical and political rulership, both build on succession, may provide for some reasons that the debate had been politically charged. The nominal reading variants in XVI: 3 seem to be the most probable wording of the original VC, at least, there is no good reason available why someone would change a normal (expected) adjectival reading, designating individual languages, by nouns, designating lingual communities. Accordingly, I am tempted to give a more political interpretation to the wording of VC, as if the Venetians had spoken of themselves as lingual successors of a holy language. The emotional involvement of the Venetians in the question about “holy languages” could explain the context of chapter XVI, which is introduced by an aggressively (see the rude addressing of Cyril in XVI: 2) made up question about holy languages and lingual communities, which are natural successors to them (XVI: 2–3), followed by arguments of Cyril drawn from the Bible (XVI: 4–20) to reject the concept of exclusive languages and exclusive peoples in demonstrating the incompatibility of the concept “holy language” with the teaching of the Apostles, which used all known to them languages in order to spread the Gospel. Finally, we are presented in XVI: 21–57 an unabridged translation of Paul’s first letter to the Corinthians, chapter 14, verses 5–39, until the last sentence XVI: 59 finishes the narration, when Cyril in response to the rude begin of the debate leaves his interlocutors without a final ‘salve’.



## 1.2. A pun and a serious argument

It surely is not by chance that apostle Paul is quoted by Cyril in such a comprehensive manner. And the term “quote” doesn’t really cover what is happening. Throughout the narration of VC Cyril disputes with many a people, predominantly drawing on arguments from the Bible or from patristic literature, but never quoting two sentences in a row, and seldom, if ever, quoting one sentence to its full length. Why then are we presented with a full-fledged translation of a longer passage, if not as a demonstration that the Slavic “tongue” indeed is an equal means in transporting the word of God? The content of the ‘Apostle’s of the nations’ letter, which in Slavic translation demonstrates the communicative abilities of the Slavic language, has been chosen carefully. The apostolic letter speaks about speaking: speaking in tongues, speaking prophetically, and speech as explanation of what has been said. Paul discusses all manners of speaking in the church: who is entitled to speak and who not, to whom it is spoken, to a believer or an unbeliever, should there be speaking in tongues, what is the difference to prophecy, and after all: whatever is spoken it should be understandable to everyone, and if it is spoken in tongues than someone should translate it to the congregation. There is no great interpretation needed to see, that on the one hand the Venetians are speaking about three holy γλῶσσαι “tongues, peoples, languages” with, as we guess, a certain emotional emphasis on “peoples”, and that on the other hand Cyril uses the Apostolic letter to perform what “speaking in tongues” (λαλεῖν γλώσσαις, 1Cor 14:5: “I would that ye all spake with tongues” [KJV]) means: to discern between the lingual medium (γλῶσσα) and the concept, which it conveys, in order “that the church may receive edifying” (KJV; ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομηῖν λάβῃ). It is highly probable, that Cyril and his Venetian interlocutors used Greek as their common language, so that the Venetians noticed immediately the mocking Cyril was making of their “holy tongues” (Cyril’s joke, by the way, would also have worked in Latin by contrasting “sacrae linguae” with “loqui linguis”). Of course, in using the term γλῶσσα (or lingua) the Venetians did not mean figurative speaking “in tongues” and the contrast of their “holy tongues” with the Apostle’s elaboration on “speaking in tongues” is more a parody, than a serious argument. Leaving the pun aside, which is part of the literary design of VC (if it is not accepted as sign of Cyril’s rhetorical repercussiveness) the serious point which connects the letter of the Apostle with the overall topic of the passage in VC is the distinction between language and thinking, voice and meaning, tongue and word. The utterances of apostle Paul meet perfectly the topic of the dispute: are there languages, which are exclusively fit to express the word of God, or are all languages equally equipped to do so? The answer, of course, is that all languages can possibly be used in the church, because it is not the lingual means, but the meaning, not the rhetorical sensation, but the spiritual sense, which is important to Christians, and in regard to this

matter Cyril could have, among many others, cited the third Pentecost oration of Chrysostom (Chrysostomos 1862: 812):

Praevenit propheticam linguam lingua Spiritus. (...) Ipse namque Deus est qui operatur omnia in omnibus.

The speech of the Holy Spirit precedes prophetic speech. (...) Because it is God Himself, who acts ,all in all'. (cf. 1Cor 15:28; translation ThD)

The statement of Chrysostom sufficiently demonstrates the Christian view on the distinction between sign and meaning, the latter having been named “*verbum mentis*” (Meier-Oeser 2001), and this distinction establishes the link between the topic “holy language” and Paul’s reasoning why sound explanations of whatever is spoken in the Church are needed. In a strict sense, Paul is not debating the use of different languages in the church, but the use of different grades of figurative speaking. Early, however, the statements of Paul in 1Cor14 were understood as if be related to multilingualism. E.g. a Bavarian manuscript from the 14th–15th c., containing a short life of “Cyrillus et Metukius”, reports the papal rejection of the assumption of Holy languages and in support of this wants Paul to have said “*loqui diversis linguis nolite prohibere*” (Бърлиева 2019: 130), while the Apostle only said “*loqui linguis nolite prohibere*” (1Cor 14:39). The Bavarian author is exculpated insofar, as the reinterpretation of Paul’s “speaking in tongues” in the meaning of ‘speaking in different languages’ goes back to patristic times (Schlosser 2000: 138). Cyril, however, is well aware of the point, that apostle Paul is not commenting on multilingualism, but on intelligibility of speech, and so he is turning the argument of the Venetians implicitly down, whose argument about ‘three languages’ is an argument about multilingualism and therefore against the Biblical view.

### 1.3. A speculation about the original design of VC

While the contextual embedding of the lengthy passage from 1st Corinthians within the topic of “Holy languages” may now be sufficiently debated, it does not answer the question why it had been needed to insert a greater part of 1Cor into VC. Why not quoting, as usual, a term or a sentence or a circumlocution of a Biblical verse, but on the contrary translating thirty five verses of Paul’s letter word by word? If this long translation is to demonstrate the ability of the Slavic language to equally render the word of God like the Greek language does, than proof of this would be the more impressive if VC would give us both texts, the Greek and its Slavic translation in parallel columns or, preferably, as an interlinear<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> To the modern reader there is, by the way, another bilingual pun. Cyrils says: ‘You, Venetians, speak about holy glossai, and so I show you, what the apostle Paul teaches about speaking in glossais’ and the author of VC performs it by writing ‘in glossis.’ But this is not a philological sound statement, I have to admit.

parallel, so that a reader, even if not speaking a Slavic language, could see that every Greek word is accompanied by a Slavic equivalent, and could also see, that each Greek word has only one equivalent, which is additional demonstration, that the Slavic translation is capable to follow distinctively the Greek wording.

The possibility of a bilingual part of VC, executed as an interlinear insertion, is, of course, only speculation about the design of a first version of VC which we do not possess, but I would assume that chapter XVI originally contained a bilingual passage. At least, we do possess the translation of the Biblical text in VC and so we go on to comment on the translation.

## 2. Translation and grammar

One should think that a nearly complete translation of 1Cor 14 would not give much cause to confusion of the wording because the Greek respectively its Slavic translation should be well known to monastical scribes. Nevertheless, there are quantitatively as many reading variants to the text as are to the surrounding narrative passages of VC. It is surprising that none of the scribes ever bothered to look up 1Cor 14 in a Bible and correct the wording of VC according to a Church Slavonic translation. To explain the negligence of the scribes to correct the sentences of VC in such a way, that they do not semantically differ from or even contradict the formulations of Paul, is somehow astonishing. Most of the scribes in a monastery had access to the apostolic writings in Slavic translation, as the *Apostolos*<sup>9</sup> surely had been finished in full translation before the 11th c. (Гауптова 2013). But, as Penev (Пенев 1989) shows, the second (Preslav) redaction of the *Apostolos* often repeats the reading variants we already encounter in VC and so, only a comparison with the Greek original would have had the effect to stabilize the Slavic translation. But the one thing is, that a certain redaction (yet not fully identified) of the Greek original could have triggered a certain Slavic translation with some unfortunate formulations, which are now extant in the Slavic *Apostolos* respectively its reading variants. And the other thing is, that unfortunate Slavic reading variants may even lead to a translation which somehow contradicts the Greek text, and these Slavic reading variants have no grounding whatsoever in the Greek original respectively its reading variants. This does happen in VC, when in XVI: 39 it comes to the translation of

---

<sup>9</sup> See also Пенев 1989, who compares the text of VC with its parallels in the second redaction of the Slavic *apostolos* and comes to the conclusion (see p. 314), that the second redaction was made in Preslav, but according to the same translation technique as the texts of the Cyrillo-Methodian mission itself. Penev (Пенев 1989: 283) already saw, that 1Cor 14:22 has a translation problem: “В някои южнославянски житийни преписи този стих е предаден в съкратен вид; в много случаи текстът му е твърде объркан, понеже често се разменят местата на прилагателните вѣрньимъ и невѣрньимъ”. I am grateful to Prof. Iskra Christova-Šomova for pointing me to Penev's article, which exhaustively discusses the Slavic reading of VC.

1Cor 14:22 in XVI: 39, where apostle Paul says: “Wherefore tongues are for a sign, not to them that believe, but to them that believe not: but prophesying serveth not for them that believe not, but for them which believe” (KJV). The interplay of negation and similar wording (un-believer) brought forth some chaos in the extant copies of VC:

тѣмъ же езыци въ знаменіе не соутъ не вѣрнымъ [adj], нъ вѣроующимъ [part] (11: въ знаменіе не вѣрнымъ соутъ, 3: въ знаменіе соутъ не вѣрнымъ но невѣрнымъ, 1: нѣсоутъ въ знаменіе невѣрнымъ, нъ вѣрнымъ, 1: нѣсоутъ въ знаменіе вѣрнымъ, нъ невѣрнымъ) а пророчество (5 от.) невѣр'нымъ (14: не невѣрнымъ но вѣроующимъ, 1: не невѣрнымъ нъ вѣрнымъ, 1: вѣроующимъ, 1: невѣрнымъ)

ὥστε [těmъ že] αἱ γλῶσσαι [języki] εἰς σημεῖόν [vъ znamenіe] εἰσιν [sutъ] οὐ [ne] τοῖς πιστεύουσιν [part praes act vѣrojuštīmъ], ἀλλὰ [no] τοῖς ἀπίστοις [adj, vѣrnyumъ], ἢ [a] δὲ προφητεία [proročystvo] οὐ [ne] τοῖς ἀπίστοις [nevѣrnyumъ], ἀλλὰ [no] τοῖς πιστεύουσιν [vѣrojuštīmъ].

Sorting out the reading variants according to the question, which ms preserves a correct OCS translation of Paul’s words, there are only 4 mss, which have a correct understanding of both parts of the sentence (No. 2, 13, 27, 42 according to the numbering in Мирчева 2014). These 4 mss also render the second half of the sentence semantically correct as do additionally another 11 mss (No. 5, 6, 10, 11, 12, 25, 32, 34, 38, 46, 48). We see, that only four copies of VC display the correct semantic understanding of a Biblical text in both parts of the utterance, which is no great number given the fact that we are dealing with a text clerics are expected to be acquainted with. Additionally, the original translation seems to have made a consistent distinction between the participle “believing” (vѣrojuštij), only used for believers, and the negated nominalized adjective “unbeliever” (nevѣrnyj). These morphological equivalencies seem to have existed in the original translation, but became confused in the scribal transmission. Overall, by comparing the translation of 1Cor 14 in VC XVI we can see that the text of VC

1. displays traces of the special redaction of the Greek Biblical text
2. displays as a rule the translation technique word by word
3. diverges from the Greek nearly exclusively under defined circumstances

In this paper I will offer some examples for these three kinds of translational phenomena: instances of correct translations which could follow a certain redaction of the Greek text (2.1.), instances which heavily depend on Greek by borrowings and Grecisms (2.2.), and, finally, instances which deviate from the Greek wording in a grammatically sound way following OCS morphosyntactic rules (2.3.), but note, that in this group there are three instances (nos. 30–32) which cannot be explained in a pure grammatical way. While Penev (Пенев 1989) already gave us an exhaustive study about the reading variants in VC XVI in comparison to

Greek and to the second OCS redaction of the Apostolos, I will confine myself to only a few examples for every translational phenomenon, but will close my remarks with a more general question (3).

## 2.1. The Greek original

It would be, of course, very enlightening to single out the one Greek redaction of 1Cor, that the author of VC or, most probably, Cyril himself had at hand by translating it. A question this big cannot be addressed here, but in comparing the wording of VC with a critical edition of the Greek New Testament we find, that the translation of 1Cor 14 in VC follows in principle the byzantine redaction (Nos 2, 3, 5, 7, 8, and – more unsecure – 9), but with deviations from it (Nos. 4, 5, 6, 10, 11) which are not covered in the apparatus of Nestle, Aland (2012).

Reference No.	VC XVI = 1Cor 14	OCS	Greek	redaction
1	23 = 7	<u>ПИСКОМЪ</u> (4: гласомъ)	τοῖς φθόγγοις/ φθόγγου	exclude redactions with sg of the noun, exclude reading variants, because гласъ equals φωνή
2	24 = 8	гласъ трѣба дасть	φωνήν σάλπιγξ δῶ	word-order byzantine
3	27 = 10	и ни єдини (all other mss: <u>єДИНЬ</u> ) же ихъ <u>безгласнь</u> (6: без гласа)	καὶ οὐδέν [sg] (αὐτῶν) ἄφωνον [adj]	αὐτῶν left out in non-byzantine redactions; variant един /numerus) and безгласнь (morphology) are literally
4	32 = 15	помолу се ѿ оумомъ, спою доухомъ, спою же и оумомъ	προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῖ· ψαλῶ [1 ps sg ind fut act] τῷ πνεύματι, ψαλῶ (δὲ καὶ) τῷ νοῖ.	Unknown gr redaction: Leaving out the second δὲ καὶ is known from western mss between the 4th and the 9th c. Jh (Nestle, Aland 2012: 545). VC omits the first δὲ καὶ.
5	35 = 18	хвалю бога моего (...) глаголю (1: <u>глагола</u> )	εὐχαριστῶ τῷ θεῷ (μου) (...) λαλῶν [part praes act]/ λαλῶ [1 ps sg]	The possessive pronoun is characteristic for the Byzantine redaction (Nestle, Aland 2012: 546), but these mss show also the participle λαλῶν instead of 1 ps sg λαλῶ

6	42 = 25	поклонит' се богови и повѣдае (2: исповѣдае), ѡко въ истину богъ въ васъ ксть	ὁ ἀπαγγέλλων [part praes act] (ὅτι ὄντως) θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν	unknown redaction (in contrast to western mss ὅτι ὄντως is normally not found in byzantine mss); under influence of Serbian de- nasalization "ponědaje [part] gets understood as finite verb, which causes additional conjunction, now apparent in all mss <sup>10</sup>
7	43 = 26	къждо васъ	ἕκαστος (ὁμῶν)	byzantine majority reading with ὁμῶν
8	51 = 34	жены ваше	γυναῖκες (ὁμῶν)	byzantine majority reading with ὁμῶν
9	51 = 34	велит <sup>11</sup> бо се	ἐπιτέτραπται [3 ps sg ind praes med] 'to order'	byzantine redaction; others have ἐπιτρέπω 'to allow, grant', which verb, however, has the secondary meaning 'to order' (Bauer 1988: 614)
10	51 = 34	да повиноуют' се	ὑποτασέσθωσαν [3 ps pl imp praes pass]	unknown redaction; byz. majority reading is ὑποτάσσεσθαι [inf praes pass]
11	56 = 39	не браньте глаголати въ <sup>12</sup> (14 <u>om.</u> ) языки	τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις	unknown redaction; byz. majority reading has different word order τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε

<sup>10</sup> See also 40 = 23 *внидеть* as translation of εἰς-ἐλθῶσιν [3 ps pl subj aor].

<sup>11</sup> For the alternation “to order/ to grant” see also 21 = 5: *велю же* (10: *χοῦου же*, 4: *χοῦου же*) as translation for gr. θέλω δὲ “I desire”. It seems to me, that this example makes it the more probable, that in no 9 “*veliti*” means indeed to “order” and equals gr. ἐπιτέτραπται. But this is not objectively demonstrable.

<sup>12</sup> There is a reading variant *εν γλώσσαις* (Nestle, Aland 2012: 547); the Slavic preposition, sometimes inserted according to reading variants, obviously then was analyzed as if being construed with accusative, while *языки* originally is instrumental plural.

## 2.2. Literal translation, loan word and grecisms

As already seen in 2.1. the translation technique is *ad verbum* and follows the Greek syntax closely. This concerns non-classical (12) and phraseological (13–16) Greek utterances, but also a ‘non-classical’ OCS utterance (17<sup>13</sup>) and results in one loan translation (18) and two bold Grecism (18, 20) which their respective reading variants<sup>14</sup>:

12	21 = 5	аще не	ἐκτὸς εἰ μή	postclassical Greek "except if not" (Bauer 1988: 496)
13	32 = 15	что оубо ѡсть?	τί οὖν ἐστίν	Phraseological unit "what is to do?" (Bauer 1988: 1200)
14	38 = 21	и тако не	καὶ οὐδ' οὕτως	Phraseological unit "not even so" (Bauer 1988: 1197)
15	44 = 27	по двѣма оубо или по тремь (10: <u>зло</u> [= ѕѣло] <u>по тремь</u> , 4: зло тремь)	κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς	"from two or at the utmost from three"
16	48 = 31	по єдиномуу	καθ' ἓνα πάντες	Phraseological unit "after one all" (Bauer 1988: 467)
17	41 = 24	въстезаеть се	ἀνακρίνεται [3 ps sg ind praes pass]	въстезати translates literally gr. "interrogate, query", but an OCS verb with this meaning is documented only outside the canonical OCS (CVB: 156). It could be included now into the canonical OCS lexicon.
18	57 = 40	<u>благовѣбно</u> (8: <u>благовѣрно</u> , 5: <u>бгоѣрно</u> , 1: <u>вѣрно</u> )	εὖ-σχημόνως	loan translation

<sup>13</sup> We leave out all sentences, where semantic change within Slavic has caused reading variants like 22 = 6 "что вамъ пол'зѣствую (11: коую вамъ пользоу сѣтворю, 5: коую вы пользоу сѣтворю)", which translates τί ὑμᾶς[acc pl] ὠφελήσω[1ps sg ind fut] (the gr verb can be construed also with the dative (Bauer 1988: 1796), which seems to have been the case in the Bible text, too), but finally OCS польсевати (CVB: 474) came out of use.

<sup>14</sup> If the examples contain reading variants, the one which seems the original wording in comparison with Greek will be underlined.

19	14 = 5	или (10: нежели, ѣ б: неже)	gr. ἢ means 'or' (alternation) and "as" (comparison), and the latter is meant here (cf. Bauer 1988: 694 with regard to this phrase
20	29 = 12	просите (1: приносите, 1: соприносисте вы вѣроу) да ви избиваеъ (б: да ви избиваете, 1: да дасть вамъ богъ)	gr. ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε gr. ζητεῖν <sup>15</sup> means 'to look for', but also 'to desire, want' (Bauer 1988: 685)

### 2.3. Deviations

Deviation from the Greek text in its OCS translation is expected, when prepositional phrases occur, which tend to be translated with pure instrumental case (nos. 21–23), but there is also contrastive evidence available (no. 24). Translating an adnominal genitive one time (no. 25) led to the expected change into a possessive adjective, while the Slavic case dependency (no. 26) overrides calque constructions. Also the Greek imperative is mostly considered as optative (no. 27–89).

Difficult to explain deviations are restricted to two instantiations: In no. 30 the adnominal genitive of the noun гласъ was changed into gen pl of a possessive adjective (гласныхъ, change from noun to adjective similar as in no. 25), and the plural γένη was changed into singular родъ, which in its turn forced the verb to be singular, too, against the Greek original.<sup>16</sup> The translation in no. 31 could be *ad sensum*, when the gr. text “a woman should ask at home her own men” gets transformed into OCS “a woman should in her own home ask a/ the man”, preferably, as the singular suggests, her husband. The first derivation from Greek in no. 30 sounds like a grammatical remark about ‘sonants’ (гласные) and ‘consonants’ (съгласные) and maybe a scribe had been under the influence of an unknown to me linguistic interpretation of the sentence, but we cannot overlook the fact, that no later scribe found it worth the effort, to reintroduce the correct

---

<sup>15</sup> The gr. verb gave reason for a second misunderstanding in 56 = 39: ревноуите (only extant in 14 mss, not in the edited text of Grive, Tomšič 1960) is the literal translation for gr. ζηλοῦτε [2 ps pl imp praes act], the reading variants from the stem разоумѣв- cannot be easily motivated.

<sup>16</sup> Cf. the correct translation in the Ostrog Bible: толико (оубо) аще ся ключи[Т] роды гласовъ суть въ мирѣ (ed. Turkoňjak 2006: 1816). – I am not convinced by Penev's explanation that in the case of the translation гласныхъ we would deal with a „преносна употреба“ (Penev 1989: 273) and only the translation with съгласных would be „съвсем неуместна“.



wording. The change in no. 31 could be a translation *ad sensum* of one of the copyists, making the realistic meaning<sup>17</sup> of the sentence ('a woman should not engage in conversation with strangers, but keep to her male relatives respectively her husband') more clear. But again, no scribe in later times was willing to rearrange the wording at least according to the Ostrog Bible.<sup>18</sup>

21	25 = 9	езыкомь	διὰ τῆς γλώσσης
22	36 = 19	оумомь своимь	τῷ νοῖ μου/ ἐν τῷ νοῖ μου/ διὰ τοῦ νοός μου
23	36 = 19	языкомь	ἐν γλώσση
24	33 = 16	w вась (10: въ всѣхъ вась, 4: о всѣхъ васъ)	ὑμῶν
25	49 = 32	дуси (4: вси, 9: вси) пророчьсѣи (4: пророци, 6: пророчьстїи, 3: пророчествїи)	πνεύματα προφητῶν [gen pl]
26	29 = 12	ревнители духовнымь <sup>19</sup>	ζηλωταί ... πνευμάτων [gen pl] "zealous ... of spiritual things"
27	46 = 29	да глаголють	λαλείτωσαν [3 ps pl imp praes act]
28		да говорятъ (15: сказоуютъ)	διακρινέτωσαν [3 ps pl imp praes act] 'to discern'
29	47 = 30	да мльчить	σιγάτω [3 ps sg imp praes act]
30	27 = 10	толіко оубо аще слоучит се родь съгласныхъ (14: гласныхъ) въ мирѣ	τοσαῦτα εἰ τύχοι γένη [nom pl] φωνῶν [gen pl] εἰσιν [3 ps pl] ἐν κόσμῳ
31	52 = 35	въ домоу же своємь моужа	ἐν οἴκῳ τοῦς [acc pl] ιδίους [acc pl] ἀνδρας [acc pl]
32	43 = 26	да дръжить, и (16 om.)	∅

<sup>17</sup> I am well aware that I give the sentence a 'simple' meaning which connects it with culturally encoded gender behaviour and not with fundamental theological considerations which often are produced on behalf of this sentence in the context of similar utterances.

<sup>18</sup> Ostrog Bible: аще ли чесому научитисѧ хотать, в домѣ[х] своа мужа да въпрошають (Turkonjak 2006: 1817).

<sup>19</sup> OCS рьвновати selects dative (CVB: 578) – The adj. духовный instead of gen pl πνευμάτων follows readings, found in Porphyry and Ambrose at the end of the 9th c. (Воскресенский 1879: 259).

### 3. Conclusion

With the exception of nos. 30–32 the translation of 1Cor 14:5–39 as extant in VC XVI: 21–57 is overall in full accordance with the Greek source text, but in some cases the reading variants have to be assembled from the different manuscripts of VC by sorting out the correct OCS equivalents of Greek morphosyntax and wording. The original translation, probably Cyril's own, is still present, but as if shattered through the manuscripts of VC. Only a few copies of VC by themselves come close to a continuous correct translation of the Biblical passage.<sup>20</sup> This is, of course, not going back to the protograph of VC, but to the process of its scribal transfer. While it can be assumed that only Bulgarian or Serbian scribes in the beginning of the transmission of the text had a solid knowledge of Greek, but hardly an East Slavic scribe ever had, there was little possibility that somewhere on the line of text transmission the wording would have been corrected by a scribe according to the Greek original. However, after the appearance of printed Bibles (like the commonly used Ostrog Bible 1580/ 81) it had been possible to virtually every scribe to correct the translation of 1Cor 14 in VC. It should be reminded here that the first copy of VC dates back only to 1469, so that a majority of the known copies of VC were made in times of printed Bible translations. I find this observation in need of explanation and allow myself a hypothesis on the matter.

In dealing with reading variants it is philological custom to assume that a scribe would have been – a philologist, too. Of course, this is not explicitly stated, but implicit assumption in our explanations of reading variants. We assume that the scribe would have had the same philological, this is documental interest in the text like its modern editor: that the scribe intended to reproduce a text faithfully to its original wording and that his introduction of reading variants mostly is based on error, namely acoustic or visual misperception including slips of the pen in the material process of text recognition, or grammatical and semantic misunderstanding in the cognitive process of text recognition. If a scribe, on the contrary, interpolates words or sentences, it is spoken about additions or – on the whole – redactions. This, how ever sketchy approach to texts and their scribes holds very true if cultural authoritative texts were to be reproduced, e.g. the Bible, or laws and prescriptions in every form. Most texts scrupulously were copied, and my remark should not be misunderstood as if it be a frontal accusation against philology, beware of it.

But we know - also from VC (Daiber 2016) – that former times had a different concept of oral and written speech, and that the written text was conceived as a sort of voice from a local and temporal distant speaker. Can we assume, that a

---

<sup>20</sup> I therefore do not dare like Garzaniti 2018 to look for any special theological arguments in the OCS text.

text would have been treated differently the more it was perceived as oral message which accordingly gave room to a quasi-oral, dialogical treatment? Is it too far fetched to hypothesize, that copying a manuscript in medieval times could be, depend on the text type, a dialogical process? Copying the Biblical text for sure was no dialogical process, because there is no change allowed in the words of God himself. Copying laws falls into the same class of text types, whose authors are differently legitimated to speak than the copyist. But otherwise, annotating or expanding a text is observable behavior, sometimes exceedingly seen in VC (lengthy additions in ms. no. 45 in the listing of Мирчева 2014), sometimes only restricted to some words (like the famous “syriac” in XVI: 8; Дайбер 2021), maybe (because no Greek reading variant known) also seen here in example no. 32. Perhaps, sometimes leaving out a sentence or two had also been part of the dialog the scribe could enter in copying a text from another author, but in the case of deletion the motives, if there are any, can be hardly be guessed.

I am afraid, that my remarks may seem ungrounded speculation to the reader, and, admittedly, I cannot singlehandedly produce sufficient evidence. But if we do not want to deplore the negligence of mostly clerical scribes who did not find it necessary to care for the wording of a lengthy Biblical translation within the text type of a Vita, the translation of which they would have carefully reproduced in the scribal transmission of the text type Apostolos itself, than the fact, perhaps, may be open to a culturally based explanation.

#### LITERATURE

- Bauer 1988                      В а u e r, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6th ed. Berlin, 1988.
- Chrysostomos 1862            Chrysostomos, I. *Opera omnia. Tomi III pars posterior* (= Patrologiae cursus completus. Series graeca, 52). Paris, 1862.
- CVB                                *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Под ред. Р. М. Ц е й т л и н, Р. В е ч е р к и, Э. Б л а г о в о й. Москва, 1994 [Staroslavianskii slovar' (po rukopisiam X–XI vekov). Pod red. R. M. Tseitlin, R. Vecherki, E. Blagovoï. Moskva, 1994].
- Daiber 2016                    D a i b e r, Th. *Written Words. Vita Cyrilli III:17*. – Кирило-Методиевски студии [Kirilo-Methodievski studii], 25 (2016), p. 343–352.
- Daiber 2017                    D a i b e r, Th. *Variant reading and reconstruction. Grecisms in the Life of Constantine-Cyril*. – In: Баранов,

- В. А. (ред.) Гуманитарное образование и наука в техническом вузе. Сборник докладов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Ижевск, 2017, с. 377–382 [Baranov, V. A. (ed.). *Gumanitarnoe obrazovanie i nauka v tehničeskom vuze. Sbornik dokladov Vserossijskoj naučno-praktičeskoj konferencii s međunarodnym učastiem*. Iževsk, 2017, s. 377–382].
- Daiber 2018 D a i b e r, Th. *Gräzismen in der Vita des hl. Kyrill*. – In: Kempgen, S., M. Wingender, L. Udolph (ed.). *Deutsche Beiträge zum 16. Internationalen Slavistenkongress Belgrad 2018* (= Die Welt der Slaven. Sammelbände, 63). Wiesbaden, 2018, S. 111–116.
- Daiber 2021a D a i b e r, Th. *The Vita Constantini-Cyrilli XII: 1–6 and its Greek Original*. – In: Fuchsbauer, J., E. Klotz (ed.). *Studien zum frühen Slavischen und zu älteren slavischen Texten* (= Schriften über Sprachen und Texte, 14). Berlin, 2021, S. 115–129.
- Daiber 2021b D a i b e r, Th. “Wenn einer den Abendmahlskelch zerbricht...”. *VC XV:10–11 und das irische Thema der Slavenmission*. – *Cyrrilomethodianum*, 22 (2021), p. 23–54.
- Euseb 1903 E u s e b i u s v o n C e s a r e a. *Werke. Zweiter Band: Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus. Erster Teil: Die Bücher I bis V*. Ed. Eduard Schwartz and Theodor Mommsen (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 9.1). Leipzig, 1903.
- Garzaniti 2018 G a r z a n i t i, M. *Chošču pět‘ sloves... Parlare in lingue e insegnare nella tradizione esegetica Bizantina ai tempi di Cirillo e Metodio*. – In: Езиците на християнската молитва: история и съвременност/Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità (= Кирило-Методиевски студии, 26) София, 2018, с. 19–28 [= Kirilo-Methodievski studii, 26 (2018), p. 19–28].
- Grivec, Tomšič 1960 G r i v e c, F., F. T o m š i č (ed.). *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes* (= Radovi staroslovenskog instituta, 4). Zagreb, 1960.
- Kantor, White 1976 K a n t o r, M., R. W h i t e. *The Vita of Constantine and The Vita of Methodius* (= Michigan Slavic Materials, 13). Michigan, 1976.
- Lebe 2006 L e b e, R. *Als Markus nach Venedig kam. Venezianische Geschichte im Zeichen des Markuslöwen*. 2<sup>nd</sup> ed. Gernsbach, 2006.
- McNally 1958 M c N a l l y, R. E. *The “Tres Linguae Sacrae” in Early Irish Bible Exegesis*. – In: *Theological Studies*, 19 (1958), № 3, s. 395–403.

- Meier-Oeser 2001 Meier-Oeser, S. *Verbum mentis (Wort des Geistes)*. – In: Ritter, J., K. Gründer, G. Gabriel (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. U-V. Basel, 2001, s. 592–595.
- Nestle, Aland 2012 Aland, B., K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Based on the work of Eberhard and Erwin Nestle. 28th ed. Stuttgart, 2012.
- Schlosser 2000 Schlooser, M. *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie* (= Münchener Universitäts-Schriften: Katholisch-Theologische Fakultät, 43). Paderborn, 2000.
- Turkonjak 2006 Turkonjak, R. (ed.). *Ostroz'ka Biblija*. L'viv, 2006.
- West-Harling 2020 West-Harling, V. *The Doges and the Church of Venice. An Unusual Early Medieval Relationship*. – In: I Longobardi a Venezia. Festschrift Stefano Gasparri. Ed.: I. Barbiera, F. Borri, A. Pazienza. Turnhout: Brepols, 2020, p. 315–331 (= Collection Haut Moyen, 40).
- Бърлиева 2019 Бърлиева, С. *Една хомилетична творба за св. Кирил и Методий*. – В: *Cyrrillo-Methodiana Varia Mediaevalia*. Паметници на кирило-методиевската традиция. София, 2019, с. 126–137 [Bǎrlieva, S. *Edna chomiletična tvorba za sv. Kiril i Metodij*. – In: *Cyrrillo-Methodiana Varia Mediaevalia*. Pametnici na kirilo-metodievskata tradicija. Sofia, 2019, s. 126–137].
- Воскресенский 1879 Воскресенский, Г. А. *Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв.* Москва, 1879 [Voskresenskij, G. A. *Drevnij slavjanskij perevod Apostola i ego sud'by do XV v. Opyt issledovanija jazyka i teksta slavjanskogo perevoda Apostola po rukopisjam XII–XV vv.* Moskva, 1879].
- Гауптова 2013 Гауптова, З. *К вопросу о соотношении служебного и дополнительного текстов старославянского Апостола*. – В: *Славянский Апостол. История текста и язык*. Мюнхен, 2013, с. 11–30 [Haupová, Z. *K voprosu o sootnošenii služebnogo i dopolnitel'nogo tekstov staroslavjanskogo Apostola*. – In: *Slavjanskij Apostol. Istorija teksta i jazyk*] (= *Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe*, 21). München, 2013, s. 11–30.
- Дайбер 2021 Дайбер, Т. *Еще раз о „русских буквах“ в Житии Константина-Кирилла*. – В: Пузина, А. М. (ред.). *Sub specie aeternitatis*. Сборник научных статей к 60-летию Вадима Борисовича Крыско. Москва, 2021, с. 311–320 [Daiber, T. *Eshche raz o ‚ruskikh bukvač‘ v Žitii Konstantina-Kirilla*. – In: Puzina, M. A. (ed.). *Sub specie aeter-*

- nitatis. Sbornik nauchnykh stateĭ k 60-letiju V. B. Krysko. Moskva, 2021, s. 311–320].
- Мирчева 2014 М и р ч е в а, Б. *Опис на преписите на славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици* (= Кирило-Методиевски студии, 23). София, 2014 [Mirčeva, B. *Opis na prepisite na slavjanskite izvori za Kiril i Metodij i technite učenici* (= Kirilo-Mefodievski studii, 23). Sofia, 2014].
- Пенев 1989 П е н е в, П. *Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола*. – Кирило-Методиевски студии, 6 (1989), с. 246–317 [Penev, P. *Kъм istorijata na Kirilo-Metodievija starobălgarski prevod na Apostola*. – Kirilo-Metodievski studii, 6 (1989), s. 246–317].

THE TRANSLATION OF 1COR 14:5–39 ACCORDING TO  
VITA CONSTANTINI-CYRILLI XVI:2–57

(Summary)

Chapter XVI: 2–57 of Vita Constantini-Cyrilli offers an unabridged translation of a lengthy passage from apostle Paul’s First letter to the Corinthians (14: 5–9). The Old Church Slavonic translation closely follows the Byzantine redaction of the Greek original; 5 variants are found, which are not covered in the Nestle/ Aland edition of the New Testament. While the Old Church Slavonic translation is a good example for the Bible translations made by Cyrill and Method in preparation of their Moravian mission, it poses two questions. The first question is related to the condition, the text is preserved in the transmitted copies of Vita Cyrilli. Sometimes the correct Old Church Slavonic translation of the Greek source can only be reached by a re-combination of the extent reading variants from different manuscripts. It can be asked why no copyist of Vita Cyrilli bothered to compare the text, he was copying, with a sound Church Slavonic translation, which had been possible, at least, after the appearance of printed Slavonic Bibles. The second question is related to the function, the lengthy translation may have in the context of Vita Cyrilli. Being an example for the high quality of the first Slavic Bible translation of Cyrill and Method, it may have been included into Vita Cyrilli originally in company with the Greek original. Additionally, the topic of ‘speech and language’ seems related to the narrative context of Vita Cyrilli, where the Venetian clergy promotes the theory of “Holy three languages”. The paper suggests, that the argument of “Holy three languages” has a more ‘nationalistic’ meaning here in comparison to Vita Cyrilli XV: 5, where the argument had already been used by the clergy of Salzburg.

**Keywords:** Vita Cyrilli, translation, First Corinthians, Bible redaction, Holy Languages.

Thomas Daiber,  
Slavistik, JLU Giessen

## DVOJICE SYNONYMNÍCH VÝRAZŮ JAKO VARIANTY V TEXTU Z KNIHY GENESIS V CHORVATSKO HLAHOLSKÝCH BREVIÁŘÍCH

*Petra Stankovska (Česká republika)\**

Podle jazykových rozdílů v některých biblických čteních se chorvatskohlaholské breviáře tradičně dělí na dvě základní skupiny<sup>1</sup> – tzv. severní (někdy také krčsko-istrijskou), v níž se mnoho starozákonních čtení nachází v překladu, který známe z nejstarších staroslověnských parimejníků<sup>2</sup>, a tzv. jižní (někdy též nazývanou zadarsko-krbavskou), která má většinu biblických čtení severní skupiny redigovaných podle latinského znění a méně srozumitelné lexémy často nahrazuje slovy místně obvyklejšími. Některá čtení jsou v jižní, ale i v severní textologické skupině breviářů přeložena z latinské předlohy.

### ČTENÍ Z KNIHY GENESIS V CHORVATSKOHLAOLSKÝCH BREVIÁŘÍCH SEVERNÍ A JIŽNÍ SKUPINY

Úryvky čtení z knihy Genesis se v chorvatskohlaholských breviářích vyskytují v různém rozsahu. Nejrozsáhlejší jsou ve dvou breviářích připadajících severní textologické skupině, z nichž breviář Víta z Omišlje<sup>3</sup> pochází z roku

---

\* Článek byl vypracován v rámci řešení grantu č. 21-13600S GA ČR „Kritická edice Pentateuchu v chorvatskohlaholských středověkých památkách“.

<sup>1</sup> Přehledně o této problematice píše např. V. Badurina Stipčević (1997). Stejná autorka podrobněji dokumentuje rozdíly v příslušnosti textů k jednomu či druhému typu podle jednotlivých biblických knih, někdy i biblických čtení (Badurina Stipčević 2012: 21–23).

<sup>2</sup> Tuto skutečnost zjistil a jasně formuloval již A. V. Michajlov (Михайлов 1912: 350).

<sup>3</sup> Breviář Víta z Omišlje (chorvatsky: Vida Omišljanina) je uložen v Rakouské národní knihovně ve Vídni (Österreichische Nationalbibliothek) pod signaturou Cod. slav. 3. První podrobnější popis kodexu a jeho obsahu publikoval J. Vajs (1910: LXI–LXVI).

1396 a Vrbnický třetí breviář<sup>4</sup> je z. 15. století. Nejvíce textu Genesis je v breviáři Víta z Omišlje (dále VO). Nachází se tam celá 1., 2., 3., 4., 6., 7., 8., 9. a 50. kapitola, které taktéž celé obsahuje i parimejník (vycházíme z Grigorovičova parimejníku, v lakunách pak ze Zachariova či Lobkovského<sup>5</sup>). Dále se ve VO nacházejí přeložené části kapitol a jiné části kapitol (nebo i celé kapitoly) pouze zkrácené a převyprávěné.<sup>6</sup> Výčet těchto míst podáváme i s údajem o rozsahu parimejních čtení dané kapitoly (v závorce za zkratkou Par jsou uvedeny příslušné verše vyskytující se v parimejníku), protože se často významně shoduje rozsah biblického textu v breviáři právě s parimejním čtením, zatímco neparimejní části bývají většinou převyprávěny (čísla veršů ohraničující parafrázované úseky jsou zapsaná kurzívou): **5:1-24, 25-31, 32** (Par 1-24, 32); **10:1, 2-5** (Par 1); **11:1-9, 10-32** (Par 1-9); **12:1-9, 10-20** (Par 1-7); **13:1-12, 12-18** (Par 12-18); **14:1-13, 14-20, 21-24** (Par 14-20); **15:1-3, 4-15** (Par 1-15); **16:1-15** (Par 0); **17:1-9, 15-27** (Par 1-12, 14-19); **18:20-33** (Par 11-14, 20-33); **19:1-19, 24-28, 29-38** (Par 0); **20:1-18** (Par 0); **21:1-10, 12-16, 19-21** (Par 1-2, 4-8); **22:1-19** (Par 1-18); **23:1-20** (Par 0); **24:1, 15** (Par 0); **25:1-2, 9, 20** (Par 0); **27:1-6, 8-41** (Par 1-41); **28:1-4, 6-7, 10-18, 22** (Par 10-17); **29:1-6, 9-21, 23-27** (Par 0); **37:2-4, 6-18, 20-33** (Par 0); **39:1-23** (Par 0); **40:1-23** (Par 0); **41:1-57** (Par 0); **43:26-30, 31-34** (Par 26-31); **45:2-15, 16-28** (Par 1-16); **46:1-6, 7-27** (Par 1-7); **47:27, 28-31** (Par 0); **48:1-5** (Par 0); **49:1, 8-12, 33** (Par 1-2, 8-12, 33). Pokud tedy s parimejními texty srovnáme místa, která jsou ve VO přesně citovaná a ta, která jsou převyprávěná, zjistíme, že pouze malá část neparimejních veršů (**Gn12:8-9; 17:20-27; 19:1-19, 24-28; 21:3, 9-16; 22:19; 24:1, 15; 25:1-2, 9, 20; 28:1-4, 6-7, 18; 29:1-6, 9-21, 23-27; 37:2-4, 6-18, 20-33; 47:28-31; 48:1-5**) je ve VO přesně citována<sup>7</sup>. Ve Vrbnickém druhém breviáři (dále VB2) je text knihy Genesis pouze o málo kratší, na mnoha místech je však textově správnější než v breviáři VO. Oba byly napsány na ostrově Krku a určeny pro potřeby místních hlaholských komunit podobně jako nejstarší známý breviář Vrbnický první (VB1)<sup>8</sup>, který pochází z přelomu 13. a 14. stol., má však výrazně kratší čtení než předchozí dva kodexy.

---

<sup>4</sup> Rukopis je dnes uložen na farním úřadě ve Vrbniku na ostrově Krk a popis s obsahem památky uveřejnil J. Vajs (1910: LXXIII–LXXV), novější popis Vj. Štefanić (1960: 335–340).

<sup>5</sup> Text Grigorovičova parimejníku i s variantam z Lobkovského a Zachariova citujeme podle edice (Рибарова, Хауптова 1998), části textu, které v Grigorovičově parimejníku chybí, citujeme podle Lobkovského nebo Zachariova parimejníku na základě fotografií rukopisů, které jsou majetkem Slovanského ústavu AV ČR.

<sup>6</sup> Chorvatskohlaholské rukopisy jsem zkoumala na základě fotografií, které jsou majetkem Staroslavenskoga Instituta v Záhřebu. Srdečně děkuji knihovně a vedení této instituce za umožnění práce s fotografiemi a veškerou pomoc, která mi byla v jejím průběhu poskytnuta.

<sup>7</sup> Pro jednoduchost srovnáváme pouze s obsahem nejstarších staroslověnských parimejníků, protože zkoumání přímé souvislosti rozsahu breviářních a parimejních čtení není cílem tohoto příspěvku.

<sup>8</sup> Rukopis je dnes uložen na farním úřadě ve Vrbniku na ostrově Krk a jeho podrobný popis i s textologickými poznámkami o některých biblických textech uveřejnil J. Vajs (1910: 1–97), později zpracoval jeho popis i Vj. Štefanić (1960: 324–329).



Vedle breviářů severní textologické skupiny jsou dochovány kodexy řadící se do jižní skupiny, z nichž za nejrepresentativnější považujeme zároveň i nejstarší dochovaný exemplář – tzv. Vatikánský breviář (dále VAT, někdy se uvádí podle signatury Illirico 5) vzniklý zřejmě na začátku druhé poloviny 14. století.<sup>9</sup> V případě potřeby dodáváme i citaci z Moskevského breviáře (MO), breviáře jižní skupiny vzniklého r. 1442–43.<sup>10</sup> Rozsah čtení z knihy Genesis je v něm značně menší než ve VO či VB2 a také členění na jednotlivé breviářní lekce je většinou odlišné. Oproti VO tedy nemá VAT žádné čtení navíc<sup>11</sup>, pouze některé verše, které jsou ve VO parafrázované, jsou ve VAT přeložené doslovně podle latinského znění (Gn 12:8–20, 13:1–16 a 27:1–29).

#### LEXIKÁLNÍ VARIANTY V ČÁSTECH TEXTU GENESIS VYSKYTUJÍCÍCH SE V BREVIÁŘÍCH OBOU TEXTOLOGICKÝCH SKUPIN

Velká část parimejního textu knihy Genesis byla v breviářích jižní textologické skupiny revidována podle latinského znění a cílem našeho příspěvku bude zjistit, jaké lexikální varianty se vyskytují na místech, jejichž chorvatskohlaholské znění se v breviářích severní textologické skupiny (zde je reprezentují rukopisy VO, VB2, VB1) liší od znění v breviářích jižní textologické skupiny (zde je reprezentuje VAT, případně MO). Vedle parimejního textu si všimneme i neparimejních částí, které byly již do breviářů severní skupiny přeloženy z latiny<sup>12</sup>, takže jsou v breviářích jižní skupiny upraveny jen málo a jde téměř výhradně o jednotlivé lexikální varianty.

Podle způsobu vzniku lze lexikální varianty ve zkoumaných textech rozdělit zhruba do čtyř skupin: (1) výsledek opisovačské chyby, (2) výsledek snahy přesně tlumočit latinský text na místech, kde se liší od řeckého (pouze v parimejních částech), (3) redigování verze z breviářů severní skupiny a náhrada neobvyklých výrazů slovy běžnějšími (v parimejních<sup>13</sup> i neparimejních částech), (4) výsledek

---

<sup>9</sup> Jde o pergamenový kodex uložený v Římě ve Vatikánské knihovně pod signaturou Borg. Illir. 5. Podrobnější popis rukopisu a seznam biblických čtení uvádí J. Vajs (1910: XLV–XLVIII) a novější popis je v katalogu slovanských rukopisů Vatikánské knihovny (Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 152–154).

<sup>10</sup> Rukopis je uložen v Ruské státní knihovně v Moskvě, ve sbírce Sevatjanova pod signaturou Fond 270, 51.

<sup>11</sup> Ve Vatikánském breviáři jsou doložena čtení z knihy Genesis v následujícím rozsahu (kurzívou jsou zapsány verše, jejichž obsah je volně převyprávěn: Gn 1:1–2:9; 2:10–3:24; 5:32–6:22; 6:22–8:21; 12:1–13:16; 15:1–3, 4–6; 15:7–15; 16:1–15; 17:1, 5, 15, 15–27; 27:1–29; 37:2–11).

<sup>12</sup> Ačkoliv byly texty biblických čtení do chorvatskohlaholského breviáře překládány z breviáře latinského, v němž se znění ne vždy shodovalo se zněním vulgátním, pro zjednodušení zde budeme vycházet ze srovnání s vulgátním zněním dle edice (Fischer 1983). Kromě praktického důvodu spočívajícího ve snadné dostupnosti vulgátního textu hraje při tomto rozhodnutí významnou roli i skutečnost, že breviářní texty se místy mezi sebou lišily a my bohužel neznáme přímou latinskou breviářní předlohu chorvatskohlaholského breviáře.

<sup>13</sup> V parimejních částech jde zejména o místa, která se svým textem a významem užitých lexémů v řecké a latinské verzi neliší.

samostatného překladu z latiny (ve VAT je to úsek Gn12:8-13:12) nezávisle na verzi v breviářích severní skupiny.

První a čtvrtá skupina variant podle způsobu vzniku je poměrně specifická. Čtvrtou skupinou (4) se v tomto příspěvku podrobněji zabývat nebudeme, protože při srovnávání dvou různých překladů je třeba hodnotit překladatelskou techniku jako celek a nemá příliš smysl zabývat se jednotlivými lexémy bez zkoumání kontextu. Krom toho je třeba mít na paměti, že ve velké části textu jde o překlady z různých předloh, čímž se hodnocení dále komplikuje, proto se rozbořem překladů těchto úseků budeme zabývat samostatně.

#### VARIANTY JAKO CHYBA ČI INTERPOLACE

První skupina (1) zahrnuje lexikální varianty, které jsou s největší pravděpodobností výsledkem písařské chyby, resp. chybné interpolace textu bez náhledu do cizojazyčné předlohy. Většinou se objevuje „oprava“ v kodexech jižní skupiny, nejsou však výjimkou ani variantní místa ve VO (často svědčí i o jeho textové porušenosti):

**zatvoriti – s̃tvoriti**<sup>14</sup> (= Par) (Gn 8:6): ... /okn'ce kov'čega . ežē/ zatvoril' bēše VO – stvoril b(ē)še VAT (ἐποίησεν<sup>15</sup>, fecerat)

**ljuditi – iziti** (= Par) (17:16): /c(ēsa)ri lūdъsci/ lūdut' /iž' nega/ VO – izidutъ VB2 VAT (ΗΞΥΔΑΡΤΥ Lobk, /ἐξ αὐτοῦ/ ἔσονται, orientur /ex eo/)

nebo je stejná varianta ve VO a VAT, zatímco o přítomnosti parimejního výrazu (*s̃šiti*) v breviářích severní skupiny svědčí jeho výskyt ve VB2:

**s̃šiti** (= Par) – **s̃viti** (3:7): svista /že listvie/ VO – s̃šista VB2, savista VAT (с̃шиста Par, ἔπρασαν /φύλλα/, consuerunt /folia/).

Některá místa byla zřejmě sémanticky neprůhledná, možná proto je i ve VAT konstrukce, která vychází z řeckého znění, a příslovce *godě* je nahrazeno modálním slovesem *hotěti*:

**godě** (= Par) – **hotěti** (3:6): godě očima viděti VO – hotě očima viděti VAT (ГОДѢ ВЪНМА ВЪДѢТИ Par, ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν, pulchrum oculis, aspectuque delectabile).

Jindy byla problematická hlásková realizace u lexému, jehož zápis byl rozkolísaný již v nejstarších parimejnicích (ΧΛΒΒΗ Grig, ΧΛΪΒΒΥ Lobk, ΧΛΑΒΗ Zach). VO zachycuje podobu lexému, kterou nacházíme v Lobkovském parimejníku:

---

<sup>14</sup> V citaci dvojice synonym v záhlaví uvádíme tvar etymologicky rekonstruovaný pro nejstarší vrstvu staroslověnštiny a přepsaný takto i do latinky, zatímco dále citujeme místa v chorvatsko-hlaholských památkách transliterované z hlaholského zápisu podle úzu používaného v Staroslavenském institutu v Záhřebu. Tyto citované výrazy nenormalizujeme a ponecháváme je v tvarech, které jsou přímo v textu. V opodstatněných případech dodáváme při citaci prvního místa i nejbližší kontext v šikmých čarách //.

<sup>15</sup> Řecké lexémy citujeme podle edice Septuaginty (Rahlfs 1979).

**hlěbь** (= Par) – **hlěpь/hlerpь** (7:11): hlěbi VO – hlěpi VAT5, h'lepi MO (οι καταράκται, cataractae)

Na některých místech ve VAT jde zřejmě o méně či více zdařilou interpolaci bez opory v cizojazyčné předloze:

**muži imeniti** (= Par) – **zloba** (6:4): biše sil'ni věka muži imeniti VO – běše muži sil'ni věka zlobou VAT – (ΥΛΒΙCΗ ΙΜΕΝΗΤΙ Par, ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί, sunt potentes a saeculo viri famosi)

**krovъ kovčega** (= Par) – **okanьce** (8:13): krov' kovčega VO – okan'ce VAT (τὴν στέγην τῆς κιβωτοῦ, tectum arcae)

#### VARIANTY JAKO PŘEKŁAD SÉMANTICKY ROZDÍLNÝCH VÝRAZŮ V ŘECKÉM A LATINSKÉM TEXTU

Narozdíl od problémů při řazení variant do předchozí skupiny, je jejich zařazení do druhé skupiny (2) mnohem jednodušší. Jde o varianty na místech parimejního textu, kde se sémantika výrazů v řeckém a latinském textu odlišuje, takže je pochopitelné, že byly při revizi podle latiny použity jiné lexémy. Proto je tedy ani nelze považovat za variantní lexémy, protože překládají dva výrazy s různou sémantickou platností:

**antraksъ i kamenъ zelenъ** (= Par) – **bъdelium i onihinъ** (2:12): an'trakosъ . i kamen zeleni VO VB2 – kamici b'deliumъ i onihinъ VAT, enibdēliumъ . i es(тъ) and'rakosъ i kam(e)нъ zeleni MO (ΑΝΤΡΑCЪ Η ΚΑΜΕΝЪ ΖΕΛΕΝЪΙΗ Par, ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος, bdellium, et lapis onychinus)

**vodъnati se – přemagati** (7:18): vodnahu bo se VO – premagahu VAT (ωΔΡΥΖΑCΗ Par, ἐπεκράτει, inundaverunt) – v tomto případě je zajímavé, že významu latinského slova odpovídá spíše výraz ve VO, zatímco ve VAT je lexém sémanticky bližší řeckému.

**mnozi byvati** (= Par) – **množiti se** (6:1): mnozi bivati VO – množiti se VAT (ΒΥΒΑΤΗ ΜΗΟΖΗ Par, γίνεσθαι, multiplicari)

**nasaditi – izvesti** (2:9): nasadi VO – izvede že VAT (ΒΥCΗΤ Par, ἐξάνειλεν, produxitque)

**odrъžati – naplъniti** (7:18): odr'žahu VO – naplniše VAT (ΜΗΟΖΑCΗ Par, ἐπληθύνετο, repleverunt)

**prěbyti – žiti** (6:20): ... /vnidut' s toboû v kovčeg' / prěbiti VO – da vzmogutъ žiti VAT (ΠΗΤΑΤΗ CΑ Par, τρέφεσθαι, ut possint vivere)

**prěpitěti** (= Par) – **sъhraniti** (7:3): ... prěpitěti VO – da shranit se VAT MO (ΠΡΗΠΗΤΑΑ Par, διαθρέψαι, ut salvetur)

**ptica pareštaja** (= Par) – **lětajoštee** (1:20): ptice pareče VO – lětajučee VAT (πετεινὰ πετόμενα, volatiles)

**ptica pernata** (= Par) – **presmikajoštъ se** (1:21): vsьku pticu pernatu VO – vse presmikaûce se VAT (ΒΥCЪΚᾗ ΠΤΗЦᾗ ΠΕΡΝΑΤᾗ Par, πᾶν πετεινὸν περωτὸν, omne volatiles)

- plodъ sēmene – sēmena v sebě** (1:29) plod' sēmene VO – sēm(e)na v s(e)bē VAT (ΠΛΟΔΥ ΣΤΗΜΕΝΗ Par, καρπὸν σπέρματος, in semetipsis sementem)
- rai vь edomě (= Par) – rai pište** (2:8): rai v' edomē na vstocē VO – piče ot začela VAT MO (παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς, paradisum voluptatis a principio); (2:10): ot edoma VO – mēsta piče VAT MO (ἐξ Εδεμ, de loco voluptatis)
- svngьhu – na lici** (7:18): svr'hu /z(e)mle/ VO – na lici /zemle/ VAT (НА ΖΕΜΙ Par, ἐπὶ τῆς γῆς, in superficie terrae)
- sěsti (= Par) – sьniti** (15:11): sēde VO – snide VAT (σῆδε Par, συνεκάθισεν, abigebat)

VARIANTNÍ SYNONYMA K VÝRAZŮM  
V BREVIÁŘÍCH SEVERNÍ TEXTOLOGICKÉ SKUPINY

Varianty druhé skupiny jsou v parimejním textu pochopitelně promísěny s variantami dalšího typu (3) – tedy těmi, které jsou zřejmě výsledkem styli-začních snah či pragmatické náhrady špatně srozumitelných, případně zastaralých slov výrazy běžnějšími a lépe srozumitelnými. To jsou také, dle našeho názoru, „nejčistší“ lexikální varianty, které rozlišují redakci severní a jižní textologické skupiny breviářů. V této skupině variant se pouze ojediněle vyskytují případy, kdy ve VAT nacházíme parimejní čtení, zatímco ve VO je variantní (Gn 3:1): ... /ot vsěkogo drěva/ raiskago VO – sučago v rai VAT (σπιμαγο/ιεκε εστъ Zach/ в ραν Grig Lobk, /ξύλου/ τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ, /ligno/ paradisi). Na většině variantních míst je však ve VO parimejní čtení, které je ve VAT nahrazeno jiným lexémem. Dvojice lexémů uvádíme tak, že podle abecedy řadíme výrazy z VO:

- blagosloviti (= Lobk) – vьzьblagosloviti** (12:3): bl(agoslo)vet se VO – vz'bl(a)g(os)l(o)vet' se VAT (βλῆσατ σα Lobk, ἐνευλογηθήσονται, benedicentur)
- brašьno (= Par) – pišta** (6:21): ot brašьn' VO – pičь VAT (βρασηνъ Par, ἀπὸ τῶν βρωμάτων, ex escis)
- vьzvratiti se (= Par) – vratiti se** (3:19): vzvratiši se VO – vratiši se VAT (βῆζβρατιασηн са Lobk, ᾠβρατιηтн са Grig, ᾠβρατιηшн са Zach, τοῦ ἀποστρέψαι, revertaris); (8:11): v'zvratі se VO – vratі se VAT (βῆζβραти са Par, ἀνέστρεψεν, venit /ad eum/)
- vьtorь – drugь** (2:13): vtor(ě)i VO – drugoi VAT (ῥ Par, τῷ δευτέρῳ, secundi)
- vьvesti (= Par) – vьzeti** (7:2): vьvedi k sebě VO – v'z'meši VAT (βῆβεδι Par, εἰσάγαγε, tolle)
- dišoštь – životьno** (1:30): dišučemь VO – i životnimь zemle VAT (звѣремъ Par, τοῖς θηρίοις, animantibus)
- dvьri (= Par) – vrata** (6:16) dvьri VO – vrata VAT (Δῆβρι Par, τὴν θύραν, ostium)
- dvьzďь (= Par) – potopь** (7:3): /navedu/ dvьzďь VO – potopь VAT (Δῆждь Par, ὑετὸν, pluam)

- dъždь** (= Par) – **dъždь potopa** (7:12): dъžd' VO – daždь potopa VAT (Δὺζδὺ Par, ὁ ὑετός, pluvia)
- dнь** (= Par) – **časъ** (3:5): d(ъ)нь VO – čas' VAT (Δ̄нь Par, ἡμέρα, die); stejná varianta *časъ* je však i v VB1, zatímco ve VO je *dnь* (2:17): d(ъ)нь VO – čas' VB1 (Δнь Par, ἡμέρα, die)
- dobravнь** (= Par) – **nivнь** (2:5): /zlak'/ dubravni VO – nivni VAT (Злакъ Δ.περαβνι Par, /γλωρόν/ ἄγροῦ, /virgultum/ agri)
- životнь** – **živоѣтъ** (1:24): d(u)šu životnu VO – d(u)še živučeе VAT (Δ̄ш̄к жнв̄к Parim, ψυχὴν ζῶσαν, animam viventem)
- živоѣтъ** – **životьno** (1:28): živučimi VO – životnimi VAT (κoт̄ы Par, τῶν κτηνῶν, animantibus)
- zemль** (= Lobk Zach) – **zemьskъ** (= Grig) (3:14): z(e)ml(ъ)nih' VO – z(e)mlskih VAT (земьскъхъ Grig земльныхъ Lobk Zach, τῆς γῆς, terrae)
- zemьskъ** – **zemль** (= Lobk) (12:3): z(e)ml(ъ)skaê VO – z(e)mnaê VAT (земнаѧ Lobk, τῆς γῆς, terrae)
- zemlja** (= Par) – **prahъ** (3:19): z(e)mла esi .i v z(e)mlû /paki ideši/ VO – prahъ esi i v prahъ VAT (земъ еси i въ зема Par, γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν, pulvis es et in pulverem)
- zеbsti** (= Par) – **rasti** (3:18): /trъnie i vьč'cъ da/ zebitъ VO – rastet' VAT (прoзabнeт̄ Par, ἀνατελεῖ, germinabit)
- izmrěti** (= Lobk Zach, umrěti Grig) – **sъkonъčati se** (6:17): iz'mrut' VO – skončajut se VAT (нзъмр̄ѣтъ Lobk Zach, оумр̄ѣтъ Grig, τελευτήσει, consumentur)
- ilъ** – **gnilo** (2:7): /č(lovê)ka ot/ ilu VO – gnila VAT (пр̄зст̄на Par, χοῦν, de limo)
- /paki/ iti** (= Par) – **vъzvratiti se** (3:19): /v z(e)mlû/ paki ideši VO – vzvратиši se VAT (нд̄ешн Par, ἀπελεύση, reverteris)
- mоѣъskъ i žensъkъ polъ** (= Par) – **mоѣъ i žena** (7:2): mužъsk' polъ i ženъsk' VO – muža i ženu VAT (м̄ѣъskъ полъ и женъskъ Par, ἄρσεν καὶ θῆλυ, masculinum et feminam)
- na** (= Par) – **po** (7:19): /prêmogli bêhu vel'mi/ na /z(e)mli/ VO – po /zemli/ VAT (на земн Par, ἐπὶ τῆς γῆς, super terram)
- narešti** (= Par) – **vъzvъati** (Gn 1:8): nareče VO – vzva VAT (нарече Par, ἐκάλεσεν, vocavitque); (Gn1:10): nareče VO – vzva VAT (нарече Par, ἐκάλεσεν, vocavit)
- nepravъda** (= Par) – **bezakonije** (6:13): nepravdi VO – bezakonié VAT (неправд̄а Par, ἀδικίας, iniquitate)
- obladati** (= Par) – **vladati** (1:28): obladaita /tribami/ VO – vladaita VAT (вблад̄анта Par, ἄρχετε, dominamini)
- obrazovati** – **sъzъdati** (2:4): obrazovani sut' VO – s'zdana sut' VAT (om. Par, ἐγένετο, creata sunt)
- otъ nizu** – **vъšнь** (6:16): /dvъri že kovčegu stvoriši v strane/ ot nizu VO – viš'nei MO, v(ъ)šnee VAT (/въ стр̄ан̄ѣ/ ποδ̄ην̄иц̄ Parim, κατάγαια, deorsum)

- pečalь** (= Par) – **tōga** (3:16): ... v pečaleh' /da rodiši čeda/ VO – v tuzě VAT (вз печалехъ Grig Zach, въ печалη Lobk, ἐν λύπαις, in dolore)
- pišta** – **brašno** (= Par) (6:21): /da budut' tebê i tēmь/ v piču VO – v brašno VAT (вз брашно Par, /ἔσται σοὶ καὶ ἐκεῖνοις/ φαγεῖν, /erunt tam tibi, quam illis/ in cibum)
- podvižajōšть se** – **dvižōšть se** (1:30): podvižaučem se VO – dvižučim se VAT (прѣсмѣрикаѡмомου сѧ Grig, γαδου прѣсмѣрикаѡмомου сѧ Zach Lobk, παντὶ ἔρπετῶ τῶ ἔρποντι, quae moventur)
- požьdati** – **podržžati** (8:10): poždav VO – podržavь VAT (ουδρѣжаъ Zach ουδρѣжа Lobk ουδρѣжаъ Grig, ἐπισχῶν, expectatis)
- poslušati** (= Par) – **vъsposlušati** (3:17): posluša VO – vsposluša VAT (послоуша Par, ἤκουσας, audisti)
- prozebsti** (= Par) – **vъzrasti** (2:5): prozebe VO – vzrasla bi VAT5 (προζαβε Par, ἀνατεῖλαι, germinaret)
- proklevati** – **kleti** (= Par) (12:3): prokľnuuče VO – kľnuče VAT (κλῆνηψαῖα Lobk, τοὺς καταρωμένους, maledicentibus)
- prěbyti** – **živěti** (6:19): prěbudut' VO – da živutъ VAT (δα πιταειη Par, ἵνα τρέφης, ut vivant)
- prěsmьkajōšть se** – **gybljōšть se** (1:20): prěsmikauče se VO – giblūče se VAT (гѧды Par, ἔρπετᾶ, reptile) – srov. ve verši (1:24): skoti i prěsmikauča se VO – presmikauče se skoti VAT (σκοτѣи н вѣсѧ гѧды земьскѣиѧ Par)
- ptice paręštee** (= Par) – **lětajōštee** (1:20): ptice pareče VO – lětauče VO VAT (πτηца парѡψѡкѡ Zach Lobk, πετεινὰ πετόμενα, volatile)
- pustiti** – **ispustiti** (= Par) (8:10): pusti VO – ispusti VAT (испоустѣ Lobk wтѣпоустѣ Grig Zach, ἐξἀπέστειλεν, dimisit)
- selьnъ** (= Par) – **polьskъ** (2:5): /trava/ selna VO – polska VAT (селнаѣ Par, /χόρτον/ ἄγροῦ, /herbam/ regionis); (3:18): /travu/ sel'nuu VO – polskuu i VAT (селнѡѧ Par, /τὸν χόρτον/ τοῦ ἄγροῦ, /herbam/ terrae)
- sim' . i ham' . i apet' . s(i)nove ego . i žena ego . i tri ženi s(i)novъ ego** (= Par) – **domъ** (7:13): /noe . i/ sim' . i ham' . i apet' . s(i)nove ego . i žena ego . i tri ženi s(i)novъ ego – sa vsěmъ domomъ ego VAT (симъ н хамъ н афетъ с̄норе ноеве н жена ноева н г̄ женѣи с̄норѣ ego Par, Σημ, Χαμ, Ιαφεθ, υἱοὶ Νωε, καὶ ἡ γυνὴ Νωε καὶ αἱ τρεῖς γυναῖκες τῶν υἱῶν αὐτοῦ; Sem, et Cham, et Japheth filii ejus; uxor illius, et tres uxores filiorum ejus)
- skotъ** (= Par) – **životъno** (7:2): ot skotъ VO – ot životnihъ VAT, ot živučiъ MO (σκοτѣ Par, ἀπὸ τῶν κτηνῶν, ex animantibus)
- svьrъhu** – **na** (7:18): svr'hu /vod'/ VO – na /vodahъ/ VAT (врѣхѣ воды Par, ἐπάνω τοῦ ὕδατος, super aquas)
- svtvoriti** – **obrazovati** (2:7): stvori /vistinu g(ospodъ) b(ogъ) č(lovê)ka/ VO – obrazova VAT (сѣзда Par, ἔπλασεν, formavit); (2:8): /č(lovê)ka . egože/ stvori VO – obrazova VAT (створѣ Par, ἔπλασεν, formaverat)

- σътvoriti** (= Par) – **σъзъдати** (1:27): /stvari b(og)ъ č(lově)ka po obrazu svoemu. po obrazu b(o)žiu/ stvari i . muža i ženu stvari ê VO – s'zda i muža i ženu s'z'da VAT (σтворη β̄β̄ γ̄λ̄κα πο ωβραζου β̄β̄ηηωμ̄ . м̄п̄жа н̄ ж̄ен̄п̄ σтворηλ̄з̄ еσ̄т̄ Par, /έποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ/ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς, /creavit Deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem Dei/ creavit illum, masculum et feminam creavit eos)
- сынъ brata svoego** (= Par) – **сынъсь** (12:5): s(i)na brata svoego VO – s(i)novca svoego VAT (сына брата своего Par, υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, filium fratris sui)
- težati – dělati** (= Par) (2:5): /iže/ težal bi zemlû VO – dělal' û VAT (β̄η̄ Δ̄β̄λατ̄η Par, ἦν ἐργάζεσθαι, qui operaretur)
- uslyšati** (= Par) – **slyšati** (3:8): uslišasta VO – slišasta VAT (ουσαλ̄σ̄ισασ̄τα Par, ἤκουσαν, audissent)
- jastvina – pišta** (1:30): ... /da imut' / v' (ê)stvinu VO – / da iměti vačnut' / v piču VAT (в̄з̄ б̄д̄з̄ Par, εἰς βρωσιν, / ut habeant/ ad vescendum)

Neparimejní části byly již do breviářů severní skupiny přeloženy z latinské předlohy, což je patrné např. ze srovnání překladu části verše Gn8:1 „i privede duh' na z(e)mlû . i uměniše se vodi“ s přesně mu odpovídajícím textem latinským (*adduxit spiritum super terram, et imminutae sunt aquae*), zatímco řecký text se mírně lexikálně a syntakticky liší (*καὶ ἐπήγαγεν ὁ θεὸς πνεῦμα ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐκόπασεν τὸ ὕδωρ*). Většinou tedy podle očekávání odpovídá breviářní text formálně syntakticky textu latinskému a varianty jsou v breviářích jižní skupiny pouze lexikální:

- vъzvratiti se – ohoditi** (8:3): /v'zvratiše že se vodi ot z(e)mle othodeče . i / v'zvračaúce se VO – počeše ohoditi VAT (coeperunt minui, ἠλαττονοῦτο) – kromě lexikální varianty plnovýznamového svlovesa si můžeme všimnout i dodání jakéhosi fázového slovesa ve VAT ve znaze přesně kopírovat latinský text (coepere + inf. = početi + inf.: v'zvratiti – početi ohoditi)
- gorii** (comp. з̄ь̄) – **ljutъ** (37:2): /ohuli že br(a)tiû .../ grêhom' gor'šim' VO – grêhom' lûtomy VAT (ψόγον πονηρὸν, crimine pessimo)
- luna – mēsęcъ** (37:9): lunu VO – m(ě)s(e)съ VAT (lunam, σελήνη)
- nenaviděti – vъzъnenaviděti** (37:4): nenaviděhu VO – vznenavidiše VAT (ἐμίσησαν, oderant)
- okrъstъ – okolo** (37:7): okrъst' stoeče VO – okolo stoeče VAT (περιστραφέντα δὲ τὰ δράγματα, manipulos circumstantes)
- ohuliti – obličiti** (37:2): ohuli že /br(a)tiû svou/ VO – obliči VAT (κατήνεγκεν, accusavitque)
- poprětiti – pokarati** (37:10): poprěti emu /o(т)съ/ VO – pokara i VAT (increpavit, ἐπετίμησεν)
- rěčъ – sътvarъ** (37:8): rěčъ VO – stvarъ VAT (causa, τῶν ῥημάτων); (37:11) rěčъ VO – stvarъ VAT (rem, τὸ ῥῆμα)

**selo – niva** (37:7): /s̄biraũče snopi/ na selê VO – na nivi VAT (ἐν μέσῳ τῷ πεδίῳ, in agro)

**s̄bibrati – vezati** (37:7): s̄biraũče /snopi/ VO – vezahom̄ VAT (δεσμεύειν, ligare)<sup>16</sup>

**um̄niti – umaliti** (8:1): um̄niše se /vodi/ VO – umališe se VAT (imminutae sunt, ἐκόπασεν) – ve verši 8:13 za stejné latinské sloveso je ve VO i ve VAT výraz *um̄niti*.

Ve verši Gn 37:3 je v breviářích severní skupiny zajímavý dodatek, kterým je popsáno roucho, které otec zhotovil Josefovi. Zatímco v biblickém textu je zmínka pouze o tom, že zhotovil pestré roucho (χιτῶνα ποικίλον, tunicam polymitam), je ve VO VB1 VB2 dodatek o tom, že „sahalo až k zemi“ (/suknũ/. ukrašenu vel’ mi . dokasaũču se daže do z(e)mle). Naopak v breviářu jižní skupiny nacházíme text lexikálně odpovídající latinskému (zároveň i řeckému) s tím, že je použito adjektivum „kačast̄“ ve smyslu „pestrý“ (suknũ kačastu VAT). Tento lexém je z lexikograficky zpracovaných zdrojů doložen pouze v materiálu *Slovníku církevněslovanského jazyka chorvatské redakce* (RCJH)<sup>17</sup>.

V breviářích se však vyskytují i lexikální varianty, které nelze považovat za výsledek změn, které by vyčleňovaly a charakterizovaly jižní textologickou skupinu, protože je nacházíme v rámci breviářů severní skupiny (tato kategorie se možná mírně rozšíří, až budeme mít k dispozici kompletní kritické vydání textu). Přímo pro zjišťování případných lexémů charakteristických pro tato čtení v breviářích jižní skupiny tedy tyto varianty nemají, nicméně mohou dokreslit některé tendence v nahrazování lexémů synonymními výrazy. Zde však nebudeme dělat žádné závěry a uvádíme tyto varianty pouze pro úplnost:

**brat̄ь – bratr̄ь** (9:5): bratu VO – bratru VB2 (братѣ Lobk); (12:14 – neparimejní): bratr̄ь VO – brat̄ь VB2; (12:16 – neparimejní): brata VO – bratra VB1

**v̄ьsa zemlja** (= Par) – v̄ьseljenaja (11:9): /po licu vse/ z(e)mle VO – vselenie VB2

**zeml̄ьнь** (= Par) – **zeml̄ьsk̄ь** (9:2): z(e)ml(ь)nih’ VO – z(e)m(ь)ls’kih̄ь VB2... (земных Lobk); (9:10): z(e)ml(ь)nih’ VO – z(e)m(ь)ls’kih̄ь VB2 (земных Par)

**z̄ьlo – z̄ьloba** (19:19 – neparimejní): zlo VO – zloba VB2 (malum, τὰ κακὰ)

---

<sup>16</sup> Zajímavý je ve verši Gn 37:7 další doklad zmatečnosti, nepřesnosti či volné interpretace textu ve VO (*bêhot̄ь mi s̄biraũče snopi*), zatímco VAT má text (*mnahom̄ êk(o) mi vezahom̄ snopi*) mnohem lépe odpovídající biblické předloze (*putabam nos ligare manipulos, ὄμην ἡμᾶς δεσμεύειν δράγματα*).

<sup>17</sup> Momentálně je slovník zpracován do písmene „i“, údaj o výskytu lexému kačast pochází z kartotéky ke slovníku a je zachycen ve *Srovnávacím indexu* k církevněslovanským slovníkům (SI 2018).



- iziti – v̄ziti** (19:14 – neparimejní): izьšьdь VO – v'z'šad' VB2 (egressus, ἐξῆλθεν)
- město – gradь** (19:14 – neparimejní): město VO – gradь VB2 (civitatem, τὴν πόλιν)
- om̄nožiti se – m̄nožiti se** (9:1): /rastête i/ omnožête se VO – m'nožite se VB2 (οὐμνοζήτα сА Lobk)
- potrêbiti (= Par) – potopiti** (9:15): potrêbiti VO – potopiti VB2 (ποτρѣβητη Par, ἐξαλειψαι, ad delendum)
- priležati – prisno naležati** (8:21): priležit' /tvoriti zьlaê/ VO – pris'no naležitь VB2 (прнлежно Lobk, prona sunt, ἐπιμελῶς)
- razvrěšti – razdvignoti (= Par)** (4:11): razvr'ze /usta/ VO – razdviže VB2 (раздвнже Par, ἔχανε, aperuit)
- s̄nêdenie – s̄nêdь** (= Par) (9:3): /da budet' vam'/ v snêdenie VO – v' s'nêdь VB2 (въ снѣд, Lobk)
- udr̄žanije (= Lobk) – odr̄žanije (= Grig)** (17:8): v̄ udr̄žanie VO – odr̄žanie VB2 (удр̄жаннє Lobk, одр̄жаннє Grig, др̄жаннє Zach, εἰς κατάσχεσιν, in possessionem)
- upiti se (= Par) – opiti se** (9:21): upi se VO – opi se VB2 (ουπητ̄ъ сА Par, ἐμεθύσθη, inebriatus est)
- ustьna (= Par) – usta** (11:1, 11:9): ustьna VO – usta VB2 (устна Par)
- junota, starьsь – mladь, starь** (19:4 – neparimejní) .... ot ūnoti do star'ca VO – mladi i stari VB2 (a puero usque ad senem)

#### ZÁVĚRY

1. Lexikální varianty úryvků z knihy Genesis ve dvou textologických skupinách chorvatskohlaholských breviářů lze podle příčiny vzniku (např. opisovačská chyba, snaha o interpolaci, překlad sémanticky odlišných výrazů v různých předlohách apod.) rozdělit do několika skupin, přičemž pro vyvozování jakýchkoli závěrů o charakteru lexikálních rozdílů mezi oběma textologickými skupinami mohou posloužit pouze varianty na místech, která jsou v řeckém i latinském textu vyjádřena výrazy se stejným významem (celkem 48 dvojic variant v parimejním textu). U úryvků přeložených do obou verzí breviářů z latiny problém případně sémanticky odlišných míst v předloze odpadá (10 dvojic v neparimejních částech textu).

2. V částech textu Genesis, který byl do breviářů severní skupiny převzat z parimejníku, se ve většině případů v severní skupině nachází lexém shodný s parimejním čtením (ve 29 případech ze 48 dvojic), ve 14 případech se neshoduje s parimejníkem výraz v breviářích severní ani jižní skupiny a v pěti případech se shoduje zástupce jižní skupiny breviářů VAT s lexémem v parimejníku. To znamená, že ze všech dvojic, v nichž se vyskytuje parimejní varianta, má parimejní lexém severní skupina (VO) v 85% a rukopis jižní skupiny (VAT) pouze v 15% případů.

3. V neparimejních částech textu pak má podle očekávání VAT často variantní výraz, a to buď takový, který není zachycen v SJS (např. *vъzъnenaviděti, pokarati*), anebo je v materiálu k SJS méně frekventovaný než výraz doložený na daném místě v breviářích severní skupiny (*ljutъ VAT – gorii VO; okolo VAT – okrъstъ VO; sъtvarъ VAT – rěčъ VO; niva VAT – selo VO*).

4. Naopak se zdá, že u některých zejména hláskoslovných nebo slovtvorných variant, které někdy bývají považovány za znak starobylosti či slouží k argumentaci o charakteru daného rukopisu, nelze jednoznačně určit pravidelnost výskytu a jsou používány v obou skupinách breviářů bez jakýchkoli pravidel distribuce (to jsou varianty typu: *bratъ – bratrъ; zemlъnъ – zemlъskъ*).

#### LITERATURA

- Badurina Stipčević 1997      B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Mlađi hrvatskoglagoljski biblijski prijevodi*. – In: Prvi hrvatski slavistički kongres. Zbornik radova 1. Zagreb, 1997, s. 521–526.
- Badurina Stipčević 2012      B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Hrvatskoglagoljska knjiga o Esteri*. Zagreb, 2012.
- Fischer 1983      F i s c h e r, B. *Biblia Sacra iuxta vulgatae versione*. Stuttgart, 1983.
- Rahlfs 1979      R a h l f s, A. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart, 1979.
- RCJH      G r a b a r, B., F. V. M a r e š, Z. H a u p t o v á, Z. R i b a r o v a (eds.). *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*. I. dio. Zagreb, 2000; II. dio. Zagreb, 2015.
- SJS      K u r z, J., Z. H a u p t o v á (eds.). *Slovník jazyka staroslověnského*. I–IV. Praha, 1966–1997.
- Štefanić 1960      Š t e f a n i ć, Vj. *Glagoljski rukopisi otoka Krka* (= Djela JAZU, knj. 51). Zagreb, 1960.
- Vajs 1910      V a j s, J. *Nejstarší breviář chrvatsko-hlaholský (Prvý breviář Vrbnický)*. Praha, 1910.
- Джурова, Станчев, Япунджич 1985      Д ж у р о в а, А., К. С т а н ч е в, М. Я п у н д ж и ч. *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*. София, 1985 [Dzhurova, A., K. Stanchev, M. Yapunzhich. *Opis na slavyanskite rakopisi vav Vatikanskata biblioteka*. Sofia, 1985].

- Михайлов 1912                      М и х а й л о в, А. В. *Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*. Варшава, 1912 [Mikhaylov, A. V. *Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*. Varshava, 1912].
- Рибарова, Хауптова 1998        Р и б а р о в а, З., З. Х а у п т о в а. *Григоровичев паримејник*. Скопје, 1998 [Ribarova, Z., Z. Hauptova. *Grigorovichev parimejnik*. Skopje, 1998].
- SI 2018                                  Р и б а р о в а, З. *Споредбен индекс*. 2. дел (И–О). Скопје, 2018 [Ribarova, Z. *Spredben indeks*. 2. del (I–O). Skopje, 2018].

**PAIRS OF SYNONYMS AS VARIANTS IN THE TEXT FROM THE BOOK OF GENESIS IN THE CROATIAN GLAGOLITIC BRIEVIARY**

*(Summary)*

The article analyzes lexical variants from the text of the book of Genesis in Croatian-Glagolitic breviaries of the northern and southern textological groups. Variants were divided into several groups according to their type and origin. In the group of variants at the places with the same semantics in the Greek and Latin texts, it is confirmed that in the breviaries of the northern group most (85%) lexemes are the same as in Old Church Slavonic paroimaron, while in the breviaries of the southern group it is only in 15% of cases. In the non-paroimaron texts, which were translated into Croatian-Glagolitic breviary from Latin, the breviaries of the northern group have lexemes well documented in the oldest Old Church Slavonic manuscripts, while in the southern group of breviaries the variant words are either little documented or not recorded in the so-called canonical Old Church Slavonic manuscripts.

**Keywords:** Genesis, Croatian-Glagolitic breviary, lexical variant, translation, paroimaron.

*Petra Stankovska,  
Institute of Slavonic Studies –  
Czech Academy of Sciences*



## СВЕДЕНИЯ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ В РУСКИТЕ ЛЕТОПИСНИ СЪЧИНЕНИЯ

*Деница Петрова (България)*

Ролята на братята Кирил и Методий като славянски първоучители е намерила място не само в домашните извори, но и в редица руски летописни текстове. В руските съчинения създаването на славянската азбука е едно от най-подробно описаните събития.

Имената на двамата братя се появяват още в *Повесть временных лет*, съставена в началото на XII в. При годината 6406/868 е включено *Сказание о преложении книг* (Лихачев 1996: 15–16). Съществуват мнения, че съчинението е със западнославянски произход, но то най-вероятно е компилация на неизвестен руски автор, съставена въз основа на по-ранни агиографски творби, попаднали в Русия от южнославянската книжнина (Николов 2013: 28). В него се разказва как князете Ростислав (владетел на Великоморавия, 846–870), Святополк (Нитра 850–871, Великоморавия 870–894) и Коцел (блатенски княз, 861–867), които вече били християни, поискали от византийския император Михаил III (842–867) да им прати учители, които да направят Божието слово разбираемо за тях. Михаил събрал всички философи и те му съобщили, че в Солун има мъж на име Лев, чиито синове Методий и Константин разбират славянски език. Императорът вика двамата братя и ги изпраща при славянските князе. По-късно Константин се връща, за да учи българския народ, а Методий остава в Моравия при княз Коцел. Прави впечатление, че в текста се набляга повече на ролята на Методий, а Кирил, назован със светското си име Константин, се споменава бегло. Времето и мястото на съставяне на *Сказанието* не са установени в науката, но се забелязват паралели с *Пространното житие на св. Методий и Проложното житие на св. Кирил* (Каймакамова 2012). Интересна прилика се наблюдава

и с *Памет на преподобния Методий, учител на славянския народ, брат на Кирил Философ*, написана от Константин Преславски, в която се казва, че Методий е наследник на св. Андроник – информация, включена и в *Сказанието*. В същото съчинение се посочва, че Методий заема престола в Панония; този топоним преминава в *Повесть временных лет* като Пания, а в *Руския хронограф* – като Испания.

Повестта е използвана като начална част в някои по-късни руски летописи и чрез нея в тях попада и *Сказание о преложении книг*. Сред тях са *Софийската Първа летопис* от XV в. (ПСРЛ 1925: 16-17), *Владимирският летописец*, запазен по преписи от XVI и XVII в. (ПСРЛ 1965: 16), *Пискаръвският летописец* от първата половина на XVII в. (ПСРЛ 1978: 36). Между отделните текстове няма съществени разночетения.

Въз основа на *Сказание о преложении книг* е съставена Глава 171 в *Руския хронограф*, озаглавена „*О преложении книгъ отъ Греческаго ѳззыка на Словенскїи*“. В по-късния летописен свод текстът е съкратен, но двамата брата са наречени светци и се подчертава, че езикът на всички славяни е един.

В Пространната редакция на *Хронографа*, създадена през втората половина на XVI в., като продължение на *Сказание о преложении книг* е добавена още една статията *О преложении книгъ ѿ Греческаго ѳззыка на Словенскїи и вкратцѣ сказане о рождени и о житїи сѣго Кирила Философа*. Тази редакция не е достигнала до нас, но са запазени възходящите към нея версии от 1599 и 1601 г. Редакцията от 1601 г. (Творогов 1975: 231) е използвана като източник за съставянето на Разпространената от 1617 г. и за една от разновидностите на Третата от 1620 г., в които текстът също попада. Той представлява разказ за живота на св. Кирил, а негов първоизточник е *Житието на св. Кирил* в Простия пролог, като между двата текста почти няма разночетения.

В *Повесть временных лет* се съдържа интересна легенда, разказваща за това как княз Владимир I Святославич (980–1015) е решил да приеме християнството. При него идват пратеници на българите – волжките българи, които изповядват исляма; на немците, тоест католиците; на жидовете – евреите. Гърците (византийците, тоест православните християни) изпращат при Владимир философ, който беседва с него и го убеждава в предимството на православното християнство:

Посемь же прислаша гръци къ Володимѣрѣ философа, глаголюще сице: Слышахомъ, ѳко приходили сѣтъ болгаре, вчаше тѣа прияти върѣ свою (Лихачев 1996: 40).

Разговорът между философа и княз Владимир условно е наричан в науката *Реч на философа*. Според А. Шахматов негов първообраз е реч, произнесена от св. Методий пред българския княз Борис (852–889) (Шахматов 1908: 147–157). В. Ламански го свързва с беседа на св. Кирил по време на Хазарската мисия (Ламанский 1915). Д. Лихачов доказва руския произход на *Речта* и я определя като част от съставеното по време на управлението

на Ярослав Мъдри (1016–1018, 1019–1054) *Сказание за първоначалното разпространение на християнството в Русия* (Лихачев 1950).

Разказът за покръстването на княз Владимир се съдържа и в по-късните руски летописни съчинения. В *Софийската Първа летопис* се появява и името на философа – Кирил:

По семъ прислаша Греци къ Володимеръ философа Кирила, глаголюще сице: Слышахомъ, яко приходили сътъ Болгаре, вчаще тя приати вѣръ свою (ПСРЛ 2000: 73–74).

Летописният свод е съставен в края на XV – началото на XVI в., запазен е по 14 преписа от XV–XVIII в., 2 по първата „стара“ редакция и 12 по „млада“ (ПСРЛ 2000: V–VIII). Към края на XV в. се датира и *Новгородска Четвърта летопис*, съхранена по 2 преписа от първа редакция и 9 от втора (ПСРЛ 1915: V–VIII). Голямото сходство на текстовете показва, че двете съчинения възхождат към незапазен общ протограф (Лурье 1989). В *Новгородската Четвърта летопис* се съдържа сходен текст:

По семъ же прислаша Гръци къ Володимеръ Квирила философа, глаголюще сице: Слышахомъ, яко приходили сътъ Болгаре, овчаще тя, яко приати вѣръ свою (ПСРЛ 1915: 61).

Същата информация е включена и в *Тверската летопис*:

Посемъ же прислаша Греци къ Володимеръ Кирила философа, глаголюще сице: слышахомъ, яко приходили сътъ Болгаре, вчаще тя приати вѣръ свою (ПСРЛ 1863: 76).

Летописният сборник е съставен през 1543 г., а повествованието в него достига до 1499 г. Представлява сложна компилация, съставена от различни източници, сред които *Руския хронограф*, *Повест временных лет*, Новгородските летописи и др. (ПСРЛ 1863: V–VII).

Името на философа Кирил откриваме и в *Пискарьовския летописец* от началото на XVII в., който също е сложна по състав компилация:

По сем послаша грецѣи къ великомъ князъ Володимеръ киевскомъ всеа Русии философа Кирила, глаголюще сице: Слышахомъ, яко приходили сътъ Болгаре, вчаще тя приати веръ свою (ПСРЛ 1978: 48).

А. Шахматов стига до извода, че гръцкият философ е отъждествен със св. Кирил Философ. Според него името е заимствано от българско съчинение, посветено на покръстването на княз Борис; едно от доказателствата е това, че според същите летописни текстове Владимир е приел кръщение от патриарх Фотий (857–867, 877–886) – В лѣто 6499 Крестивѣса Владимеръ и взѣа з Фотѣя патриарха з царягороцьского единаго митрополита Києв Леона (ПСРЛ 1925: 105); В лѣто 6497 Крестивѣса Володимеръ, и взѣа оз патриарха оз Фотѣя Царягородцского перваго митрополита Киев Леона (ПСРЛ 1915: 90); В лето 6499-го посла Владимер и взѣат з Фотина, патриарха царградцкаго, перваго митрополита Києв Леона (ПСРЛ 1978: 56). По-късни изследователи отхвърлят твърдението за съществуване на българско съчинение.

В славянския свят св. Кирил е не само първоучител, но и образец на философ, богослов и филолог (Громов 2010: 70, 158). В съзнанието на руските книжовници от XIV–XVII в. думата „философ“ се свързва най-вече с неговото име (Жданов 1939: 9–10). На св. Кирил се приписват различни поучения. Припокриването му с философа от разказа изглежда логично, още повече че той също води дискусия за вярата с мюсюлмани и евреи. Най-вероятно името „Кирил“ е добавено при съставянето на протографа на *Новгородска Четвърта* и *Софийска Първа* летопис и авторът явно не се смущава от хронологичната неточност.

Философът е наречен Кирил и в *Хронографа на архиепископ Пахомий* от XVII в., известен по следните преписи: пълни – РНБ, Собр. Погодина, № 1450, F.IV.251, F.IV.216, F.IV.600, Собр. Эрмитажное, № 565; РГБ, ф. 344 (Собр. Шибанова), № 124, ф. 29 (Собр. Беляева), № 2; ГИМ, Собр. Уварова, № 1395; РГАДА, ф. 181, № 6/6; съкратени – РГАДА, ф. 181, № 64; РГБ, ф. 228 (Собр. Пискарева), № 185, ф. 37 (Собр. Большакова), № 131, ф. 313 (Собр. Федорова), № 31, ф. 299 (Собр. Тихонравова), № 52, ф. 310 (Собр. Ундольского), № 755, ф. 310 (Собр. Ундольского), № 766; БАН 4.7.27 (Савинов 2009):

Опсѣтиша же съзъ ними нѣкоего Греченина философа именованемъ Кирила мъжа въсока во ученїи, да навчитъ великаго князѣа Владимера и прочихъ вѣрвѣ христїанстей, и преведетъ книги съзъ Греческаго на Словенскїи языкъ (Попов 1869: 241).

В цитирания откъс припокриването на гръцкия философ със св. Кирил е несъмнено.

Имената на двамата братя се появяват и в няколко текста от типа „сбор години“, които посочват периодите между важни събития. Едно от тях е включеният в Първата редакция на *Руския хронограф* Лѣтописникъ вкратце, посочващ броя години между събития от Адам до края на Седмото хилядолетие. В него също се споменава: а до крещенїа Болгарьского отъ Адама лѣтъ 6377, отъ крещенїа до преложенїа книгъ лѣтъ 30 на Словенскїи языкъ святъимъ Кириломъ, а отъ Адама 6407 (ПСРЛ 1911: 19–20). Най-вероятно източник на информацията е *Кратката хроника на патриарх Никифор*. Летописната творба е преведена в България в края на IX – началото на X в. и навлиза в руската книжнина през XI в. в състава на сборника с юридическо съдържание *Синтагма от 14 титула без тълкувания*, в превода на който на българска почва е добавено и съчинението на патриарх Никифор.

В руската книжнина възникват три редакции на *Хрониката*. Във втората, наричана разпространена, създаването на славянската азбука е отбелязано, но имената на Кирил и Методий не са споменати. Преписи на третата сводна редакция са включени и в сборници с исторически съчинения, сред които *Съкратените летописни сводове* от 1493 и 1495 г. В тях се казва следното:



Лев Премъдръзи, съзиъ Васильевъ, лѣтъ 20; во 12-е лѣто царства его преложенъи възша книгъи от греческаго на словенскіи язъикъ свѣтъи Кириломъ философомъ. Есть же от крещеніа болгарскаго до приложениа свѣщенъихъ книгъ лѣтъ 30, а от седмаго събора до преложеніа книгъ лѣтъ 77, а от Адама лѣтъ 6400 и 5 (ПСРЛ 1962: 170, 306).

Единственото различие между известията в разпространената и сводната редакция е добавянето на името на св. Кирил в по-късната.

В съчинението *Ū* лѣтописца избрано вкратцѣ въ началѣ родословіа *Ū* Адама първаго дѣи, и *Ū* колѣна егѡ поидоша црѣе, свдѣи, и владѣелци, и кто колкъ лѣтъ възс, мимотекъщаго кола сега избрано же възс зрѣе, известно по няколко преписа, се казва: а *Ū* крещеніа болгарскаго до преложеніа книгъ *К*врилломъ лѣтъ *л*.

В цитираните текстове се набляга на ролята на св. Кирил за създаването на славянската азбука. Името на брат му св. Методий се появява във *Владимирския летописец*, запазен по два преписа от втората половина на XVI в. (ПСРЛ 1965: 3–5):

А от 7 собора до преложеніа книгъ Болгарскс язъикъ и Словенскс лѣтъ 29. А от преложеніа книгъ до крещеніа Рвской земли лѣтъ 91. А книги преложенъи възсѣтъ в лѣто 6405 въ царство Михаила царя, а Болгарьское княжение Ростислава и Святополка и Коцела. И проложиша книги два философа Мефедии до Костянтина, тои Мефедии по Андроникѣ възсѣтъ в Моравехъ епископъ. А в княжение Рвскаго княженіа князя Олга в 16 лѣто преложи книги на Словенскіи язъикъ (ПСРЛ 1965: 12).

Летописецът представлява извлечение от по-обширен свод, близък до изгубения днес *Троицки пергаментов летопис*. Според реконструкцията на по-ранния текст в него липсва цитираният абзац от *Владимирския летописец*, а единствената информация за св. Кирил е съдържащото се и в *Повесть временных лет Сказание о преложеніи книгъ*. Явно *Сказанието* е първоизточник и на извлечението в *Летописеца*. Това, което отличава текста, е споменаването на св. Методий като философ. Странно е, че Святополк, Ростислав и Коцел за наречени български князе.

Сведенията за Кирил и Методий в отделните руски летописни сводове се различават съществено, макар че източниците на информацията са до голяма степен еднакви. В *Повесть временных лет* двамата братя са представени като славянски учители, но не са нито светци, нито философи. В *Повестта* се разказва по-подробно за дейността на Методий, докато в по-късните текстове преобладава името на Кирил – светец и славянски първоучител. Кирил е по-популярен от брат си сред руските скриптори (Ангелов 1980: 15). Методий остава някак встрани от интереса на книжовниците, едва в *Руския хронограф* неговото име отново е поставено наравно с това на Кирил. В по-ранните съчинения двамата братя са назовани само в имената си, докато в по-късните те са наречени светци и философи.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1980  
А н г е л о в, Б. Ст. *Кирил и Методий в старата руска литература (XI–XIV в.)* [Angelov, B. St. Kiril i Metodiy v starata ruska literatura (XI–XIV v.)]. – Palaeobulgarica, 4 (1980), № 4, с. 8–18.
- Громов 2010  
Г р о м о в, М. Н. *Образы философов в Древней Руси*. Москва, 2010 [Gromov, M. N. Obrazy filosofov v Drevnei Rusi. Moskva, 2010].
- Жданов 1939  
Ж д а н о в, Р. В. *Крещение руси и Начальная летопись*. – Исторические записки, 5 (1939), с. 3–30 [Zhdanov, R. V. Kreshchenie rusi i Nachal'naia letopis'. – Istoricheskie zapiski, 5 (1939), s. 3–30].
- Каймакамова 2012  
К а й м а к а м о в а, М. *Сведенията за българите и християнска България в руската хроника „Повесть временных лет“ (XI–XII в.)* [Kaumakamova, M. Svedeniyata za balgarite i hristiyanska Bulgaria v ruskata hronika „Povest' vremennykh let“ (XI–XII v.)]. – Във: VIA EVRASIA, 2012, № 1, с. 20–29.
- Ламанский 1915  
Л а м а н с к и й, В. И. *Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпический источник*. – Журнал Министерства народного просвещения, 1915, № 4, с. 348–352 [Lamanskiĭ, V. I. Slavianskoe zhitie sv. Kirilla kak religiozno-epicheskiĭ istochnik. – Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia, 1915, № 4, s. 348–352].
- Лихачев 1950  
Л и х а ч е в, Д. С. *Историко-литературный очерк*. – В: Повесть временных лет. Ч. 2. Москва, 1950, с. 55–60 [Lihachev, D. S. Istoriko-literaturnyĭ ocherk. – V: Povest' vremennykh let. Ch. 2. Moskva, 1950, s. 55–60].
- Лихачев 1996  
*Повесть временных лет*. Подг. текста Д. С. Лихачева. 2. изд. Санкт-Петербург, 1996 [Povestĭ vremennykh let. Podg. teksta D. S. Lihacheva. 2. izd. Sankt-Peterburg, 1996].
- Лурье 1989  
Л у р ь е, Я. С. *Летопись Новгородская IV*. – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 2: Л-Я. Ленинград, 1989, с. 51–52 [Lur'e, Ia. S. Letopi' Novgorodskaia IV. – Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi. Vyp. 2. Vtoraia polovina XIV – XVI v. Ch. 2: L-Ia. Leningrad, 1989, s. 51–52].
- Николов 2013  
Н и к о л о в, А. *Сведения о св. Кирилле и св. Методии в списке Русского хронографа из собрания Национальной библиотеки в Софии (НБКМ № 774)* [Nikolov, A. Svedeniia o sv. Kirille i sv. Mefodii v spiske Russkogo khronografa iz sobrania Natsional'noi biblioteki v Sofii (NBKM № 774)]. – In: Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, 8 (2013), s. 25–38.

- ПСРЛ 1863 *Полное собрание русских летописей. Т. 15. Летописный сборник, именуемый Тверскую летописью.* Санкт-Петербург, 1863 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 15. Letopisnyi sbornik, imenuemyi Tverskuiu letopis'iu. Sankt-Peterburg, 1863].
- ПСРЛ 1911 *Полное собрание русских летописей. Т. 22. Ч. 1. Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 года.* Санкт-Петербург, 1911 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 22. Ch. 1. Russkii khronograf: Khronograf redaktsii 1512 goda. Sankt-Peterburg, 1911].
- ПСРЛ 1915 *Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1. Новгородская Четвертая летопись.* Петроград, 1915 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 4. Ch. 1. Novgorodskaiia Chetvertaia letopis'. Petrograd, 1915].
- ПСРЛ 1925 *Полное собрание русских летописей. Т. 5. Софийская Первая летопись.* Ленинград, 1925 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 5. Sofiiskaia Pervaia letopis'. Leningrad, 1925].
- ПСРЛ 1962 *Полное собрание русских летописей. Т. 27. Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV века.* Москва, 1962 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 27. Nikanorovskaiia letopis'. Sokrashchennye letopisnye svody kontsa XV veka. Moskva, 1962].
- ПСРЛ 1965 *Полное собрание русских летописей. Т. 30. Владимирский летописец. Новгородская вторая (Архивская) летопись.* Москва, 1965 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 30. Vladimirskii letopisets. Novgorodskaiia vtoraia (Arkhivskaiia) letopis'. Moskva, 1965].
- ПСРЛ 1978 *Полное собрание русских летописей. Т. 34. Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы.* Москва, 1978 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 34. Postnikovskii, Piskarevskii, Moskovskii i Bel'skii letopistsy. Moskva, 1978].
- ПСРЛ 2000 *Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 1. Софийская Первая летопись старшего извода.* Москва, 2000 [Polnoe sobranie russkikh letopisei. T. 6. Вып. 1. Sofiiskaia Pervaia letopis' starshego izvoda. Moskva, 2000].
- Попов 1869 *П о п о в, А. Н. Обзор хронографов русской редакции.* Вып. 2. Москва, 1869 [Popov, A. N. Obzor khronografov russkoi redaktsii. Вып. 2. Moskva, 1869].
- Савинов 2009 *С а в и н о в, М. А. Хронограф Пахомия – памятник русской исторической мысли XVII в.* – Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 2, 2009, № 1, с. 38–45 [Savinov, M. A. Khronograf Pakhomiia – pamiatnik russkoi istoricheskoi mysli XVII v. – Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta, Seria 2, 2009, № 1, s. 38–45].

- Творогов 1975                      Т в о р о г о в, О. В. *Древнерусские хронографы*. Москва, 1975 [Tvorogov, O. V. *Drevnerusskie khronografy*. Moskva, 1975].
- Шахматов 1908                      Ш а х м а т о в, А. А. *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*. Санкт-Петербург, 1908 [Shahmatov, A. A. *Razyskaniia o drevneishikh russkikh letopisnykh svodakh*. Sankt-Peterburg, 1908].

## INFORMATION ABOUT CYRIL AND METHODIUS IN RUSSIAN CHRONOLOGICAL WORKS

*(Summary)*

The creation of the Slavic alphabet is one of the key events in Slavic history, which found a place in a number of Russian historical works from the *Tale of Bygone Years* to the *Russian Chronograph*. The story *Legend of book offerings*, based on Bulgarian hagiographic works, is widespread. The *Tale of the Baptism of the Russians*, included in several Russian chronicles, speaks of a philosopher overlapping with St. Cyril, who spoke with Prince Vladimir. In some editions of the Chronograph, the text *On the Proposed Books* appears, borrowed from the *Life of St. Cyril* in the Simple Prologue. Texts of the „sum of years“ type also note the christening of the Bulgarians and the creation of the Slavic alphabet. Cyril and Methodius are presented as Slavic first teachers and saints, and their work is significant for the whole Orthodox world. In earlier writings, the two brothers were named only by their names, while in later writings they were called saints and philosophers. Methodius stays out of the interest of writers, only in the Russian Chronograph his name is again placed on a par with that of Cyril.

**Keywords:** Slavic alphabet; Russian chronicles; St. Cyril and Methodius.

*Denitsa Petrova,  
Institute for Historical Studies –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## НЕИЗВЕСТЕН ПРЕВОД НА САМУИЛ БАКАЧИЧ

*Десислава Узунова (България)*

През юни 2021 г. имах възможността да посетя Biblioteca Nazionale Marciana във Венеция, където работих de visu с два ръкописа от ориенталската колекция на библиотеката – MS Or. 297 (= 12382) и MS Or. 298 (= 12383). От устно съобщение на Жанна Левшина, направено на конференция през ноември 2019 г., се знаеше, че MS Or. 297, който съдържа цикъла на гръцкия книжовник Агапий Ландос (Критски) „Чудеса Богородични“ (част трета от сборника на Ландос „Спасение на грешниците“, излязъл във Венеция през 1641 г.) в превода на Самуил Бакачич, е автограф на преводача. При предварителните ми проучвания за ръкописа в каталога на ориенталската колекция на библиотека Марчана вниманието ми привлече информацията, че ръката, която пише в MS Or. 297, пише и в MS Or. 298 (Catalogo). Това можеше да означава, че в библиотека Марчана се съхранява още един, неизвестен досега Бакачичев автограф.

Моите наблюдения, основани на сравненията с другите, доказано Бакачичеви автографи (Узунова 2019 и посочената там литература), показаха, че двата ръкописа са безспорни автографи на Самуил Бакачич. Нещо повече, между тях има връзка, която осветлява някои недоизяснени досега моменти от историята на направения от Самуил Бакачич превод на цикъла на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“ и неговото място в книжнината на южните славяни в края на XVII и през XVIII в. Петият известен автограф на Бакачич, който съдържа превода му на творбата на Ландос (MS Or. 297), ще бъде обект на специално изследване. Тук ще обърна внимание на MS Or. 298, който (както се оказва) съдържа превод на книгата на Йоаникий Галятовски<sup>1</sup> „Ключ разумение“.

---

<sup>1</sup> Архимандрит Йоаникий Галятовски (ок. 1620 – 2.01.1688) е украински богослов и автор на няколко омилетични и богословски произведения. Възпитаник е на Киевско-Моги-

Преди всичко искам да отбележа, че досега не беше известно книгата „Ключ разумение“ да е била превеждана за нуждите на южните славяни през втората половина на XVII в. MS. Or. 298 от сбирката на библиотека Марчана засега е единственият свидетел за този превод. За да се изясни отношението между превода и оригинала, първо ще обърна внимание на източника, от който се превежда.

Книгата на Йоаникий Галятowski „Ключ разумение“ има няколко издания през XVII в. (Синкевич, Пидгайко 2014):

1. 1659 г. (първо издание, типографията на Киевско-Печорската лавра) – „Ключ разумение священником, законным и свецким належачиим“. Съдържа 32 проповеди (20 за Господните празници, 10 за Богородичните и две за празника Въздвижение на честния кръст) и риторически трактат в две части („Наука, албо способ, заложеня казаня“ и „Наука, албо способ, заложеня казаня на погребѣ“).

2. 1660 г. (типографията на Киевско-Печорската лавра) – „Казаня приданыи до книги „Ключ разумение“ названои“. Това издание е допълнение към излязлата година по-рано книга „Ключ разумение“ и тук името на автора не е посочено. Съдържа 14 проповеди за празници на светци, риторическия трактат „Наука короткая, албо способ, зложена казаня“ и „Чуда пресвятой Богородицы, некоторыи з розных авторов забрании“ (цикъл от 95 разказа за чудеса на Богородица).

3. 1663 г. – без знанието на Галятowski в типографията си в гр. Лвов М. Сльозка обединява в едно издание книгата „Ключ разумение“ и добавката „Казаня приданыи“.

4. 1665 г. – в типографията на М. Сльозка в Лвов Йоаникий Галятowski издава най-пълния вариант на книгата „Ключ разумение“. Той съдържа повече проповеди, уводите и риторическите трактати са разширени. По това време Галятowski вече е издал и разширения цикъл от разкази за чудеса на Богородица под наслов „Небо новое“ (1665 г.), поради което тук той не включва цикъла от „Казаня приданыи“.

Насловът на разглеждания тук ръкопис гласи: „Сїа бжѣственнаа св(ет)лаа кнїга именована Ключъ въ раззменїе выдалъ трѣдомъ н' тцѣннемъ ѿ странъ маллоросїискнхъ Бгспасаемого великого Грѣда Кнева їермонахъ Іѡаннїкї Галлатовскн ректоръ Інгѣманъ мвнѣтырѣ Брацкаго Печерского“. Името на преводача не е отбелязано. Книгата съдържа всички 32 проповеди за големите празници, включени в изданието от 1659 г., както и включените в „Казаня приданыи“

---

лянската академия, където по-късно преподава риторика. Между 1659 и 1662 г. е ректор на Киевско-Могилянската академия и игумен на Киевско-Братския манастир. През 1663 или 1665 г. Галятowski (най-вероятно поради конфликта си управника на Киевската митрополия епископ Методий) напуска Киев и се установява в Литва. След завръщането си пребивава в Успенско-Елецкия манастир, където умира и е погребан (Синкевич, Пидгайко 2014).

проповеди за празници на светци, като се следва редът им в книгата (сравнението по-долу е по първите слова):

Гаятовски 1659 г.	MS Or. 298
Казан'е на рождество Хво/Бгъ ѡвн са въ плотн. ѡ. Тнмѡ: г. (л. ѡ)	Поуученіе на Рождество Хво на словеса стго Апла Пávла ѡ прѣваго Посланіа къ Тнмодію./ Бгъ ѡвн се въ Пльтн. Тнмѡ. Глава. г. (л. ѡ)
Казан'е ѣ на Рождество Хво/Не ѡ Аггль оубо когда поѣмлетъ, но ѡ сѣменн Авраамла пріемаетъ. ѣв: в. (л. н)	Поуученіе ѣ на Рождество Хво./ Не ѡ аггла оубо кога пріемлетъ, нь ѡ сѣмене Авраамла пріелетъ. ѣв: в. (л. и)
Казан'е на вѣрѣзаніе Хво/Ѣгда ѡсполнша са ѡсмы днїи да вѣрѣжътъ ѣгѡ, ѡ нарекоша нмѡ ѣмъ Іс: Лѡ: в. (л. еі б)	Поуученіе на вѣрѣзаніе Хво./ Ѣгда ѡсплнше се ѡсмы днїи да вѣрѣжѣт ѣго ѡ нарекоше Нме ѣмоу Іс. Лоука в. (л. еі)
Казан'е ѣ на вѣрѣзаніе гдне/Ѣгда ѡсполнша са ѡсмы днїи да вѣрѣжътъ ѣгѡ, ѡ нарекоша нмѡ ѣмъ Іс: Лѡ: в. (л. кв)	Поуученіе ѣ на вѣрѣзаніе Гне./ Ѣгда ѡсплнше се ѡсмы днїи да вѣрѣжѣт ѣго ѡ нарекоше Нме ѣмоу Іс. Лоуѡ. в. (л. кв)
Казан'е на бгѡавленіе гдне./ Прїнде Іс ѡ Галілеа на Іврданъ къ Івѡннъ крѣтн са ѡ не. м: г. (л. кз б)	Поуученіе (sic!) на бгѡавленіе Гне./ Прїнде Іс ѡ Галлен на Іврданъ къ Івѡннѡу Крѣстн се ѡ него. м: г. (л. кн)

Това показва, че преводачът е разполагал или с изданията от 1659 и 1660 г., или с изданието от 1663 г., като не е превел уводите и риторическите трактати.

А ето и кратки извадки от самия превод, сравнени с оригиналния текст на Гаятовски:

Гаятовски 1659 г.	MS Or. 298
Ѣст подобенство зѣдноуѣна Бжогѡ з ѡлкъ, Дша ѡ тѣло, бо ѡкъ дша з тѣлом зѣдноуѣет са, такъ Бѡзскаа натѣра, з ѡлѡю натѣрою са зѣдноуѣаа, з дшн ѡз тѣла стаѣ са ѣднѡ перѡсона, ѣднн Хс, дша зацнѣншаа ѣстъ ннжелн тѣло, бо дша несмертелнаа, ѡ тѣло смертелное, ѡ Бѡзскаа натѣра зацнѣншаа в Хѣ, нѣжелн ѡлѡаа, бо натѣра Бѡзскаа в Хѣ была несмертелѣнаа ѡ ѡлѡаа смертелнаа.	Ѣсть подобне съеднненіа Бжїа съ ѡлкомь. дша ѡ тѣло. но ѡкоже дша съ тѣломь съедннѡет(ь) се. тако ѡ бжтвное ѣство съ ѡлѡскнмь ѣствомь съедннн се. Н ѡкоже ѡ дше ѡ тѣла бывѣет ѣдннѡ лнце, ѣдннъ Хс. дша ѡтнѣнша ѣсть нежелн тѣло. занѣже дша не(сть) безсмѣртна, ѡ тѣло смѣртно. Тако ѡ ѣство бжтвное ѡтнѣншее не(сть) въ Хѣ, нежелн ѡлѡкое. занѣже ѣство бжтвное въ Хѣ вѣше безсмѣрное (sic!) ѡ ѡлѡское смѣртное.

<p>Ѓцѣ н̄ дла тогѡ Хс̄ ѡбрѣзовал са, же бѣсѡмъ вѣдалн̄ ѡнъ ѣстъ правдн̄вѡмъ ѡлѣкомъ н̄ правдн̄вое взал̄ на себѣ тѣло ѡлѣое, во былн̄ такн̄ геретн̄кн, которн̄ мѡвнлн, же Хс̄ не мѣлз на собѣ правдн̄вогѡ тѣла, але змышлѣнное.</p>	<p>Ѓцѣ н тогѡ рѣдн̄ Хс̄ ѡбрѣза се, да вѣмъ ѡко ѡнъ е(сть) ѡстнннѡе вѣзѣтъ на себѣ тѣло ѡлѣское занеже бѣхъ такѡвѣ Ѣретн̄цн̄ ѡже глѣхъ ѡко Хс̄ не ѡмѣше на себѣ ѡстнн̄наго тѣла, нѣ прѣтѡное.</p>
<p>Называет са Хс̄ Востокъ такъ мѡвнѣ Прр̄ Зах̄арїа: Востокъ ѡм̄л̄ ем̄л̄: дла тогѡ са называе(тѣ) Хс̄ Востокъ, вѡ ѡкѣ ѡ Востока походнтъ свѣтлѡстѣ, котораа тѣмнѡстн̄ разганѣетъ, Так̄ Хс̄ свѣтлѡстїю вѣры правослѣвнѡн̄ распорѡшлз тѣмнѡстн̄ блѡвохлѣства, которн̄ былн̄ в̄ весь свѣтъ ѡкрѣпн̄.</p>	<p>Нарцѣет се Хс̄ Востокѡмъ по Прр̄к̄ Зах̄арїн̄: востокъ ѡм̄ ем̄л̄. (Зах. 6:12) Нарцѣет же се Хс̄ востокѡмъ тогѡ рѣдн̄. Занеже ѡкоже ѡ востока всхѡдн̄ свѣтлѡстѣ ѡже тѣмъ разганѣетъ. Такѡ н̄ Хс̄ свѣтлѡстїю вѣрн̄ правослѣвнѡн̄ разгн̄ тѣмъ ѡдолѡвѣсна ѡмн̄же вѣ м̄ покровѣнъ вѣ.</p>
<p>Грѣкн̄ зѣ н̄ ѡншн̄ нарѡды людѣн̄ за Богѡвз̄ мѣлн̄: на Нѣѣ бога мѣлн̄ ѡвѡша, на морн̄ Непт̄зна, в пѣклѣ Плѡтѡна, воѡнн̄ бога мѣлн̄ Марса, вымѡвы Мерк̄зр̄н̄ша, лѣкарѣства Ѣвск̄лѣпѣзша, мѣзѣкн̄ ѡполлѣна, вѣтрѡ Ѣѡла, лѣсн̄ы богѡвз̄ мѣлн̄ Сатѣра н̄ н̄ Сѡлѡана, м̄рѡстн̄ мѣлн̄ богн̄ню Мѣнерѣв̄, мыслѣвѣства Дїанн̄, зѡбжа Церѣр̄, богѣтѣствъ Форт̄н̄. Кождѡн̄ рѣчн̄ ѡншѡгѡ бога ѡлѡ Богн̄ню мѣлн̄.</p>	<p>Ѣлнн̄ же н̄ прѡуне нарѡды ѡлѣк̄ за богн̄ ѡм̄л̄х̄: на нѣе (задраскано н̄ поправено на земан) ѡм̄л̄х̄ Бѣ ѡвнша. На морн̄ Непт̄зна. вѣ ѡдѣ Плѡтѡна. Воѡнѣ ѡм̄л̄х̄ Бѣ Марса. Краснѡглѣнїа Мерк̄зрна. вѣрѡвы Ѣвск̄лѣпн̄. мѣсїкн̄ ѡполлѡна. вѣтровъ Ѣѡла. Дѣвремь ѡм̄л̄х̄ богѡвз̄ Сатѣра н̄ Сѡлѡана. моѡдрѡстн̄ ѡм̄л̄ше Богн̄ню Мн̄нерѣв̄. лѡва ѡм̄л̄х̄ Дн̄анн̄. Рождѣнїн̄ полскн̄ Церѣр̄. Богѣтѣствъ Форт̄н̄. ѡ прѡсто всѣкон̄ вѣщн̄, ѡнаго н̄ ѡншю ѡм̄л̄х̄ Бога ѡн̄ Богн̄ню.</p>
<p>Мѣлз тѣю пѣхлн̄ Навхѡдонѡсоръ, ѡ которѡ напн̄сано: вознесѣ са сѣце ѣгѡ сѣло. Парлѣжѣ зарѣженн̄ сѣтѣ лѣнн̄вн̄й: вѡ ѡлѣкѣ парлѣжемъ зарѣженн̄ не мѡжетъ рѣшнтн̄ ѡлѡнкамн̄ своѡмн̄, ѡ лѣнн̄вн̄й немѡжет са рѣшнтн̄ до цр̄квн̄ на мл̄твѣ, ѡ до ѡншн̄х̄ дѡврѣх̄ ѡчѣннѡковъ.</p>	<p>ѡ такѡвѣ надѡм̄аннемъ недѣговѡше Навхѡдонѡсоръ, ѡ нѣм̄ же пн̄сано е(сть): ѡко вѣзнесѣ се сѣце ѣго сѣло.</p>

Както е видно, в наслова не е отбелязано името на преводача. Имам обаче сериозни основания да смятам, че той е Самуил Бакачич. Преди всичко MS Or. 298 е безспорен Бакачичев автограф. В своите наслови Самуил Бакачич често се самоопределя като „русин“ или „русин родом“, но в науката отдавна съществува хипотезата, че е украинец (Ангелов 1968: 295). Това означава, че той е владеел добре изходния език (това е т.нар. проста мова, която Йоаникий Галятовски използва). Прави впечатление, че преводачът се влияе от езика на подложката си, което е видно в заглавията на рубриките – например той изписва (л. 310а) Казанїе на прѣзнѣ стго ѡвнѡна Крѣтнѣла (използвайки употребената в книгата от Йоаникий Галятовски



дума казанаїе) както и (л. 1а) Поученіе на Рождество Хѣо на словеса апла Павла ѿ прѣваго посланіа къ Тимодѣю (тук използва широко разпространената в църковнославянския език поученіе) в изписаните в горните полета заглавия на рубриките последователно използва единствено поученіе. Едно по-обстойно изследване на текста би показало има ли и други подобни случаи. Преводът е направен на традиционния за църквата език, но в правописа без малък юс, който Бакачич последователно използва и в останалите си автографи. Самуил Бакачич е познавал творчеството на Йоаникий Галятowski – първият свързан с неговото име превод (1669 г.) е именно на книгата на Йоаникий Галятowski „Месия истинен“ (Ангелов 1968: 294). Нещо повече, Бакачич е превел и цикъла от 95 чудеса на Богородица, включен в книгата „Казаня придани“ – този цикъл обаче е част от състава на MS Or. 297, което ще бъде обект на друго мое изследване<sup>2</sup>. Всичко това ме убеждава, че към обемното преводаческо дело на Самуил Бакачич трябва да се прибави още един, непознат досега негов превод, който не е отбелязан в обширните прегледи на книжовната му работа у Дж. Сп. Радойчич (Радойчић 1960), Б. Ангелов (Ангелов 1968: 294–295) и Т. Йованович (Јовановић 2012: 501–503)<sup>3</sup>.

Ръкописът е запазен в оригиналната си кожена подвързия със закопчалки. Размерът му е 22x15,5 см с писмено поле 16x11 см, 23 реда на страница. Съдържа 345 листа, като оригиналната пагинация започва от л. ѿ. Липси няма. Оригиналният титулен лист е бил повреден или съзнателно откъснат и върху следващия друга ръка с по-светло мастило е изписала наслова и част от съдържанието. Тъй като почеркът в наслова подражава (макар и не особено сполучливо) Бакачичевия, налице е основание да се мисли, че той е бил точно (или сравнително точно) преписан от оригиналната титулна страница. Насловите на словата (както в началото на съответните текстове, така и в горното поле на всяка страница) и инициалите са изписани с червенослов, част от тях са гърцизирани. Украса няма.

---

<sup>2</sup> Не може да се изключи свидетелствата за особения интерес на Самуил Бакачич към творчеството на Йоаникий Галятowski да са следствие от лична връзка между тях. И двамата са украинци, като вероятно Галятowski е малко по-голям от Бакачич. Както вече беше казано, през 1663 или 1665 г. Галятowski напуска Киев и се установява в Литва. От друга страна, първото сигурно сведение за Бакачич е от 1669 г., когато той вече е на Атон и превежда книгата на Галятowski „Месия истинен“. Вероятно той се е установил в Света гора малко преди това, може би в средата на 60-те години. Възможно е причините, които водят до оттеглянето на учителя (Галятowski) да са довели и до напускането на Киев от част от учениците и последователите му, сред които вероятно е бил и младият по това време Самуил Бакачич, който е намерил убежище на Атон. Възможно е по същите причини и по същия път на Атон да е дошъл и йеромонах Мисаил – от наслова в неговия препис на Бакачичевия превод на цикъла на Агапий Ландос *Чудеса Богородични* (преводът е завършен на 2.I.1685 г.) се знае, че той също е от малорусийските (т.е. украинските) земи, а тъй като вероятно той прави първия препис на този най-известен Бакачичев превод, трябва да се предположи, че двамата са близки съратници на книжовното поле. Разбира се, това е хипотеза, която засега не мога да докажа.

<sup>3</sup> Тази липса е напълно обяснима, тъй като (както вече отбелязах) MS Or. 298 е засега единствен свидетел за превода на книгата „Ключ разумение“.

Може да се предположи, че преводът е направен в светогорския скит „Св. Анна“, където (според насловите на много преписи на Бакачичеви преводи) работи Самуил Бакачич. Как ръкописът е изнесен от Атон и каква е била съдбата му в края на XVII и в първата половина на XVIII в., не е известно. В ръкописа има няколко приписки, изписани с бързопис от различни ръце – те са от втората половина на XVIII в., когато той вече е в Далмация. Първото известие за историята му е от 1751 г., когато Петър Вуйнович го е купил (неизвестно къде) (л. 345б): *Сїа кнїга клѣу разѣмѣнїа кѣпна петар вѣнновнѣ. Даде за ню четри ценна на аѣнїа. Втора по време е разположената в долните полета между лист 1 и 32 приписка от 1764 (1767?) г.: Сїа кннга-/мне/ смнренїаго/ Презвїтера/Андрен Поповнѣ/ кѣпна ю/ ѣсмѣ/ ѿ грнгорїа/ вѣнновнѣа/ н дадо/ ѣа радн за ню/ ценїна/ дванадесет вї/ нсто грнгорїа/ прѣдаде н рече/ в ко в кое (sic!)/ време/ вратнѣ/ 2 аспрн ценнна/ да будѣ моа кннга/ нно/ нѣст/---/---/---/---/ оу смоковнѣ/ на 1764/ Анѣа 4/ дна/ пнсїа/ рѣкою/ поп/ андрен/ по заповѣдн/ їстога грнгорїе/ н по нелажнѣ/ їзнкѣ/ бѣ мої/ свндетель/ тогда/ напослеждн/ пратн/ дванїстн цѣ/ н рече ако мн/ не дадеш/ что н цем/ ѿ тѣ/ гнїгѣ (sic!)/ носїт/ гдїнѣ/ сердарѣ/ їнрї мнтровнѣѣ/ н тако/ нздадо/ н нсполннх/ все/ прежде/ пнсїано/ јесамѣ/ їмннѣ: 1767: го: Текстът на приписката е много избледнял и на места е невъзможно да бъде разчетен, което прави още по-трудно разбирането на смисъла ѝ. Става ясно, че по заповед на продавача на ръкописа Григорий Вуйнович записът е оставен от купувача поп Андрей Попович. Изглежда, между двете страни е имало спор за цената, който е бил на път да бъде отнесен до местните власти (сердаря Джири Митрович) в Смокович (село в днешна Хърватия, близо до гр. Задар). По това време със същото по-бледо мастило ръката на същия поп Андрей е изписала и съдържанието (а може би и наслова).*

От приписката на поп Андрей не става ясно какъв е бил изходът от този спор, но десетина години по-късно, през 1776 г., MS Og. 298 все още е бил във владение на (Григорий) Вуйнович, което е видно от бележката, разположена точно над тази за закупуването на книгата от Петър Вуйнович (л. 345б): *Сѣ: 4: латн: оу задарѣ градѣ Прїмнї Снѣ кнїгѣ ѿ рѣке Кѣ: мїрка лѣкнѣа на комїть дѣлга вѣнновнѣа за з 300 Сѣ внше ѣсѣ дѣжнн како сведоун пнсмо лѣкнѣ їкова генерала градѣнѣ Све є по сѣдѣ прѣѣзвншенѣа. От бележката се разбира, че чрез Марко Лукич ръкописът е предаден (но не е ясно на кого) от съда на гр. Задар, за да покрие част от дълга на Вуйнович (вероятно на Григорий?)“<sup>4</sup>.*

Хронологично последната приписка (изписана на предния коричен лист) е съвсем лаконична: *Сїа кннга аѣпа (1781 г.).*

<sup>4</sup> Интересно е, че дългът е изчислен в су. Според Теодора Бакърджиева, османист и уредник в Регионален исторически музей – Русе, тази дребна френска сребърна монета, както и други чуждестранни монети със съдържание на ценни метали, е била в обращение в Османската империя през XVIII в. – особено в пограничните градове (какъвто е и Задар), където търговията е била особено интензивна (лична комуникация). Възможно е отбелязаните тук 300 су да са били приравнени към стойността на споменатите в бележката на поп Андрей две аспри (аспратата също е сребърна монета). Дали дългът на Григорий Вуйнович не е бил самият ръкопис, който той не е предал на купувача? Дали другата част от дълга не е бил ръкописът, който съдържа цикъла „Чудеса Богородични“ (MS Og. 297)?

В края на XIX и началото на XX в. ръкописът е бил част от колекцията на сръбския букинист Неговетич, която е закупена от хърватския архивист и историк на Далмация Джузепе Прага (1893–1958 г.) (Catalogo). Преди избухването на Втората световна война Прага се мести от Задар във Венеция и взема със себе си колекцията, която след смъртта му е дарена на библиотека Марчана, където се намира и днес. На първия коричен лист (за съжаление, върху част от по-старите приписки) е залепен бял етикет с печат „Ex libris Guiseppe Praga“.

Вероятно оставените в ръкописа бележки от втората половина на XVIII в. разказват интересен епизод от историята на семейство Вуйнович от с. Смокович, чието ценно семейно притежание е била книгата – за бащата (?) Петър, който я е закупил, и за сина (?) Григорий, който я е загубил заради дълг. Самият факт, че за нея се води спор, който дори стига до съда, и чрез нея се покрива част от дълга на Григорий Вуйнович, показва, че книгата е имала както безспорна духовна ценност, така и висока материална стойност<sup>5</sup>. Няма сведения някой от семейство Вуйнович да е бил духовно лице. Но купувачът поп Андрей Попович е свещеник, което вероятно е показателно за аудиторията, към която е бил насочен преводът – съдържащите се в книгата „Ключ разумение“ проповеди са били нужни преди всичко на презвитерите.

Отделен и сам по себе си интересен въпрос е защо MS Or. 298 е единствен свидетел за превода на книгата „Ключ разумение“. Възможно е някои от словата в нея да са били включвани в сборниците от XVIII в. (това предстои да се провери), но засега цялостни преписи не са известни. Творчеството на Йоаникий Галятовски е част от украинската нова православна проповедническа вълна от XVII в., която се противопоставя на навлизащата през съседна Полша католическа пропаганда (Синкевич, Пидгайко 2014). Несъмнено и балканските християнски народи през XVII в. имат нужда от нова православна проповедническа вълна заради мюсюлманската религиозна и културна среда, в която живеят по това време в границите на Османската империя и зачестилите случаи на доброволни помохамеданчвания с цел издигане в социалната йерархия. Изглежда обаче, тази нужда е била удовлетворена от сборника на Дамаскин Студит „Съкровище“, който в своите няколко превода придобива изключителна популярност сред южните славяни (и в частност – сред българите). Тук само ще отбележа, че един от тези преводи е направен от Самуил Бакачич (Ангелов 1968: 295). Със своята проповедническа насоченост книгата на Йоаникий Галятовски „Ключ разумение“ идейно се препокрива със сборника на Дамаскин Студит – вероятно поради това тя няма широк отзвук сред южните славяни, засвидетелстван чрез преписи.

---

<sup>5</sup> За същото свидетелстват и изследваните от Орлин Събев четири дела за кражби на книги, водени в османските съдилища през епохата на Танзимата. Събев пише: „...закононарушенията, извършени заради книги, доказват по още един, макар и необичаен начин, значението на книгите като извор на познание, идеи, информация и вдъхновение“ (Събев 2009: 199).

По-интересното в случая обаче е, че преводът на книгата „Ключ разумение“ се оказва истински ключ към по-доброто разбиране на историята на най-известния превод на Самуил Бакачич – цикъла на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“.

Както вече беше казано, книгата на Йоаникий Галятовски „Казаня придани“ включва цикъл от 95 чудеса на Богородица. Той е бил преведен от Самуил Бакачич, но не е включен в състава на MS Or. 298 като част от книгата „Ключ разумение“, а в състава на MS Or. 297, където е добавен към цикъла „Чудеса Богородични“ на Агапий Ландос.

Водните знаци в двата ръкописа също разкриват интересна връзка между тях. Според информацията в каталога на ориенталската ръкописна колекция в библиотека Марчана (Catalogo) в MS Or. 298 те са следните:

1. Три луни с контрамарка цвете и букви I-Z, подобен на № 717 в каталога на Станкович от 2006 г. Според каталога на Станкович водният знак е от 1679 г. (Станковић 2006: 352).

2. Три луни с контрамарка цвете и букви TP, подобен на № 726 в каталога на Станкович от 2006 г. Според каталога на Станкович водният знак е от 1660–1670 г. (Станковић 2006: 355).

3. Три луни с контрамарка букви FC с цвете, подобен на № 708 в каталога на Станкович от 2006 г. Според каталога на Станкович водният знак е от 1685–1695 г. (Станковић 2006: 349).

Водният знак три луни с контрамарка цвете и букви I-Z присъства и в MS Or. 297, което показва, че приблизително по едно и също време Бакачич е работил по преводите на цикъла на Ландос „Чудеса Богородични“ и книгата „Ключ разумение“, която вероятно е преведена през 80-те години на XVI в. Все пак (както ще покаже в друго мое изследване) първи е бил преводът на цикъла „Чудеса Богородични“ – т.е. първо е създаден MS Or. 297, който е и хронологично първият автограф на Бакачич, който съдържа превода на творбата на Ландос. Както беше казано, в MS Or. 297 цикълът на Ландос е допълнен с почти пълен превод на включения в книгата „Казаня придани“ цикъл от 95 чудеса на Богородица (липсват само три от чудесата), който пък не е част от състава на MS Or. 298. Когато се заема със задачата да преведе сборника на Ландос „Спасение на грешниците“, Бакачич превежда първо третата част (цикъла „Чудеса Богородични“). Тогава той добавя и включения в книгата на Йоаникий Галятовски цикъл от 95 чудеса на Богородица, който тематично е свързан с цикъла на Ландос. И така всъщност Бакачич превежда първо цикъла от чудеса на Богородица, който включва в MS Or. 297, а след това и останалите части от книгата „Ключ разумение“. Така постъпва той и при превода на сборника на Агапий Ландос „Спасение на грешниците“, когато превежда първо третата му част – цикъла „Чудеса Богородични“, а след това първите две части.

От приписка в MS Or. 297 се знае, че този ръкопис се е намирал в манастира „Св. архангел Михаил“ на река Кърка в Далмация. Нещо повече, тази

приписка е написана от ръката на същия презвитер Андрей, който е оставил приписката по долното поле на л. 1–32. Това показва, че пътищата на MS Or. 297 („Чудеса Богородични“) и MS Or. 298 („Ключ разумение“) са се пресекли – и двата ръкописа са били у презвитер Андрей, а MS Or. 298 най-вероятно също е бил в манастира Кърка. Възниква въпросът какво е предизвикало интереса на братството в Кърка към книгата „Ключ разумение“, която иначе не е получила популярност сред южните славяни. Вероятно в Кърка се е пазела традицията на функционирането там от средата на XVI в. духовно училище. Вниманието на братството в Кърка може би е било привлечено по богослужебни причини: в книгата се съдържат проповеди.

Вероятно MS Or. 298 разкрива само едно от съкровищата на пазената в библиотека Марчана колекция на Джузепе Прага. В заключение искам да отбележа, че пазената в библиотека Марчана колекция на Джузепе Прага е доста обемна и съдържа много ръкописи от различни епохи (както кирилски, така и глаголически). Вероятно MS Or. 298 разкрива само едно от съкровищата ѝ. Колекцията обаче е слабо известна на славистите и трябва да бъде по-подробно проучена.

#### ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1968

А н г е л о в, Б. Ст. *Самуил Бакачич в южнославянских литературах*. – Труды Отдела древнерусской литературы, 23 (1968), с. 293–299 [Angelov, B. St. Samuil Bakachich v iuzhnoslavianskikh literaturakh. – Trudy Otdela drevnerusskoj literatury, 23 (1968), s. 293–299].

Јовановић 2012

Ј о в а н о в и ћ, Т. *Агапије Ландос. Спасење грешних. Препис Јеротеја Раџанина из 1697. године*. Т. 2. *Српско-словенски текст и пренос на савремени српски језик*. Београд, 2012 [Jovanović, T. Agapije Landos. Spasenje grešnih. Prepis Jeroteja Račanina iz 1697. godine. Т. 2. Srpskoslovenski tekst i prenos na savremeni srpski jezik. Beograd, 2012].

Радојчић 1960

Р а д о ј ч и ћ, Ђ. Сп. *Стари српски писци руске народности од краја XV до краја XVII века*. – Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 5 (1960), с. 199–218 [Radojčić, Đ. Sp. Stari srpski pisci ruske narodnosti od kraja XV do kraja XVII veka. – Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 5 (1960), s. 199–218].

Синкевич, Пидгајко 2014

С и н к е в и ч, Н. А., В. Г. П и д г а ј к о. *Їоаникиј Галиатовскиј*. – В: Православная энциклопедия. Т. 36. Москва, 2014, с. 60–62 [Sinkevich, N. A., V. G. Pidgaiko. Їoanikii Galiatovskiy. – V: Pravoslavnaia entsiklopedi a. Т. 36. Moskva, 2014, s. 60–62]. <https://www.pravenc.ru/text/577962.html> (последно посетен на 10.08.2021 г.)

Станковић 2006

С т а н к о в и ћ, Р. *Филигранолошки опис и албум грчких рукописа XV–XIX века Центра за словенско-византијска*

- проучавања „Проф. Иван Дујчев“ (= Series catalogorum. Vol. XI). Софија, 2006 [S t a n k o v i ć, R. *La description des filigranes et l'album des manuscrits grecs XVe–XIXe siècle du Centre de recherches slavo-byzantines „Prof. Ivan Dujčev“*. Sofia, 2006. (= Series catalogorum. Vol. XI)].
- С љ б е в, О. *Кражбата на книги в Османската империя през XIX в.: престъпление и наказание*. – В: Балканите. Между традицията и модерността. Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII–XIX в.). София, 2009, с. 177–199 [Sabev, O. *Krazhbata na knigi v Osmanskata imperia prez XIX v.: prestaplenie i nakazanie*. – V: *Balkanite. Mezhdru traditsiyata i modernostta. Administrativni, sotsialno-ikonomicheski i kulturno-prosvetni institutsii v balkanskite provintsii na Osmanskata imperia (XVIII–XIX v.)*. Sofia, 2009, s. 177–199.].
- У з у н о в а, Д. Д. *Цикълът на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“ в южнославянската ръкописна традиция. Мотивът за договора с дявола*. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София, 2019 [Uzunova, D. D. *Tsikalat na Agapiy Landos „Chudesa Bogorodichni“ v yuzhnoslavyanskata rakopisna traditsia. Motivat za dogovora s dyavola. Disertatsia za prisazhdane na obrazovatelnata i nauchna stepen „doktor“*. Sofia, 2019].
- C a m a n z i, D. *Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, Or. 298 (= 12383)*. <https://www.nuovabibliotecamanoscritta.it/Generale/ricerca/AntepriMaManoscritto.html?codiceMan=53604&tipoRicerca=A&urlSearch=pagCorrente%3D36.0%26tipoRicerca%3DA%26lucene%3Dfalse%26urlSearch%3D%26codiceFondo%3D177%26language%3Dit%26ordinaDatazione%3Dfalse%26ordineInverso%3Dfalse&codice=&codiceDigital> (последно посетен на 7.08.2021 г.).

## AN UNKNOWN TRANSLATION BY SAMUIL BAKACHICH

(Summary)

This paper explores manuscript MS Or. 298 from the collection of the Biblioteca Nazionale Marciana (Venice). The manuscript is an autograph of Samuil Bakachich and it contains his translation of the work “Key of understanding”, written by the Ukrainian man of letters Joanikiy Galiatovsky. It is a newly discovered translation by Bakachich, made in the eighth decade of the 17th century.

**Keywords:** Biblioteca Nazionale Marciana; Samuil Bakachich; Joanikiy Galiatovsky; “Key of understanding”; translaticion.

*Dessislava Uzunova,  
Sofia University „St. Kliment Ohridski“*

## **КОРМЧИЙ ДУШАМ ИМПЕРАТОРА ЛЬВА ПРЕМУДРОГО В СТАРШИХ СБОРНИКАХ ПРЕДНАЧЕРТАНИЙ ПОДВИЖНИКАМ**

*Дмитрий Буланин (Россия)*

Средневековые славянские литературы содержали ограниченный набор сведений по истории Византийской империи, сухими, как в переводных хрониках, или случайными были также известия, касающиеся императоров Нового Рима. На бледном фоне выделяется всего несколько фигур, вновь и вновь будораживших воображение у любителей благочестивого чтения. Среди них Константин Великий, Феодосий, Юстиниан, Никифор Фока, Михаил Палеолог, или еще императоры-богоотступники, вроде Юлиана, Константина Копронима, Феофила, или, наконец, „мучитель“ Фока. В этой когорте почетное место занимает второй представитель Македонской династии Лев VI Премудрый. „Мудрым“ (σοφός) он прослыл еще при жизни, и репутация его перешла вместе с именем правителя в славянские источники. Уже в *Паломнике* Антония Новгородца, при описании достопримечательностей Цареградской Софии, сообщается об иконе с изображением императора Льва (в *Паломнике* он именуется „царь Корлѣ“, что расшифровывают как „кир Леон“), который будто бы обрел на гробе пророка Даниила и истолковал („переписалъ ю философски“) некую „грамоту“. В обретенной „грамоте“ содержалось предсказание о тех, кто будет царствовать в византийской столице, пока стоит этот город. В „хождениях“ русских паломников и в итинерариях конца XIV – первой половины XV в., при перечислении диковинок Константинополя, непременно фигурируют рассказы, иллюстрирующие пророческий дар „премудрого“ императора и его сверхъестественные способности (Mango 1960). Считается, что в Болгарии в XIV в. переведен был *Тестамент*, приписанный в заглавии Василию

Македонянину, который он будто бы адресовал сыну, будущему императору Льву. *Тестамент* – это второй номер (первым является *Наставление* диакона Агапита) из пары классических византийских образцов „княжеского зеркала“. Полагают, что подлинным автором „зеркала“ был патриарх Фотий, а широкое распространение перевода в рукописях показывает, что читатели в полной мере оценили афористический стиль *Тестамент*. У южных славян вошли в обращение и знаменитые хрисмы – оракулы Льва, которые иногда давались под именем императора, а иногда приписывались деспоту Стефана Лазаревичу, возможно, их переведшему (Радојичић 1961). И все-таки поистине знаменитым Лев Премудрый стал только после падения империи в 1453 г. Объясняется это отчасти тем, что его имя как успешного предсказателя связали с популярным пророчеством о будущем освобождении Константинополя от неверных, будто бы начертанным на гробнице Константина Великого и истолкованным патриархом Геннадием Схоларием (СККДР III/4: 541–545). Текст подобных пророчеств, по-видимому, сначала проникавших в славянскую письменность из устных источников, русская культура адаптировала применительно к собственным интересам. Подмена понятий произведена была внешне малозаметная, но принципиальная: называемый в пророчествах „русый род“ (ξανθὸν γένος), которому назначено Провидением изгнать измаильтян, уже в *Повести о взятии Константинополя турками* трансформировался в „русский род“. Подобная интерпретация отвечала только-только зародившимся в Москве претензиям на лидерство в православной ойкумене. В такой идеологической обстановке Лев Премудрый становится героем сказочного сюжета, точнее, целого комплекса сюжетов, объединенных темой царских инсигний, которые предстоит добыть в Вавилоне (*Сказания о Вавилоне*). В настоящего мага „мудрый“ император превратился в Хронике псевдо-Дорофея Манемвасийского, переведенной в Москве в XVII в. и, в свою очередь, послужившей источником для особого цикла легенд о прозорливом и хитроумном императоре (СККДР III/3: 226–229).

К. Манго, как и многие другие византилисты, полагал, что астрологом, предсказателем и волшебником Лев Премудрый стал в воображении потомков несколько столетий спустя после его смерти и что потомки эти смешивали его и прославившегося своей ученостью Льва Математика. Сторонники данной точки зрения ссылались на ошибочно приписанные императору оракулы и их датировку. Сейчас специалисты, реконструируя образ легендарного правителя и оценивая его чудесные способности, отошли от позиции крайнего скептицизма. Знатоки предмета отмечают, что характеристика императора как „мудрого“ могла подразумевать разные аспекты его „мудрости“, в том числе, прогностические таланты (Tougher 1997: 110–132; cf. Congourdeau 2007). Пересмотрена и прежняя квалификация Льва Премудрого как писателя. Современная исследовательница полагает, что, в



свете новейших разысканий, он мог бы занять достойное место в ряду других интеллектуалов, о которых писал в своей классической работе о первом византийском гуманизме П. Лемерль (Antonopoulou 2017). Своды законов и сборник законодательных новелл, в утверждении которых император не мог не участвовать, военный трактат (*Тактикон*), внушительная коллекция гомилий, церковные стихотворения и гимны, написанные разными поэтическими размерами, некоторые – с музыкальной нотацией, – вот перечень лишь главных составных частей в наследии державного писателя. О том, что в череде правителей Восточной империи Лев Премудрый выделяется как один из самых плодовитых литераторов и самых разносторонних по направлению творчества, историки знали давно. Но лишь в последние десятилетия объектом изучения стала собственно литературная природа творений Льва Премудрого – их риторические модели, их источники, темы и образы, языковая и поэтическая структура, и т. д. Благодаря углубленным штудиям в этом направлении историки могут дать теперь более объективную оценку императора как мастера слова. Нельзя вместе с тем не признать, что многое еще в его писаниях требует дальнейших исследований.

К числу произведений Льва Премудрого, по своему выдающихся, но пока лишь поверхностно изученных, относится аскетическое наставление, или, скорее, набор заповедей для аскетов, озаглавленный *Образец к руководству (управлению кормилом) душами (Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις)*. В некоторых списках название сопровождается именем автора, в других списках имя опущено. *Образец*, который мы в дальнейшем будем называть *Кормчим душам* или просто *Кормчим*, потому что такое образное имя ему присвоил славянский переводчик, состоит из коротких глав с предписаниями и советами для монахов. В своей совокупности главы должны были помочь настоятелю вывести братию на путь духовного спасения. Об этом писатель извещает во вступлении, предворяющем текст самого *Кормчего*, там же он объясняет, почему он выбрал для изложения своих мыслей особую конструкцию с двухслойной (двухуровневой) структурой составляющих ее элементов. Каждая глава включает две части, причем в первой в нарочито усложненной форме преподносится очередной рецепт, а во второй этот рецепт доступно и обстоятельно растолковывается. Если сам рецепт написан изысканным стилем и ориентирован на читателей, искушенных в словесных науках (τοῖς φιλοπῳοτέροις), предполагая со стороны таких читателей определенные умственные усилия, то парафраза во второй части менее претенциозна, она составлялась так, чтобы ее без труда (ἀταλαίπωρον) поняли одновременно и искушенные, если они не добрались до сути самостоятельно, и простецы. Главы распределены между тремя книгами, так что в первой их насчитывается 30, во второй – 60, в третьей – 100. Х. Гроссидье де Матон, которому принадлежит единственная в науке статья, специально посвященная *Кормчему*, отметил, что в выборе этих чисел заключен глубоко-

кий смысл (Grosdidier de Matons 1973). Автор *Кормчего* подразумевал евангельскую притчу о сеятеле, где та же пропорция из трех чисел показывает, какой урожаем принесут семена, упавшие на плодородную землю (Марк 4:8; ср. Матф. 13:8). Сочинитель глав выбрал остроумный прием, чтобы побудить читателя добраться до конца текста. Но увеличивающееся от книги к книге количество глав, как можно думать, имело не только символическое значение. Вероятно, численный прирост отражал относительную важность (сложность, необычность, и т. д.) обсуждаемых предметов, какую они имели в глазах автора и какая нарастала по мере приближения к концу сочинения. Или, что тоже не исключено, увеличивалась сложность афоризмов как словесной фигуры. Словом, крещендо в числах несомненно реализовалось в содержании, но еще предстоит выяснить, как именно.

Как можно понять из вступления, свое произведение Лев Премудрый предназначал некой духовной особе, занимавшей в монастыре руководящий пост. Если верить порфириносному автору, предметы, затронутые в *Кормчем*, прежде чем он взялся за перо, он не раз обсуждал с адресатом в устных с ним беседах. Принимая в расчет эти откровения, еще А. И. Пападопуло-Керамевс, подготовивший единственное существующее издание *Кормчего*, высказал предположение, что император составил его для своего духовного отца Евфимия в пору, когда тот возглавлял монастырь Козмы и Дамиана (Пападопуло-Керамевс 1909: XXVIII–XXXI, 213–253). Позднее Гросдидье де Матон отыскал в нескольких списках *Кормчего* и опубликовал заметку, дополняющую текст вступления, в которой уже прямо названо имя Евфимия как получателя царственных рекомендаций. Определив, для кого писался *Кормчий*, ученые получили возможность датировать его промежутком времени между 890 и 907 гг., когда Евфимий был поставлен Константинопольским патриархом, так что предметы, заботившие его в пору игуменства, утратили для него прежнюю актуальность.

В произведении Льва Премудрого развиваются темы, традиционные для византийской духовной письменности, а сама форма поучения в виде набора коротких глав относится к числу самых распространенных у наставников по нравственному и физическому воспитанию христиан. Что касается двухслойного устройства отдельных глав, Т. Антонопулу сравнивает в этом отношении произведение Льва с *Лествицей* Иоанна Синайского, к главам которой, трудным для понимания, как и к главам *Кормчего*, тоже нередко требовались толкования (Antonopoulou 2007). Сравнение с *Лествицей* оправдано еще и тем, что этот памятник венценосный писатель безусловно знал и внимательно читал. Такой вывод можно сделать, потому что исследовательница отыскала и опубликовала принадлежащие императору Льву его собственные схолии к творению Иоанна Лествичника. Учитывая все сказанное, мы будем особенно удивлены тому, что *Кормчий* демонстрирует совершенно нестандартное отношение к, казалось бы, избитым материям,

заклученным в форму, тоже не слишком оригинальную. Дело в том, что в главах произведения настойчиво проводится отнюдь не банальная в подобном контексте мысль о необходимости для аскета не выходить в своих упражнениях за разумные границы, которые установлены человеку его физической конституцией. Более того, подвижнику, предающемуся аскезе, надлежит учитывать неодинаковые возможности людей, требуется примеряться к индивидуальным свойствам каждого. Необычный для аскетического наставления „физиологический“ поворот, какой приняли рекомендации *Кормчего*, связывают с непримиримым характером Евфимия, которому и назначалось произведение. Конфликт его со Львом, когда будущий патриарх выступил против второго брака императора на Зое Заутца, вполне мог послужить поводом, чтобы призвать чересчур строгого пастыря относиться к человеческим слабостям более снисходительно. Как бы то ни было, поднимая вопрос о здоровом балансе между потребностями души и тела, автор *Кормчего* естественно стал прибегать к доводам из арсенала медиков. Так получилось, что сама логика его рассуждений побудила императора искать очередные аргументы в умозаключениях врачей-врачевателей. Вполне закономерным поэтому стало решение Гросдидье де Матона сравнить изречения нашего автора с *Афоризмами* Гиппократов. Как выяснилось, между предложениями *Кормчего* и сопровождающими их схолиями, с одной стороны, мудрыми высказываниями, включенными в сборник *Афоризмов*, с другой стороны, существует немало точек соприкосновения. При этом Лев Премудрый не цитирует, а лишь эксплуатирует свой источник, проецируя рекомендации Гиппократов на трудности, с какими сталкивается инок при выполнении монашеского обета. Описывая зависимость императорского творения от суждений основоположника медицины, современный ученый называет главы *Кормчего* „пастишем“. Такое мастерское использование антика превосходно аттестует императора как опытного литератора и как выдающегося для своего времени эрудита.

Археологические разыскания показали, что *Кормчий* пользовался в византийской письменности большим спросом. Несколько списков перечислил в своей *Библиотеке* И. Фабрициус (*Bibliotheca graeca* VII: 706), еще несколько упоминает Пападопуло-Керамевс. В исследовании Гросдидье де Матона даются уже сведения почти о двух десятках списков, включая те, в которых изменена композиция произведения, и те, что содержат достаточно пространственные извлечения из *Кормчего*. Как и другие сходные по организации тексты, лишенные сквозного сюжета, *Кормчий* многократно перекомпоновывался и легко распадался на части. Автор статьи о нем оговаривается, что рассеянные в рукописях мелкие выдержки из императорского руководства при обзоре списков не принимались им в расчет. Нужно заметить, что таких выдержек немало, нередко они переписывались под чужим именем. Сошлемся для примера на указанный еще Пападопуло-Ке-

рамеvсом кодекс XIV в. Vaticanus graecus, № 375. Здесь среди сочинений Ефрема Сирина находится статья о семи предписанных монаху делах, к которой в конце присоединены без номеров три главы из наставлений Льва Премудрого (эта же статья – без чужеродной добавки – попала, кроме того, в книгу Петра Дамаскина), еще одна статья в Ватиканском кодексе представляет собой монтаж из девятнадцати глав, взятых из тех же наставлений (CPG: Nos. 4051, 4052). Конечно, дальнейшие поиски позволят выявить много сходных примеров. Учитывая, какую известность получил *Кормчий* в монашеской среде, мы не будем удивлены тому, что он был переведен на заре славянской письменности – при царе Симеоне Болгарском или его преемниках. Не будем удивлены и тому, что, с незначительными вариациями, он продолжал переписываться в Древней Руси вплоть до позднего Средневековья. Соответственно, заметим здесь же в скобках, славянские книжники смогли рано познакомиться с мотивами *Афоризмов* Гиппократата, хотя об источнике благочестивых соображений императора Льва они, ясное дело, не подозревали. Восстановить историю славянского перевода и его последующую судьбу во многом помогает тот факт, что труд Льва Премудрого был включен новыми его ценителями в состав целого сборника учительного содержания, который содержал набор других выполненных тогда же и сходных по содержанию переводов. Более того, мы вскоре увидим, что текст *Кормчего* поставили в начале этого сборника, и название произведения превратилось в название всей книги. Это обстоятельство не осталось без влияния на судьбу памятника. Но прежде чем говорить о сборнике, правильнее будет представить сам перевод X в., каким мы его встречаем в восточнославянских списках – единственных, доступных исследователю. Балканская рукописная традиция *Кормчего*, как и большинства других текстов той эпохи, полностью утрачена.

Для общего знакомства со славянским памятником обратимся к относительно позднему списку, который, при всем том, имеет свои достоинства, воспроизводя текст аккуратно и без экстравагантных измышлений, на которые иногда провоцировал других переписчиков трудный для понимания перевод. Список находится в составе *Великих Миней Четких* митрополита Макария, а ссылаться мы будет (если другое не оговорено) на рукопись из старшего – Софийского комплекта памятника РНБ, Софийское собр., № 1320, л. 473–479. Древний перевод донес до нас сочинение императора Льва с существенными потерями: заголовок оригинала, в том числе, его варианты, представленные в греческих списках, заменен мало на него похожим (о заголовке перевода, включая его разновидности, скажем впоследствии), не переведены ни вступление к *Кормчему*, ни пояснительная заметка, опубликованная Гросидье де Матоном (о текстах, предваряющих перевод в славянских рукописях, тоже будет сказано). Из самого текста наставления полностью переведены кн. I и II, главы из кн. III переведены

выборочно в следующем порядке (по нумерации оригинала): 1–14, 16–18, 20/2, 21, 38–44, 63, 64, 24, 25, 31–37, 53, 54, 60, 61<sup>1</sup>. В итоге третья книга включает в переводе 41 гл. против 100 гл. в греческом, из-за чего утрачена была и предусмотренная сочинителем числовая символика. При сравнении с опубликованным оригиналом нетрудно увидеть пропуски по самому тексту глав: из двух толкований, которые занимают I,1/2, переведено только первое; неперевоенной осталась большая часть III,39(54)/2; менее значительные лакуны – недостающие синтагмы или отдельные слова – нередки и в остальных главах. Поскольку главы *Кормчего* вполне автономны, невозможно решить, в оригинале ли или при переводе были потеряны те из них, которых недостает. Это касается также микролакун, если они не привели к утрате смысла в примыкающем к лакунам тексте. В тех же случаях, когда смысл искажен, мы склонны думать об ошибке славянского перевода. Но и тут можно задаться вопросом, возникла ли такая ошибка по вине переводчика, или она испортила текст в процессе его последующей трансмиссии. О рукописной традиции скажем дальше, сейчас обсудим основной принцип, которым руководствовался в своей работе переводчик и который стал главной причиной пропусков и других погрешностей, присущих его писанию.

Принцип, не являвшийся собственным изобретением нашего переводчика, автор этих строк когда-то назвал „доктриной пословного перевода“ (Буланин 1995: 25–37). В работе книжников-традиционалистов доктрина сохраняла силу до конца средневековой эпохи (Подтергера 2014). Она не ограничивалась предписанием соблюдать изометрию и симметрию в количестве и в расположении лексем языка-реципиента относительно языка-источника (почему подобные переводы иногда именуют „дословными“). Важнее для получившихся результатов была порожденная иконическим подходом к языку установка на перевод в изоляции от контекста – „по словам“. Такая установка стала неизбежным выводом из требования воспроизводить одновременно содержание и форму в каждом слове оригинала, подбирать к этим словам „истовые“ эквиваленты, как выражаются старшие славянские рассуждения о переводе (Македонский кириллический листок и Иоанн Экзарх). Речь шла о конфессионально значимых памятниках, что обусловило императивный характер доктрины. Перевод *Кормчего* следует ей неукоснительно. Это роднит его с переводными памятниками X в., когда принципы пословного перевода были объявлены и прошли первые

---

<sup>1</sup> При ссылках на текст *Кормчего*, составляющие его книги (I–III) обозначаем римскими цифрами, далее, через запятую, указываем арабскими цифрами номера глав. Если нужно, составляющие каждую главу части (1–2) указываем, через косую черту, после соответствующего номера главы. При расхождении в нумерации глав (как то случилось в третьей книге), придерживаемся нумерации славянского перевода, всякий раз указывая номер по оригиналу в скобках (если этот номер отличается от славянского).

испытания. Верность доктрине *Кормчий* демонстрирует на всех уровнях. Сообразно ее требованиям, порядок слов в переводе строго соответствует их порядку в греческом. Но главное – приверженность переводчика доктрине выражается в мысленном изъятии каждой из лексических пар, т. е. слова оригинала и слова перевода, из окружающего их контекста. Иногда переводчик добивался, не изменяя доктрине, идеальной точности и в то же время ясности получившегося текста (см. особенно афоризмы императора Льва, т. е. первую часть двухслойных глав в следующих номерах: II,2–4, 6, 11, 15, 27, 29, 30, 38, 40, 42, 49, 50, 51, 55, 57; III,3, 10, 29(24), 33, 34, 38(53); неплох бывает и текст второй – более пространной толковательной части: III,4, 17(18), 37). Перевод иных глав украсил бы любой гномологий, как, например, следующий афоризм: *Лѡвѣтнѣ все, ѣ\* бѣ нзвѣра* (III,37). Увы, удачны обычно лаконичные изречения и простые синтаксические конструкции. Когда доктрина пословного перевода применяется к более сложным построениям, расчленяемым переводчиком на вереницу независимых элементов, славянский текст то и дело превращается в простой набор слов. В случае с *Кормчим* ситуация усугубляется из-за того, что император не только рассуждал о формах монашеского подвига, он экспериментировал со стилем, усложняя тем самым работу славянского книжника. Анализируя испорченный текст, убеждаемся, что не одни переписчики, но и сам переводчик, сосредоточивший свои силы на передаче отдельно взятых слов, помимо других недочетов, пропускал в предложении опорные члены, влиявшие на содержание всего высказывания. Возьмем для примера III,27(63)/1, указывая в круглых скобках то, что исправлено по другим спискам, а в квадратных – пропущенные слова: *На трое раздѣленъ съмынынъ блазнъ, ѣства ѿ немощн, нлн ѿ слы, нлн ѿ похотн кѣмнромьчтаніа. ѣ\* есть ѿ юности [ошибка переводчика, см. ниже] н прьвое, факѣ н не по в(о)лн, нескеверно есть, дѣргоє же [βουλητά] тревзеть ѡнщениа, нлн еже напгаче млтвѣ множаншѣ, елма же н встатокъ, факѣ\* мн сѣ мнн, възвращае сѣ, хѣжѣше факѣ ѿ кѣмнромьчтаніа [ἀλλότριον]* (ср. еще выразительные примеры: II,30/2, 58; III,9). Верным индикатором того, что читатели перевода плохо его понимали, являются колебания и ошибки при согласовании слов, какие во множестве регистрируются в главах по всем спискам произведения.

Доктрина пословного перевода предопределила отличительные особенности славянского *Кормчего*. Ясно, что именно она регулировала выбор и использование переводчиком определенной лексики. Лексика *Кормчего* требует углубленного исследования, сейчас ограничимся главным. Начнем с перечня не самых распространенных слов, которые, вместе с тем, находят аналогии в других болгарских переводах X в.; включаю в общий ряд и слова, к которым не удалось подобрать точной параллели в существующих справочниках: *сѣтъчнатн* (συνελαύνω) (I,6/2), *свонщнна* (ἴδιος) (I,12/1), *замѣжденіе* (βραδυτής) (III,13), *въспапнтн* (ἐγκατέχω) (I,29/1), *вѣтлын* (ἄνετος)



(II,54/2), чередующееся с *προσευχή* (аналогичное чередование отмечено в переводе *Энхиридиона*). Приведем еще пример со словом *γρῆχῆ*, которое отражено в *ἀμαρτία* (I,11/2), *ῥφλημα* (I,11/1), *ἀτόπημα* (I,12/2), *πλημμέλημα* (I,21/1), *πτῶμα* (II,18/1), или другой – со словом *οὐγντελ*, воспроизводящем *διδάσκωλος* (I,26/2), *παιδευτής* (I,26/2), *μυσταγωγός* (I,18/2), *προεστώς* (II,33/2), *ἐντυγχάνων* (II,2/2). Слависты много писали о неустойчивости терминологической лексики в современных *Кормчемо* переводах (см., например: Hansack 1979). Но в этом последнем тенденция явно превышает средние показатели. В пользу того, что атерминологичность как таковая являлась сознательным решением нашего переводчика, могут говорить случаи, когда он расподобляет эквиваленты к повторяющемуся в одном и том же греческом предложении слову: *ποмышленне*, глаголетъ *οὐβο*, ἵακο *желανία* (I,9/2), между тем как в греческом дважды использовано *ἐπιθυμία*. Даже памятуя о приверженности переводчика пословной доктрине, трудно предположить, что он не обратил внимания на родство слов, соседствующих в его оригинале. На нынешнем этапе изучения *Кормчего* и его славянской реплики, благоразумнее воздержаться от однозначной интерпретации описанного явления. Объяснение может крыться и в генезисе самих переводимых памятников (*Энхиридиона* и *Кормчего*), и в том, что переводы, несмотря на сходство их последующей судьбы, суть изделия разных книжников. Какова бы ни была настоящая причина, терминологический анархизм приводил к тому, что во многие слова перевода закладывалась заведомо неточная, иногда ошибочная семантика.

Монополия доктрины пословного перевода, утвердившаяся в книжных предприятиях „золотого века“ болгарской литературы, вела к общим для этих работ издержкам. Из-за пренебрежения окружением отдельно взятой лексемы писатель сплошь и рядом совершал ошибки, обусловленные смешением греческих букв, сходных по написанию или неразличимых при произношении. По-видимому, фонетические ошибки делались книжником в процессе внутреннего диктанта (возможно, проговаривания вслух) того переводимого греческого текста, который лежал у него перед глазами и неверное прочтение букв которого, в свою очередь, вело к ошибкам другого типа. Вот несколько примеров, когда переводчик принял одно греческое слово за другое, не задумываясь о соответствии подставленного им слова контексту: *οὐ δεῖ λίαν* (I,5/2) понято как *οὐ δεῖλία* (не страшеніе); *κινήματα* (II,36/2) спутано с *κῆματα* (ῥоды); *καλῶν* (II,42/2) прочитано как *πολλῶν* (многымъ); *εἰς* (II,47/2) прочитано как *εἰ* (аще); числовое обозначение *ϑ'* (III,13/2) ошибочно прочитано как *ε'* – *пѣтеро*, несмотря на то, что дальнейшее перечисление состоит из девяти пунктов; *ἦτοι* (III,19(21)/2) прочитано как *ѣфѣ* (рѣкше); *ἐνίοτε* и *ἐνιαῖος* произведены от корня *νεα-*, так что получилось *поюнатн сѧ* (I,4/2; 20/2), *юноша* (I,12/1), *за юна* (II,26/1), *ῥ юности* (III,27(63)/1). Выразительны случаи, в которых можно заподозрить смеше-



ние слов, звучавших для переводчика одинаково (омофонов): ψευδαλήθης (I,21/1) понято как ψεύδα λήθης (льжа забвенію); ὑψωθήναι (III,6/2) воспринято как ὑλ'σωθήναι (еже спасн сѧ). Доктрина, которая назначена была контролировать передачу каждого иностранного слова в единстве его смысла и формы, парадоксальным образом вела к ошибкам против того (подстановка неуместного значения, особенно в терминах) и другого (зрительные и слуховые ошибки). Вместе с тем, говоря о несовершенстве механизмов перехода от одной системы знаков к другой, не будем на этом основании подвергать сомнению познания переводчика в греческом. Репродукция сакрального текста на новом языке понималась как чудо, впервые оно случилось, когда трудами Кирилла Философа славяне получили свое Евангелие. Находясь в атмосфере перманентного чуда, которое только и могло придать благодатную силу „истовым“ эквивалентам, переводчики, надо думать, не считали изьяны своей технологии изьянами, коль скоро она позволяла приблизиться к высшей цели. Не зря ведь книжники следующих поколений усердно копировали и читали малопонятные переводы, вроде *Кормчего*.

Итак, при первом же знакомстве со славянской версией сочинения Льва Премудрого, выделяется набор признаков, роднящих эту версию со старшими болгарскими переводами. Следующий шаг, позволяющий восстановить начальные страницы истории и позднейшую рецепцию славянского памятника, можно сделать, обратившись к его судьбе в рукописях. Мне известны следующие списки *Кормчего*, включая фрагменты произведения:

1. Государственная библиотека Прусского культурного наследия в Берлине, Hamilton, № 381, л. 1а–21а (далее Г). Пергаменный сборник 2-й пол. XIV в. Перевод поставлен в начало сборника, так что его заглавие (Кнѣ, глѣмыѧ Кормчѣн, рекше правнтель дѣшевнѣн) служит названием и всей рукописи. Факсимильное издание сборника, вместе с подробным описанием, см.: Берлинский Кормчий 2018.

2. ГИМ, собр. Уварова, № 249, л. 1–16, с лакуной между л. 10 и 11 (далее У). Начальный фрагмент пергаменного сборника рубежа XIV–XV вв., тождественного по составу Г. В списке *Кормчего* из-за лакуны утрачены последние главы в кн. II-й и первые главы кн. III. Описание см.: СК-2: № 357.

3. ГИМ, собр. Чудова монастыря, № 221, л. 259 и след. (далее Ч). *Лествица* с дополнениями 1-й пол. XV в., в четверку. Заглавие то же, что в старшем списке. Описание см.: Протасьева 1980: 121–122.

4. ГИМ, Синодальное собр., № 489, л. 1–33об. (далее Сн). Сборник 1-й пол. XV в., в четверку. Перевод поставлен в начало сборника, так что его заглавие (Кннгы, глмыѧ Корчѣн, рекше правнтѣ дѣшевнѣн) воспринималось как название всей рукописи. Описание см.: Горский, Невоструев 1859: 621–627.

5. РНБ, Софийское собр., № 1320, л. 473–479 (далее М). ВМЧ по Софийскому списку за февраль (чтения на 29 февраля). Рукопись собрана не позднее 1541 г., в лист. Перевод поставлен в начало особого раздела, так

что его заглавие (Книга Кормчѣн дѣшамъ и спѣсъ) могло быть понятно как название этого раздела. Списки из более поздних комплектов ВМЧ не учитываются. Описание см.: Абрамович 1907: 66–92.

6. БАН, Архангельское собр., С 17, л. 146об.–150об. (далее А). Сборник конца XV и XVI вв., в восьмерку. Фрагмент перевода, без нумерации глав, соответствующий III,20(38)/2, 21(39)/2, 22(40)–28(64)/1 и озаглавленный 0 чернорѣскомъ образѣ поученне Максимма. Описание см.: Викторов 1890: 19, № 77.

7. ИРЛИ, Р. IV, оп. 24, № 26, л. 388–408 (далее Л). Сборник середины XVI в., в лист. В заглавии перевода произведение приписано Феодору Едесскому: Кормчѣн дѣшамъ наставникъ того же Феодора Едесскаго епта (главъ ѿ). Описание см.: Бегунов 1965: 201–205.

8. РГАДА, ф. 196, собр. Мазурина, № 616, л. 10–46об. (далее Мз). Сборник 3-й четверти XVI в., в четверку. Заглавие повторяется несколько раз в разных вариантах, в том числе использовано для названия всей книги (см. ниже). Кроме полного текста *Кормчего*, среди образующих сборник выписок отыскивается еще два фрагмента из памятника, дублирующие его полный текст. Описание см.: Каталог 2020: № 180.

9. РГБ, ф. 247, собр. Рогожского кладбища, № 303, л. 128об.–165 (далее Р). Сборник 2-й четверти XVII в. Заглавие: Кормчѣн дѣшмъ наставникъ. Описание см.: Вершинин 2021.

Из перечисленных рукописей автор статьи не имел возможности пользоваться № 3 и 9, так что с изданием перевода придется повременить. Однако по доступным для сравнения спискам памятника есть возможность восстановить, пускай предварительно, некоторые этапы его истории. Несмотря на то, что изменения текста от списка к списку ничтожны (черта, роднящая славянского *Кормчего* с большинством переводов X в.), выразительный текстологический шов позволяет утверждать, что сопоставляемые списки восходят, через промежуточные звенья, к двум разным гипархетипам. Швом служит разновидность гаплографии, когда переводчик по оплошности вернулся к уже воспроизведенному тексту оригинала и перевел его вторично. Аналогичные промахи встречаются и в других переводах старшего периода, например, во фрагменте из слова Исаака Сирина, опубликованном К. В. Вершининым. Там переводчика сбило с толку повторяющееся словосочетание *συμφέρεῖ σοι / συμφέρον σοι* (Вершинин 2021: 59). Ценность для текстолога этих казусов несомненна. Редубликации подобного рода суть брак в работе с оригиналом самих переводчиков (маловероятно, что гаплография возникла в греческих оригиналах). Перед нами непосредственные следы занятий болгарских переводчиков, спешно трудившихся над созданием репертуара книг для благочестивого чтения. В переводе *Кормчего* редубликация приходится на III,21(39)/2 и сохраняется в ГУСнМз. Повторение хорошо видно при сопоставлении с греческим, перевод цитируем по старшему списку. Обособляем текст повторного перевода скобками:

<p>λθ'. Ὅτι πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρεῖαν τῆς φύσεως τὸ τοῦ μονάζοντος ἔνδυμα ὄριστα τῷ τε ὑποκαμίσῳ καὶ τῷ ἔξωθεν ἱματίῳ.</p>	<p>Пооѣ. ꙗко на кључнмю потреба ѣства чернечства одежа оуставлена ѣсть. [ГЛАВА КВ. ꙗко на потребное требованне ѣства черноризцю одѣние оуставлено ѣсть] срауницею же и внешнею котыгою.</p>
--	---

Камнем преткновения, из-за которого взгляд переводчика вернулся к уже отработанному тексту, стали одинаковые формы от глагола ὀρίζω: словом διόριστα (оуставлена ѣсть) заканчивается III,21(39)/1, слово ὄριστα (оуставлено ѣсть) повторено, как видно из приведенного сопоставления, в III,21(39)/2. МАЛ благополучно избавились от дефекта первоначального текста, убрав первый из двух вариантов переведенного отрывка: Пооѣ. ꙗко на потребное требованіе... Когда же дефект был устранен? Учитывая вариацию лексики, возникшую при повторном переводе, считаю, что сделать это без консультации по оригиналу книжники не могли. Вместо того, чтобы исключить лишний текст, они внедрили новую ошибку, разделив дубликаты очередным номером главы и нарушив тем самым в следующих разделах *Кормчего* ритм, создаваемый чередованием в каждой главе короткого изречения и пространныго объяснения. Только вооружившись подлинником, корректоры навели порядок, убрав повторный перевод. Переводить заново все произведение они не сочли нужным. Не исключено, разумеется, что те же корректоры, единожды обратившись к греческому, заодно устранили в славянском тексте еще какие-то огрехи, которых, как мы уже знаем, в работе переводчика было немало. Оpoznать такие исправления (едва ли многочисленные) относительно изначально неправильных чтений у нас нет возможности, пожалуй, за исключением одного случая. Только по оригиналу можно было заменить неверный перевод слова ἐνίοτε (ср. выше), переданного как юноша (I,12/1), на корректное егда. Это исправление, по-видимому, проставленное корректором на поле, на следующем этапе трансмиссии проникло в текст рядом с неверным переводом, дав бессмысленное сочетание юноша егда, отразившееся в группе списков (СнМЛМз). Вывод ясен: перевод разделился на два гипархетипа в том же книжном центре, где он был выполнен, т. е. в Болгарии X в., с характерной для нее греко-славянской языковой средой, в книжном центре (Преславе?), где, как можно думать, все еще хранился греческий оригинал *Кормчего*, с которым прежде работал переводчик. Обозначим обособившиеся гипархетипы как Г1 (с повторным переводом) и Г2 (с убранным повторением).

В случае с переводом *Кормчего* у текстолога есть возможность отступить еще на один шаг назад от того узла, от которого берут начало два гипархетипа. Во всех доступных для сравнения списках в основной текст перевода попало пять посторонних вставок, бывших глоссами в архетипе

или в ближайшем к архетипу списке (до деления на Г1 и Г2). О том, что в этом исходном списке они находились на полях, позволяет утверждать пятая заметка. Вдобавок к тому, что ее без всякой надобности включили в основной текст перевода, ее включили еще и не в ту главу, к которой в исходном списке относилась глосса. Вместо III,14, где идет речь о стойкости ума (τοῦ νοεροῦ εὐστάθεια), на что и обращала внимание преждебывшая глосса крепость ума (здесь и далее цитирую бывшие глоссы по старшему списку), ее механически включили в III,15(16)/2, где разоблачались бесовские козни: ἵακο κρῖπость оума вражеднын вѣсь... Остальные четыре глоссы, ошибочно вставленные в перевод, при внимательном чтении без труда из него изымаются: фраза, резюмирующая содержание находящейся перед ней главы I,10/2: ἵако стоа̀ннѣмь всенощнымь н поученнѣмь бѣжнхъ сѣвь пауче во оугажает са (по логике вещей, глосса должна была маркировать начало главы, но перенесший ее в текст не углублялся в такие тонкости, поставив ее в конце); заметка, извлекаемая из I,16/2 и представляющая собой одобрительную реплику: добръ рече вѣко; заметка, инкорпорированная в I,21/2 и акцентирующее внимание на пафосе соответствующей главы: ἵако не подобають ѿчумевати; еще одна одобрительная заметка, завершающая текст в I,22/2: нстннѣмь нзѣгла. Учитывая технические сбои, которые произошли в архетипе или в примыкающей к нему копии и привели к смешению текста памятника и глоссы, рискнем здесь же предложить несколько конъектур к будущему изданию перевода *Кормчего*. Все конъектуры применяются к чтениям Г: I,18/2 м[ного н]вженья (ср. понужаѣ I,26/2); II,2/2 ѣт[н]оѣ (ср. σεμνός); II,4/2 н[о] кеж (ср. ἀλλά); II,13/2 на дѣшн (вместо нашнхъ, ср. ἐν ψυχῇ); II,25/1 продолжнтѣ [тн] са (ср. προτείνεται σοι); II,25/2 вѣгъство (вместо вѣсьство, ср. ἐκφυγή); II,40/2 непрнущенъ (вместо н прнущенъ, ср. ἀμέτοχος); III,28(64)/2 непрназнь[ны]; III,31/1 подов[остраст]наго (ср. τοῦ ὁμοιοπαθοῦς, ср. в III,31/2 подовострастнаго).

На первый взгляд, в наиболее чистом виде, без индивидуальных напластований, Г1 и Г2, разделившиеся по признаку наличия/отсутствия гаплографии в III,21(39)/2 представлены соответственно в ГУ и в М. Более детальная сверка отчасти вызывает чувство разочарования: как выясняется, потомки Г1 и Г2 при позднейшем копировании многократно обменивались друг с другом присущими каждой из ветвей вариантами. Итогом являются контаминации, не позволяющие восстановить по коленам историю текста и несколько обесценивающие для текстолога распределение списков по выделенному признаку. Тем не менее, свое значение для будущей реконструкции списки ГУ и М безусловно сохраняют, в основном они и обеспечат такую реконструкцию строительным материалом. ГУ, старшие копии *Кормчего*, интересны не только архаичной орфографией. Хотя текст перевода сильно пострадал на промежуточных стадиях трансмиссии, смешение их текста с представителями другого субархетипа (Г2), скорее всего, имело

место только на раннем этапе развития этой ветви традиции (возможно, к такой ранней контаминации восходит Сн). Напротив, в отношении М у нас есть документальное подтверждение, что именно этот список XVI в. из числа потомков Г2 при его копировании сравнивался с другим списком, представителем ветви Г1. В III,10/2, где ГУ (а за ними и Сн) утратили часть слов в результате очередной гаплографии (на сей раз случившейся в славянском тексте независимо от оригинала), писец М последовал было за ними, но потом, заметив ошибку, зачеркнул написанное и вернулся к более полному варианту (зачеркнутое выделяем скобками): [н чюжн знжнтелева  $\hat{\epsilon}$ ] неправѣно бо  $\hat{\epsilon}$  свое творити его же ра<sup>ан</sup> изгнанн вых<sup>о</sup> н чюжн знжнтелева  $\hat{\epsilon}$ ства. Признание М контаминацией, причем, как увидим, не первой по счету контаминацией у этой ветви традиции, не дискредитирует список в качестве базового, на который неизбежно придется делать ставку при реконструкции архетипа. В преимущественном большинстве случаев, когда между остальными списками возникают разночтения, именно М дает варианты, соответствующие греческому. Откуда бы ни происходили эти варианты – от представителя Г1 или от представителя Г2, – реконструктору архетипа без них не обойтись. Возьмем и мы М за точку отсчета, характеризуя остальные списки. Начнем с констатации того, что ни один из привлеченных нами списков не может восходить к М, ибо ни один не повторяет маркирующую его ошибку. В воспроизведенную выше главу III,27(63)/1, в чтение не по волн ( $\acute{\alpha}\rho\theta\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\nu$ ), писец счел нужным внести ничем не оправданное изменение, подтер буквы и получил в итоге бессмысленное не по велн.

Итак, представляем наши списки на фоне М. Начнем с восходящей к Г1 группы, куда входят ГУ и максимально приближенный к ним Сн, сохранивший однако явные следы влияния той группы, что восходит к Г2. Последний из трех названных списков никак нельзя назвать образцовым, в нем немало испорченных и явно вторичных чтений. Ни одно из индивидуальных чтений Сн не подтверждается греческим оригиналом, не дал список и собственного потомства. Однако же восходит список к древнему и интересному по-своему протографу. Протографу Сн, казалось, самой судьбой назначено было стать контаминацией. Дело в том, что по составу находящихся в ней статей рукопись (в пределах до л. 173об.) воспроизводит тот древнейший сборник, в составе которого перевод *Кормчего* пришел в славянскую литературу (см. о сборнике ниже). Вместе с тем, по своему внешнему словесному оформлению (заголовок *Кормчего*, предисловие) наш перевод в Сн сходен с тем, каким он представлен в другом сборнике, тоже древнем, но явно вторичном по отношению к древнейшему (см. о втором сборнике ниже). Статус Сн как списка, сделанного с протографической и безусловно древней контаминации, может быть иллюстрирован следующими выборочными примерами, где влияние на этот протограф

представителя Г2 доказываются чтениями, тождественными в СнМЛМз и противопоставленными чтениям ГУ:

СнМЛМз	ГУ	
I,17/2: вѣ грѣхы	вѣ грѣхъ	ταῖς ἁμαρτίαις
I,17/2: оустрашнт сѧ	оустрѣшатн сѧ	ἀπλιγγιάση
I,29/1: вѣслапнвѣ	вѣсланинвѣ	ἐγκατασχών
II,9/1: любовью	любо	ἀγαθόν
II,10/1: вѣдоу	вѣсѣдо	τὸν κίνδυνον
II,12/1: смѣртн	сѣртн	θάνατον
II,14/1: сѣдѣланын	сѣдѣла	ἔμπρακτον
II,22/2: вндѣщемѧ н вѣдѣщемоу	вѣдѣщемѧ н вндѣщемѧ	ἐφορῶντι καὶ γινώσκοντι
II,58/1: вѣ мѣроу	в мнрѣ	μετρίως
III,1/2: подаеть	—	δίδωσι
III,14/2: достоѧнное	стоѧнное	τὸ σταθηρόν
III,26(44)/2: прехоѣще	хѣоѣще	διαβαίνοντες
III,28(64)/2: н неосуженѣ	нн осуженѣ	καὶ ἀκατάκριτος

Из оставшихся двух представителей группы ГУСн список У находится в столь близком родстве с Г, что его можно было бы считать слегка испорченной копией Г, если бы не мелкие разночтения, вынуждающие постулировать наличие у ГУ общего протографа<sup>2</sup>. Не исключено еще, что подобные разночтения возникли при сверке копиистом У своего антиграфа с другим, параллельным списком. Вот несколько, правда, маловыразительных, случаев совпадения УМЛМз против Г, которые иногда находят поддержку в оригинале. Хотя протографом ГУ не мог быть контаминированный предок Сн, отмечаем его совпадения с приведенными чтениями:

УМЛМз	Г	
I,20/2: остаткомь	останкомь = Сн	ἐγκαταλείψεως
II,11/2: ѿдаѣтн = Сн	даѣтн	κατασθῆναι
III,16(17)/2: стражемѣ = Сн	сѣстражемѣ	πάσχομεν
III,38(53)/2: оубожества	оубо бжества = Сн	ταπεινώσεως

<sup>2</sup> Ср. разночтения такого же типа по находящемуся в ГУ переводе *Наставления* Агапита: Буланин 2018: 33.

Перечислять пропуски и искажения перевода в ГУСн, опознаваемые при сравнении их текста с чтениями МЛМз, нет смысла по причине их обилия. Зато обратим внимание на уникальные чтения ГУ (во втором примере – также в Сн), удостоверяемые оригиналом, а потому несомненно входящие к архетипу:

ГУСн	МЛМз	
I,1/1: сказъ	–	σχόλιον
II,45/2: зданіе (то же II,45/1, II,47/1, II,47/2)	званіе	κλήσις

Гораздо более внушительен и убедителен список первичных вариантов ГУСн, совпадающих с чтениями оригинала, которые одновременно находим в ЛМз, но которые противостоят чтениям М:

ГУСнЛМз	М	
I,5/1: не подобаеѣтъ зѣло прѣносити	но подобаеѣтъ прѣносити	οὐ δεῖ ἄκρως προσφέρειν
I,24/1: свпостатное же зло (в архетипе, возможно, было свпостатное же зѣло зло)	свпостатное же зѣло	ἀντίπαλον φαυλότατον
II, 15/2: свѣтлоства (Сн: свѣтнтельства)	свѣтельство	λαμπηδόνας
II,16/1: обанѣающа са	вбанстающа са	ἐλέγχους
II,38/2: не можетъ	можетъ	οὐ δύναται
II,48/2: ѣако тогда	тогда	ὅτι τότε
II,50/1: въ скорбѣи	въскрѣмѣи (Мз: въскрѣмѣи)	ἐν θλίψει
III,8/2: рекше бѣсъ	рекше смъ	ἦτοι δαίμων
III,13/2: облегуѣтъ са	обльгуѣтъ са	κουφίζεται
III,14/2: на бѣвндѣнїе (Л: на бѣовѣдѣнїе)	на блговндѣнїе	πρὸς θεοῦ φαντασίαν
III,27(63)/1: остатокъ (Сн: встанокъ) блднын	встанокъ	λῆμμα τῆς ἡδονῆς <sup>3</sup>

<sup>3</sup> Пападопуло-Керамевс 1909: 301 (разночтение из Иерусалимского списка).

Оставшиеся списки из тех, что удалось привлечь в этой работе (АЛМз), отмечены каждый индивидуальными, только им присущими чертами. Однако в общем для всех списков тексте перевода эти его представители содержат каждый свои ценные данные о взаимодействии между потомками Г1 и Г2. Не вызывает сомнений их родство с М. Правда, в свете такого родства открывается очередная, неприятная для текстолога новость. Если вспомнить, что в Л содержится исправленный (очищенный от удвоения) перевод III,21(39)/2, а в Мз удвоение осталось<sup>4</sup>, – мы приходим к выводу, что после имевших место многоступенчатых контаминаций значимость для истории текста его разделения на субархетипы сильно ослаблена. Не будем приводить десятки общих для МЛМз вариантов. Обратим внимание, что в ЛМз видны следы контаминаций, предшествующих М. Одна из них была общим предком для ЛМз, как следует из объединяющих эти списки чтений, которые одновременно противостоят чтениям М. В дистрибуции разночтений никак не отразился оригинал перевода, а потому столбец с греческими эквивалентами безболезненно опускаем:

ЛМз	М
I,11/2: ѿ дѣданна (= ГУСН)	ѿ данїа
I,13/2: трѣбѣеть	трѣбїуть (= ГУСН)
I,29/2: таковоѡ	такѡѡ (= ГУСН)
II,15/2: бѣжтвенна	бѣжтвеннаго (= ГУСН)
II,18/2: нсповѣданнын	нсповѣднын (= ГУСН)
II,25/2: неѡудѡбно	неѡудѡбїзно (= ГУ)
II,25/2: –	ѡсто (= ГУСН)
II,56/1: – (= ГУСН)	ѣ
III,6/1: пренсподень (= ГУСН)	пренсподннхъ
III,25(43)/1: любовнын	любнын (= ГУСН)
III,39(54)/1: прѣходѡщн	прѣходѡщѡ (= ГУСН)

Если говорить о А, самая приметная его черта – обилие (типичное явление для обособившегося фрагмента) только ему присущих лексических новаций, почему мы предпочли не использовать этот список в таблицах разночтений. Стоит однако же отметить, что, имея немало общего с М (в том числе устранение дублировки в III,21(39)/2), он сохранил, по сравнению с

<sup>4</sup> Это не единственный след Г1 в Мз. Ср. III/41(61)/2 ѡрѣѡ рѣкше ѡрѣѡ ѡбѡдѣнїемъ (тїѣ ѡстрї ѣтои тїѣ ѡстрїцарїѡ) в СнМЛ против ѡрѣѡ ѡбѡдѣнїемъ в ГУМз.



ним, безусловно первичное чтение тѣрннѣ, общее с ЛМз, в III,26(44)/1 (ср. таблицу ниже). Неожиданные результаты приносит сравнение вариантов в Мз с соответствиями в прочих списках. Несмотря на нестандартность данной рукописи, о чем скажем на своем месте, она дает довольно выразительный набор индивидуальных чтений, точно соответствующих оригиналу, как раз в тех местах, где потомки Г1 и Г2 показывают ошибку, и что еще важнее для текстолога – одинаковую ошибку. Обычно общие ошибки – верный признак того, что у списков был общий предок. В нашем случае, когда мы знаем, что на самом раннем этапе трансмиссии архетип разделился на Г1 и Г2, общие ошибки скорее говорят о другом – о пересечении двух ветвей традиции, т. е. о контаминации. Как было сказано по поводу ГУ, их предок подвергся влиянию представителей противоположной ветви, вероятно, очень рано. Стало быть, первичные чтения Мз отражают еще более раннюю стадию в истории перевода. Интересно, что однажды – в III,26(44)/1 – первичное и тождественное в А и Мз чтение удержалось также в Л, дополнительно напомнив о существовании у ЛМз общего предка:

Мз	ГУСнМЛ	
I,9/1: сѣло двѣрѡ	дѡврѡ	βέλτιστος
I,17/2: многю дѡгю	многю	διὰ τῆς πολλῆς καὶ συντόνου
I,25/2: ѡбнажающн сѡ	ѡблѡжающе (сѡ)	ἀποδύμενοι
I,27/1: на всѡ дѡнь	наведе	ἐλίπαν
II,45/1: ннакопрѣстенъ бо	ннакоперѣстенъ	μονόχους γάρ
II,46/2: тѡмо	темно	μόνον
II,49/1: плѡтѡнаго бо	плѡтѡнаго	τὰ γὰρ σαρκός
III,26(44)/1: тѣрннѣ (= АЛ)	тѣрпѣнѣ	ἀκάνθη

Как видим, в позднем списке опознаются варианты, предшествующие самой первой контаминации двух ветвей традиции, а потому для реконструкции славянского *Кормчего* – это добытые из породы крупницы чистого золота. Жалко только, что добыча скудная. Заканчивая сравнительную оценку списков перевода, отметим, что в МЛ перед III,20(38) выставлен подзаголовок Ѡ ѡернъчѣстѣм ѡбразѣ. По смыслу текста подзаголовок касается только III,20(38)–26(44), в которых предлагается символическое толкование элементов монашеского одеяния. Вообще тема эта пользовалась в литературах византийского круга большим спросом, существует много писаний сходного содержания (Подскальски 1996: 258). Что касается приведенного подзаголовка в нашем переводе, иные книжники неосновательно соотнесли его со всеми оставшимися главами третьей книги *Кормчего*: в

Мз этот отрезок текста получил название Книги четвертыя; А свидетельствует, что в укороченной форме этот отрезок распространялся как самостоятельный памятник. В Мз находим еще три подзаголовка: к II,25 – *У помыслѣ*, к III,27(63) – *У соннѣмъ съблзнь*, к III,31 – *У осуженіи*. Из них симптоматичным является второй, потому что он правильно отделяет главы, объединенные приведенным выше подзаголовком к III,20(38), от глав, следующих дальше. В Мз, как мы знаем, удержался ряд первичных чтений. Поэтому считаю вероятным, что первичны все подзаголовки, сохранившиеся в этой рукописи. Из них в других списках, да и то не во всех, остался, как было сказано, только подзаголовок перед III,20(38).

Важный материал для понимания культурной среды, в которой явился на свет перевод *Кормчего*, и особенно для выяснения дальнейшей судьбы перевода, дает анализ его окружения в рукописях. Изучение истории отдельного памятника в совокупности с историей его литературных спутников („литературного конвоя“ в терминологии Д. С. Лихачева) стало ныне обязательным условием текстологических разысканий. В случае с переводом *Кормчего* есть дополнительные факторы, делающие обращение к „конвою“ необходимым. Во-первых, книга *Кормчий* на первой же стадии своей истории, вероятно, самим переводчиком была поставлена во главе целого сборника переводных текстов, отчего и тогда, и при последующем копировании ее заголовков, как правило, совмещал две функции, будучи одновременно названием конкретного произведения и названием всего сборника. Соответственно, и сам перевод *Кормчего* служил своеобразным камертоном, подтягивая к себе другие тексты, сходные по содержанию и по форме. Во-вторых, перипетии в истории текста *Кормчего*, которые, как мы убедились, затемнены из-за ранней контаминации субархетипов перевода, иногда проясняются, если брать в расчет историю параллельных переводов, помещавшихся в том же сборнике, в котором распространялся изучаемый памятник.

Организацию сборника, в составе которого перевод *Кормчего* волился в славянскую письменность и вместе с которым, с частичными потерями и частичными приобретениями, продолжал последующее развитие, мы связываем с „золотым веком“ болгарской литературы, начавшимся при царе Симеоне. Оговорюсь: хотя в строгом смысле Симеоновская Болгария ограничена смертью царя в 927 г., полагаю, что для литературы, во всяком случае, для переводной литературы, „век Симеона“ с его кончиной не закончился. Попытки отыскать внутренние отличия, которые бы обособляли переводы, сделанные при Симеоне, от появившихся после, едва ли можно считать убедительными. Мало того: нет неопровержимых доказательств, что и после византийского завоевания в 1018 г. славянская письменность в Болгарии подвергалась какой-то дискриминации. Памятники, переводы которых по разным причинам нельзя датировать первыми десятилетиями

X в., принадлежат, в моем понимании, все тому же „веку Симеона“. Полагаю, что наиболее своеобразной чертой книжных центров, в которых осуществлялись переводы в течение этого „золотого века“ (поистине „долгого века“ славянской письменности), является их двуязычность. Тем, что в таких центрах находились рядом и греческие, и славянские рукописи, а сами переводчики переходили с одного языка на другой, объясняются родовые признаки книжной продукции эпохи. Признаки эти трудно не заметить. Чего стоит парадоксальное сочетание строжайшего требования, согласно доктрине пословного перевода, воспроизводить один к одному все элементы иноязычного оригинала, и – одновременно – весьма вольного отношения к переведенным текстам. Без зазрения совести их резали на части, а части в процессе распространения утрачивали всякую связь с породившими их творениями классиков христианской литературы: текст эксцерптов меняли, их авторство приписывали кому угодно. Из мельчайших фрагментов, набранных по тексту имевшихся под рукой переводов, составлялись целые мозаичные панно, в которых фрагменты соединялись без видимой системы и которые В. Федер предложил называть „элементарными компиляциями“ (Veder 1981; Veder 1990). В дальнейшем такой монтаж иногда разрастался, иногда таял, иногда вступал во взаимодействие с ему подобными. „Элементарные компиляции“ – не единственный продукт греко-славянского книжного симбиоза. Наличие в литературном центре как греческих, так и славянских манускриптов, позволяло книжникам обращаться к тем и к другим „набегами“, внося в славянские тексты единичные изменения, создавая иногда новые архетипы на почве уже сделанных переводов (как мы знаем, так именно получилось с переводом *Кормчего*). Подобные книжные изделия трудно назвать не только повторными переводами, но и новыми редакциями прежних переводов, и неизбежно возникают разногласия по поводу их адекватного описания. Наконец, обрисованный стиль работы объясняет, почему в переводы, не отличающиеся по своим внутренним качествам от остальных литературных памятников „золотого века“, могла порой проникнуть, как проникали туда и другие гетерогенные элементы, лексика, которую признают восточнославянской по происхождению. На основании подобной лексики, иные ученые, руководствуясь рецептом А. И. Соболевского, зачисляют внушительный корпус древнейших переводов с типичными приметами текстов „золотого века“ в разряд „древнерусских“ (Пичхадзе 2011). Зачисление, на мой взгляд, спорное. К самобытной литературной продукции греко-славянских скрипториев, действовавших в Болгарии „золотого века“, часто неприменимы законы классической текстологии. Поскольку вертикальную зависимость между редакциями и вариантами переводного произведения не всегда удастся выстроить, Федер, рассуждая о взаимоотношении двух Изборников (*Княжьего Изборника* и *Изборника грешного Иоанна*), использует выражение „sibling archetype“ (version, compilation).

Исследователь предполагает, что разные редакции (как и разные переводы, добавим мы от себя) могли создаваться не последовательно – одна из недр другой, а параллельно – на базе одних и тех же источников, собранных в одном месте (Veder 2018). Это очень плодотворная гипотеза, которая позволяет интерпретировать причудливые формы, которые принимала славянская книжность на первых этапах своей истории.

Когда же беспрецедентная по размаху книжная индустрия, налаженная в Симеоновской Болгарии, произвела *Кормчего* и в компании с какими родственными текстами он лег на стол перед благочестивым читателем той эпохи? Состав старшего из сборников, включавших в свой состав перевод *Кормчего*, реконструируется с математической точностью. Этот сборник интересен, потому что он относится к числу ранних по времени трудов из „века Симеона“. Имею в виду так называемый *Минейный Изборник*, который, по единодушному мнению археографов, является ранним предшественником *Княжьего Изборника*, лучше известного по его знаменитому потомку, представителю следующего колена, как *Изборник 1076 г.* Согласно новейшим данным, в *Минейный Изборник* входили следующие переводные тексты: наш *Кормчий*, упоминавшееся уже *Наставление* Агапита, *Энхиридион* Эпиктета (его христианская парафраза), который будто бы „протолюка“ Максим Исповедник (об этом объявлено в заголовке перевода), несколько статей, принадлежащих или приписанных тому же Максиму, „элементарная компиляция“, обозначенная в заголовке к ней как выписки из *Андриантов* и других сочинений Иоанна Златоуста (в действительности, компиляция включает немало фрагментов из других источников). Отрывки из *Кормчего*, *Наставления*, *Энхиридиона*, „элементарной компиляции“ отражались в *Князьем Изборнике* на разных стадиях развития последнего, чем и определяется статус *Минейного Изборника* как старшего звена в этой разветвленной традиции (Федер 2008). В описанном составе, без потерь и без принципиальных изменений, *Минейный Изборник* сохранился только в двух списках, именно, в учтенных нами рукописях Сн и М. О сравнительных достоинствах этих рукописей мы уже размышляли. Полученные выводы подкрепляются сравнением по спискам еще двух переводов из *Минейного Изборника* – *Энхиридиона* и *Наставления*. Как выяснилось, Сн, хотя он и старше на столетие своего напарника, хуже его сохранил текст составляющих *Изборник* переводов (ср. Буланин 2014; Буланин 2014б). М остается самым надежным источником для восстановления архетипа *Энхиридиона*, что соответствует нашим наблюдениям над разночтениями в переводе *Кормчего*. При этом нельзя, конечно, забывать, что М (по крайней мере, в отношении *Кормчего*) содержит контаминацию, возникшую в результате сверки одной из ветвей традиции с другой. В частности, мы не можем быть до конца уверены, что исправление в III,21(39)/2, маркирующее Г2 и присущее М, унаследовано списком с серией других первичных (на

уровне субархетипа) чтений от „законных“ предков, а не внедрено в копию при переписке самой рукописи. Нам сейчас важно, что первичным, по ряду соображений, нужно считать вариант заголовка, который присвоен в М переводе *Кормчего* (Кннга Кормуѣн дѣшамъ н Сгѣъ) и эквивалент к которому не зафиксирован греческими списками. В М заголовок выписан вязью, он очевидным образом относится и к нашему переводу, и ко всему *Минейному Изборнику*, во главе которого помещен. Под таким выразительным названием, подразумевающим антропоморфное восприятие книги, она известна была и начетчикам средневековой Руси (ср. Буланин 2017). *Минейный Изборник* был предназначен инокам, что подтверждается содержанием включенных туда памятников: об адресате *Кормчего* уже было сказано, *Наставление* Агапита трансформировано переводом из „княжеского зеркала“ в заповеди по благочестию, парафраза *Энхиридиона* подогнала языческое пособие под запросы монахов, а в переводе украсилась вдобавок именем Максима Исповедника (реальность этой атрибуции кажется мне сейчас не столь правдоподобной, как раньше; ср. Буланин 1991: 118–124), наконец, принадлежащие Максиму Исповеднику короткие статьи и эксерпты в „элементарной компиляции“ – все компоненты книги назначены были укрепить иноков на пути духовного совершенствования. Сама форма, избранная составителями сборника, идеально подходила для усвоения моральных рекомендаций и дисциплинарных предписаний. Читатель должен был оценить выдержанную от начала до конца сборника единообразную структуру: находящиеся в первой его части произведения все состоят из мелких глав, обычно афористического содержания, и это роднит их с фрагментами в завершающей сборник „элементарной компиляции“.

В рукописях представлен и другой тип сборника с переводом *Кормчего* в его составе. Однако новый сборник образовался уже как производный от *Минейного Изборника*, причем состав его, кажется, не отличался особенной устойчивостью. Кроме того, нет надежных данных для его датировки и локализации. Чтобы обсуждать проблемы, связанные с генезисом этого второго сборника, необходимо прежде коснуться, на первый взгляд, постороннего вопроса. Какова была процедура создания „элементарной компиляции“, вроде той, что находится в *Минейном Изборнике*? На сей счет высказывались два мнения: если автор этих строк некогда был уверен, что фрагменты выбирались из произведений, ранее переведенных, то Федер и М. С. Мушинская полагали, что компилятор выискивал понравившиеся ему пассажи в греческих оригиналах, и уже по ходу дела переводил облюбованные им строки на славянский язык (Федер 2008 1: 24; Мушинская 2009 1: 69). Сейчас высказанные предположения не кажутся мне взаимоисключающими (Буланин 2012). Нужно вспомнить, что, во-первых, произведения в составе *Минейного Изборника* или *Княжьего Изборника*, где тексты не были жестко связаны друг с другом, эволюционировали нерав-

номерно: одни из памятников писались специально для таких сборников, другие, прежде чем туда попасть, прошли уже длинный путь развития. Во-вторых, не забудем о специфическом греко-славянском книжном окружении, в котором велась работа болгарскими книжниками „золотого века“. В интересующую нас „элементарную компиляцию“ тексты могли брать попеременно то из греческого, то из славянского фонда рукописей. Специалистам предстоит решать, как обстояло дело в каждом конкретном случае. При этом предлагая свое решение, исследователи не вправе забывать, что в той книжной среде, которая производила на свет компиляции, были смещены привычные представления о резко различающихся между собой переводах, редакциях, и проч. Не вправе они забывать и о том, что, единожды оторванные от родного ствола, фрагменты внутри компиляции функционировали дальше, не оглядываясь уже на породивший их греческий оригинал. На основании сказанного автор, в частности, после многих сомнений, укрепился в своем убеждении, что компилятор *Минейного Изборника* выбирал отрывки из того самого перевода *Андреантов* Златоуста, который сохранился в поздних русских рукописях (Буланин 2014а). Расхождения сопоставляемых текстов обычно объясняются волюнтаризмом компилятора, игнорировавшего контекст, из которого он изымал нужные ему мысли и высказывания Златоуста. С другой стороны, полный перевод *Андреантов* тоже не оставался неизменным, способствуя отдалению отрывков и полного перевода друг от друга.

Аналогичным образом обстоит дело с „главами о любви“ Максима Исповедника, ради которых, собственно говоря, и сделано отступление. Довольно большой блок выдержек из „глав“ Максима включен в „элементарную компиляцию“ *Минейного Изборника*. Как то было с *Андреантами*, встает вопрос об источнике этих выдержек. Каково их отношение к тому полному переводу „глав“, который сохранился в старших русских списках? После поры сомнений, автор и тут берет на себя смелость повторить, что составители *Минейного Изборника* обращались к известному нам полному переводу „глав“, правда, на самой ранней стадии существования этого полного перевода. Если выстроить параллельно использованные компилятором фрагменты из „глав“ и корреспондирующие места из полного перевода, картина будет примерно такой же, как и в случае с эксцерптами из *Андреантов*. Критика моего вывода по поводу „глав“ Максима в новейшей статье А. Г. Дунаева не представляется мне убедительной, включая ссылку ученого на разночтение (сотница II, гл. 63), будто бы доказывающее использование компилятором, с одной стороны, и переводчиком полного текста, с другой стороны, разных греческих версий произведения (Дунаев 2021). Показательны, думается, не разночтения между текстами, а совпадения, которые трудно считать случайностью – когда повторяются синтагмы и даже целые предложения. В сопоставляемых текстах этих совпадений слишком

много, а расхождения, которых тоже немало, объяснимы: и полный перевод не оставался неизменным, и компилятор не церемонился с взятыми оттуда фрагментами. Возвращаясь к главному объекту наших размышлений, представим предположительный состав второго, после *Минейного Изборника*, сборника переводов с участием *Кормчего*. При гипотетической реконструкции полагаемся на следующие четыре пергаменные рукописи, все восточнославянские:

1. ГИМ, собр. Хлудова, № 10д вместе с отделившимся фрагментом БАН, собр. Никольского, № 323 (далее Х). Пергаменный сборник XIII в. Описание см.: СК: № 229, 308.

2. Государственная библиотека Прусского культурного наследия в Берлине, Hamilton, № 381 (далее Г). Сведения о рукописи см. выше. Последняя часть кодекса, содержащая слова аввы Дорофея (л. 110б–207а), в расчет не принимается. По совокупности признаков понятно, что эта часть кодекса восходит к отдельному антиграфу.

3. ГИМ, Синодальное собр., № 644 (далее С). Пергаменный сборник конца XIV в., по составу тождественный Х. Описание см.: СК-2: № 89.

4. ГИМ, собр. Уварова, № 249 (далее У). Сведения о рукописи см. выше. Сборник открывался *Кормчим*, далее следовало *Наставление* Агапита, потом набор статей, приписанных Максиму Исповеднику (или без его имени) и совпадающий с таким же набором в *Минейном Изборнике*. Следующим шел еще один текст Максима Исповедника, названный *Премудростями* и состоящий из выписок, которые были извлечены из его *Слова о любви*; на самом деле, выписки взяты из промежуточного источника, они все находятся в „элементарной компиляции“ *Минейного Изборника*. После *Премудростей* помещены четыре сотницы „глав о любви“ все того же Максима Исповедника, к которым присоединен в качестве „сотницы пятой“ *Энхиридион* Эпиктета; чтобы подогнать количество глав в этом последнем к сотне, произведение пришлось разбить на мелкие отрезки; для гл. 98–100 составитель сборника воспользовался заключительным разделом из Послания Максима Исповедника Фалассию, которое уже было раньше, вместе с прочими текстами Максима, переписано в полном виде. Еще в сборнике читались главы „деятельные“ Феодора Едесского, в старшей их редакции, которую, по данным Вершинина, вскоре вытеснила новая (Вершинин 2021: 60–61), и главы „о молитве“ Нила Синайского (в действительности – Евагрия Понтийца), тоже в старшей редакции. Возможно, в конце реконструируемого сборника находилось еще несколько коротких статей, которые сохранились только в ХС: Послание Нила Синайского Анастасию епископу, Послание Сосипатра Аксиоху из сборника фиктивных писем Феофилакта Симокатты, Послание Исидора Пелусиота Мартиниану. По поводу времени, когда перечисленные статьи были сложены в одно целое, и того, где это произошло, трудно сказать что-либо определенное. С одной сто-

роны, к древним болгарским переводам в анализируемом сборнике присоединились другие, того же самого происхождения. Наши разыскания о тексте *Кормчего* тоже подтверждают архаичность сборника в показанном выше составе: перевод глав Льва Премудрого читается здесь (в отличие от *Минейного Изборника*!) с дублировкой в III,21(39)/2, восходящей к Г1. С другой стороны, требует объяснения тот факт, что в сборнике бок о бок оказались старшие болгарские переводы в первоизданной форме, и „главы о любви“ в переводе, который сначала послужил источником для компиляции *Минейного Изборника* (см. выше), а потом, прежде чем войти в разбираемый сборник, успел претерпеть существенные изменения. Аналогичным образом ХГС в переводе „деятельных“ глав Феодора содержат уже, по данным Вершинина, вторичные чтения относительно чтений в найденном им позднем, но архаичном по ряду признаков списке Р (Вершинин 2021: 61). Заметим, что перевод „глав о любви“, как и „деятельных“ глав Феодора Едесского, согласно заключению А. В. Горского и К. И. Невоструева, редко ошибавшихся в своем диагнозе, „одинаков и не столько представляет признаков древности“, сколько находящиеся здесь же главы „о молитве“ (Горский, Невоструев II/2: 286). Заметим еще, что, подкрепляя вывод маститых экспертов, автор этих строк сам однажды указал на серию расхождений в терминологической лексике между переводом „глав о любви“ и текстом *Энхиридиона*, типичным переводом X в. (Буланин 2018: 34, примеч. 15). И последнее: вспомним, что существует еще Сн, который, сохранив состав и композицию *Минейного Изборника*, воспринял (во всяком случае, в словесном оформлении *Кормчего*) некоторые отличительные черты обсуждаемого – второго сборника. Тому, кто вернется к этой непростой теме, нужно будет соотнести два пласта данного сборника с продолжавшимися в Болгарии „золотого века“ экспериментами по подбору „истовых“ эквивалентов в двух языках. Может статься, что различия между переводами объясняются не временной дистанцией, а работой над ними разных групп экспериментаторов. В любом случае, вопрос о происхождении сборника оставляем пока открытым.

Наша реконструкция, пожалуй, вызовет у кого-то сомнения по другому поводу. Ведь в ХС недостает *Кормчего* и *Наставления*, а „сотница пятая“ (*Энхиридион*) оторвалась от предыдущих четырех и переместилась в конец рукописей<sup>5</sup>. Сомнения дополнительно укрепляются, если учесть, что Г, сравнительно с ХС, не является безукоризненным эталоном в отношении находящихся в этой рукописи текстов. Об этом можно говорить применительно к переводу двух памятников – „глав о любви“ и *Энхиридиона*, текст которых по Г, хотя и выборочно, сверялся с другими списками

---

<sup>5</sup> Ср. предыдущий опыт реконструкции сборника: Буланин 2018: 30–35.



(Дунаев 2021: 59–60; Буланин 2014). И все же предложенная здесь реконструкция состава сборника имеет право на существование, потому что за ней просматривается некий общий замысел. Замысел этот, лишь частично воплощенный в жизнь, заключался в том, чтобы представить перечисленный набор статей как монографическую подборку, как труд одного автора – Максима Исповедника. Авторитет его в Болгарии и на Руси был велик, уже в *Минейном Изборнике*, куда включено несколько статей почитаемого отца, под его покровительство отдали еще и *Энхиридион* (неизвестная византийцам атрибуция). Возможно, как раз присутствие текстов с именем Максима в *Минейном Изборнике* навело книжников на мысль собрать под его эгидой целую рукопись. Впечатление такое, что составители второго сборника действовали довольно решительно. Краеугольным камнем для их конструкции послужил, как и в *Минейном Изборнике*, *Кормчий душам*, его заглавие было изменено, но, как и в том случае, использовано не только для наименования *Кормчего*, но и в качестве титула всей книги: Кннѣ, глѣмына Кормчнн, рекше правнтель дѣшевнын. За титулом, который мы взяли из Г, следует краткое предисловие, не имеющее аналогов в греческих списках сочинения Льва Премудрого. Цитируем его по тому же списку: ꙗко же бо корабль безъ оуправляющаго вѣтромь бурнымь носимъ безвѣстно плаваннїе творнть и въ вѣдно прнстаннщє прнходнть, тако же и дѣша безъ поунтаннн кннжнаго бурею помышленнн злокозньнаго и волнамн матежа жнтнн сего възмоуцаема не можетъ постнгноутн прнстаннща сѣнаго. Снн бо кннгы стѣн оцѣ нашъ Макѣснмъ Нсповѣдннкъ съставн, ѿ многъ стѣхъ оцѣ нзбравъ слова дѣшеполезнаа, нна же ѿ себе, и нарече ѿ Кормьчнн дѣшмъ наставннкъ, ѿже о бѣзѣ поуннаемъ. Гн блгвн оуе (л. 1в–г).

Словами предисловия Максиму Исповеднику однозначно приписан *Кормчий душам*. Но автор предисловия несомненно подразумевал большее – то, что знаменитый христианский мыслитель составил и весь сборник, возглавляемый переводом *Кормчего*. Такая интерпретация цитированного текста хорошо согласуется с тем, что, сравнительно с *Минейным Изборником*, составители новой подборки переводов (второго сборника) существенно увеличили долю Максима в содержании укомплектованной ими книги: вставлены были *Премудрости* Максима Исповедника (Прмдѣтн ѿ словесе стѣго Макснма), четыре сотницы „глав о любви“, а к ним крепко привязали *Энхиридион* в качестве пятой сотницы. Есть основания думать, что Максиму собирались атрибутировать, но почему-то не довели дело до конца, еще и *Наставление* Агапита. В то время как в *Минейном Изборнике* оно снабжено полным названием (Пооученїе блгаго цѣтѣа, се же и к болардѣ, и къ епѣкпѣ, и ꙗгоуменѣ лѣпо ѣ), в архетипе второго сборника были пропущены главные в названии – первые три слова. В списках, восходящих прямо или через посредников к этому архетипу сборника, на месте пропущенных слов часто оставляли пустое место (так в ГУ), иногда заполняли его казав-

шимся наиболее подходящим именем автора (Иоанна Златоуста, Феодора Едесского). Но известен ранний список, конца XIV – начала XV в., притом сохранивший явные следы зависимости от рассматриваемого болгарского сборника, в котором *Наставление* атрибутировано в заглавии не кому-то, а Максиму Исповеднику: СѢго Максима поучѣнїемъ и князѣмъ, се же и къ боляромъ, и къ епископъ, и къ нгъменю (ГИМ, собр. Чудова мон., № 21, л. 59г; начальная часть заглавия написана более поздним почерком). О том, что получившийся сборник во главе с *Кормчим* воспринимался книжниками как плод трудов Максима Исповедника, говорит, в числе прочего, позднейшая рукописная традиция. В разновидности *Индекса истинных книг*, который И. М. Грицевская назвала „исихастским“, название книги неотделимо от приданного названию для авторитета имени автора: Максимъ Исповѣдникъ Кормчїинъ (Грицевская 2003: 185). В начале Р, кодекса, куда вошли почти все статьи анализируемого сборника, добавлены листы, на одном из которых изображен на золотом фоне Максим собственной персоной (л. 2об.).

Кому предназначался предположительно реконструированный второй сборник? Едва ли можно сомневаться, что в роли читателей его составители видели тех же иноков, для которых раньше был составлен предшественник *Правителя душевного*, т. е. *Минейный Изборник*. Все дополнившие сборник статьи касались разных нюансов в трудах аскетов, удержан был и композиционный принцип, отличающий тексты *Минейного Изборника*: в новом составе сборник тоже состоял из мелких глав, объединенных в „сотницы“ или иные по количеству единиц комплексы и серии. Как было сказано, в учительной литературе для подвижников эта форма наставления широко применялась. Взяв в расчет адресата сборника, мы поймем, что атрибуция находящихся в книге рецептов прославленному писателю и святому, как Максим Исповедник, была важна, ибо добавляла веса этим рецептам. Поэтому столь настойчиво стремились приписать Максиму Исповеднику как всю книгу, так и отдельные ее компоненты. Заметим, что знаменитый богослов был не единственный героем, имя которого притягивали тексты, входившие в состав сборника. На роль „патрона“ этих текстов пытались выдвинуть Феодора Едесского, которому в Л приписаны *Наставление Агапита* и *Кормчий душам*, в Мз к комплексу статей, изоморфному *Кормчому*, подставлено имя Иоанна Златоуста. Присмотревшись к доступным нам или известным по описаниям рукописям, как-то связанным с историей второго сборника, убеждаемся, что оформление его парадной – начальной части совершалось не без трений. Существуют два списка *Кормчего*, в которых перевод не занимает в ряду статей первого места и где название его соответствует тому варианту этого названия, который включен в текст цитированного предисловия. Напомним соответствующие заголовки: Кормчїинъ дѣшамъ наставникъ того же Феодора Едесскаго еѣпа (Л); Кормчїинъ дѣшмъ наставникъ (Р); Кормчїинъ дѣшмъ наставникъ (из предисловия Г). Список с таким заголов-

ком находился, как увидим дальше, в руках у составителей Мз. Название не очень складное, даже если допустить инверсированный порядок слов и атрибутивную функцию термина „кормчий“, т. е. *Кормчий наставник душам*. Считаю его производным от находившегося перед *Минейным Изборником* заголовка, связанного с символическим образом Христа-кормчего (Буланин 2017: 12–14): Кнн҃га Кормчѣи́нѣ дѣшамъ н Сѣсѣ. В подтверждение того, что развитие шло таким именно путем, сошлюсь на оглавление к *Кормчей* Вассиана Патрикеева, где писец, по-видимому, державший в руках список *Минейного Изборника* слил заголовки к двум переводам – *Кормчего* и *Наставления* Агапита: Кормчѣи́нѣ дѣшамъ н наставннкѣ поученіе бл҃гаго цѣтѣа къ болярѣмъ... (Владими́ро-Суздальскій музей-заповедник, № 5636/399, л. 8об.; воспроизведение см.: Плигузов 1988: 40). Заметим, что писец попытался по-своему осмыслить неудачный заголовок, вставив союз „и“. Оформление второго сборника завершилось, лишь когда ему было дано благозвучное название и придано предисловие, которые мы цитировали по Г. Широкого распространения такое парадное словесное оформление не получило: из второго сборника его позаимствовал только Сн, заменив краткое название, удержавшееся в М, благозвучным названием и предисловием<sup>6</sup>; судя по заголовку (остальное нам недоступно), подобным образом выделены также те статьи из второго сборника, которые включены в Ч.

Отдельно следует рассказать о рукописи Мз, западнорусского происхождения, составители которой с большим вниманием отнеслись к переводу *Кормчего* и некоторым другим текстам, находящимся в *Минейном Изборнике*. Состав рукописи довольно сложный, сюда вошли как мелкие выписки, так и целые блоки текстов; особенно выделяются, помимо извлечений из *Минейного Изборника*, несколько комплексов со статьями из *Изборника Симеона-Святослава*. Кроме перевода *Кормчего*, отыскиваются и другие древние тексты с первичными чтениями: укажем на так называемую *Римскую епистолию* (Томос папы Льва I), перевод которой лучше всего сохранился именно в Мз (Полонский 2019: 21). Сложна и кодикологическая структура рукописной книги, отчасти напоминающей матрешку, в которой могут быть обособлены по подбору тетрадей, смене почерка и внешнему оформлению несколько относительно самостоятельных частей. Необычно уже начало рукописи, открывающейся предисловием к *Кормчому* (л. 3–4), которое, как видно, должно относиться и ко всей книге. Дальше шло оглавление, при этом в перечне глав отсутствовало указание на *Кормчего* и первой называлась статья (*Первое слово...*), находящаяся в рукописи на втором месте. Вероятно, на каком-то этапе сам текст *Кормчего* предполагалось обособить в самостоятельную книгу. Это подтверждается тем, что л. 10,

---

<sup>6</sup> Название и предисловие по Сн напечатаны в кн.: Горский, Невоструев 1859: 621.

откуда и начинается текст памятника, оформлен как титульный, а *Кормчому* дано там собственное пространное заглавие. Отделено от продолжения и окончание *Кормчего* (добавлена лишь короткая заметка ѡ бл҃гоу҃бо҃женїи Б҃жїи). Само продолжение, открывающееся л. 49, маркировано еще одним титульным листом; с этого же листа начинается новая тетрадь и меняется почерк. Многословное предисловие на л. 3–4, в значительной мере монтированное из библейских цитат (издание см.: Буланин 2017: 17–18), интересно тем, как книжник справляется с передачей нескладного названия *Кормчего*, читавшегося в его антиграфе. Свое экзордиальное рассуждение книжник обозначил как Прѣ<sup>а</sup>словїе въ кнн҃гѣ сїю, гл҃ѣмю Крѣмъчѣи дѣшамъ наставннѣка. Если здесь (в родительном падеже) нет ошибки, злополучное словосочетание можно понять как *Кормчий наставника душам*. В том, что автор предисловия вкладывал в незадавшееся выражение такой именно смысл, уверенности нет, потому что дальше по тексту выражению возвращена его нескладная форма: ...нарнцѣѣ сїю кнн҃гѣ Крѣмъчѣи дѣшѣ наставннѣкѣ. По-другому преодолел трудность тот, кто сочинял название для самого текста *Кормчего* на л. 10. Он уподобил книгу не кормчому, а подателю пищи – „кормителю“: Сїѧ кнн҃га нарнцѣѣ сѧ Кѡмнтѣль дѣшамъ и наставннѣкѣ. Сѣ рѣ<sup>а</sup> тако нарнцѣѣ, ѧ оубо научѣ еѣ кто съ прнлежаннїе чѣсто чѣстн, вѣрѣщѣтѣ слѣдѣншн пѧ медовнаго сотоу въ дѣшн ѣ. Похоже, что такое оригинальное толкование ни у кого больше из читателей и ценителей произведения не нашло поддержки. За названием *Кормчего* в Мз следует сам перевод, как было отмечено выше, в отличие от других списков, он разделен не на три, а на четыре книги.

Нашего внимания заслуживает и раздел, примыкающий в кодексе к *Кормчому* и декорированный особенно нарядным заголовком и буквицей. В заглавии первой статье этого раздела составители еще раз возвращаются к полюбившемуся им названию, которое мы силится сейчас адекватно интерпретировать: Н\* въ сѣты ѡчѣ нѣше ѡдѧ Злѡустѧ, патрнрха Цр҃н҃града, слѡ ѡ епнтнннѧхъ и сѣ тѡкованїеѣ. Ѡ сѣ словѣсн нмамы нзвѣтнѣе разоумѣтн, ѧ понстнннѣ сїѧ кнн҃га ѣ Крѣмъчѣи дѣшѣ и наставннѣкѣ. Спнсѧ же сїю ѡ многѣ кнн҃ въ ѣдннѡу кнн҃гоу на спсѣнїе нѣше. Далее в данном разделе идут мелкие и мельчайшие выписки из широкого набора книг. Среди выписок немало взято из „элементарной компиляции“ *Минейного Изборника* и находящихся в нем же статей Максима Исповедника. Одним из источников для экцерптов послужил составителям этой части сборника и наш *Кормчий*. Из него заимствованы III,12 на л. 53об. –54 (Ѡ Наставннѣка. Главнзна вторѧ на дѣсѧ) и III,31 на л. 56–56об. (Ѡ Кѡмъчѣи наставннѣ. Главннѧ лѧ); „поучения“ – вторая часть каждой из глав аккуратно выделена в том и в другом случае. Фрагменты брались из анализируемого перевода в полном объеме этого перевода, причем, как показывают мелкие совпадения, из того самого текста, который находится в начале кодекса. Существование указанных

фрагментов, взятых из текста в этой же рукописи, лучше всего доказывает, что на каком-то этапе работы ее составителей полный перевод *Кормчего* и раздел рукописи, следующий за полным переводом, мыслились составителями как две самостоятельные книги. Приведенный заголовок ко второму разделу служит сигналом того, что название к главам Льва Премудрого еще на один шаг расширило сферу своего применения. Мы видели: красивый образ *Кормчего душам* был изобретен специально для сочинения императора Льва, но вскоре (а может быть, уже при переводе) название, включая удачные и не очень удачные его вариации, распространилось на весь сборник. Теперь его стали использовать для обозначения любого писания, содержащего краткие наказания инокам и не только им. Как мы сейчас убедимся, такие перемены в употреблении порождали путаницу, усугублявшуюся тем, что *Кормчей* называли иногда *Номоканон*.

Эксперименты с заголовком, как в зеркале, отражают превратности судьбы *Кормчего* – его странствия из одной письменной традиции славянского средневековья в другую. Наставление византийского императора, переведенное в „золотом веке“ болгарской литературы, было рано усвоено в Древней Руси, в совокупности с другими переводами, тоже болгарскими. Возможно, еще в Болгарии сложилась и малоустойчивая конфигурация сборников, в составе которых перевод *Кормчего* читался и переписывался. Сборники аскетических наставлений, сочиненных разными авторами, но сходных друг с другом по структуре – состоящие из коротких глав-заповедей, пользовались успехом у благочестивого читателя. Вместе с сериями близких по духу глав распространялся и *Кормчий душам*. Восточнославянская письменность, как и в остальных случаях, выступает в роли хранителя древнейшего литературного наследия православных славян. В свою очередь, восточнославянская письменность разделилась в XV–XVI вв. на две ветви – новгородско-московскую и западнорусскую. Обе внесли немалый вклад в сбережение литературы болгарского „золотого века“. Значение в этом деле западнорусской письменности иллюстрируют и два эпизода из истории *Кормчего*. Первый эпизод – след, оставленный текстом *Кормчего* в одном из старейших памятников славянской литературы. На этот след напал Федер (Veder 2018: 15, note 33; cf. Федер 2008 2: 248, § 34), вычленивший фразу в той главе *Княжьего Изборника*, которая называется *Наказание богатым* и которая представляет собой выборку из *Наставления* Агапита и других компонентов *Минейного Изборника*. Опознанная ученым фраза, воспроизводящая I,35/2 *Кормчего* в разобранном нами переводе, сохранилась только лишь в рукописи Мелецкого монастыря конца XVI в. – западнорусском потомке *Княжьего Изборника* (ср. Федер 1982).

Второй эпизод косвенно связан с содержащей *Кормчего душам* и подробно нами рассмотренной рукописью Мз. Согласно моему предположе-

нию, сформулированному в отдельной работе, в последние десятилетия XV в. в Новгород поступила из-за Литовского рубежа (или была скопирована на месте) довольно большая партия рукописных книг (Буланин 2022). Ряд входивших в литовскую партию книг стоит у истоков всей последующей новгородско-московской традиции для сочинений, которые читались в этих книгах. Реконструировать репертуар новоприбылых книг отчасти помогает энергичная деятельность по комплектованию библиотеки Соловецкого монастыря, которую, примерно в те же годы, развернул в Новгороде архимандрит монастыря Досифей. Будучи большим книголюбом, архимандрит по достоинству оценил новые поступления и с некоторых книг поспешил заказать копии для своего монастыря. Большая часть переписанных по его распоряжению рукописей сохранилась, кроме того, рачительный настоятель дважды составлял перечни отправленных им на Соловки рукописей. Один из таких перечней находится в рукописи РНБ, собр. Соловецкого мон., № 858/968, переписанной по его заказу в 1493 г. и содержащей компилятивную *Кормчую (Номоканон)*. На л. 609об.–610 сообщается об отправке кодекса на Соловки и перечисляются все высланные туда фолианты, но сам кодекс ошибочно назван *Крѣмчий душам*. Это ошибка симптоматичная. Можно думать, что Досифей хотел заполучить как раз *Крѣмчего душам* (поскольку в его собрании есть другой Номоканон – РНБ, собр. Соловецкого мон., № 1056/1165), но исполнители не поняли смысл заказа, изготовив вместо *Кормчего Кормчую*. Не исключено, что Мз связана генетическими узлами с (неизвестным нам) *Кормчим* литовского происхождения – тем самым, который удостоился внимания Досифея Соловецкого.

Наши наблюдения над судьбой сочинения императора Льва Премудрого в литературном корпусе средневековых славян позволим себе закончить ссылкой на такой своеобразный источник, как *Индекс истинных книг*. Текст его, как известно, изобилует несообразностями, и все же находящиеся в некоторых разновидностях *Индекса* сообщения трудно объяснить, даже отдавшись на волю самой буйной фантазии. Таков фрагмент, связанный одновременно с *Кормчей*, *Кормчим душам* и именем византийского императора Льва. Фрагмент находится в редкой редакции памятника. Разыскавшая эту редакцию *Индекса* исследовательница опубликовала ее по рукописи *Канонника* XVII в. РГБ, ф. 236, собр. А. Н. Попова, № 110, где *Индекс* читается на л. 555–557об. Воспроизводим загадочный фрагмент без знаков препинания: Номоканонъ рѣкши Законуправнла Корминцы и Црѣскѣ главнзны Лва црѣа Прѣмудраго ꙗ еже ко прѣдобному Соуфнмию посланна Лва црѣа Прѣмудраго Лѣтописецъ (Грицевская 2003: 193)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ср. в том же списке на с. 192: Максимъ Неповѣдникъ Кормъчинъ Стословъ.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович 1907

А б р а м о в и ч, Д. И. *Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека.* Вып. 2. Санкт-Петербург, 1907 [Abramovich, D. I. *Opisanie rukopisei S.-Peterburgskoi dukhovnoi akademii. Sofiiskaia biblioteka.* Вып. 2. Sankt-Peterburg, 1907].

Бегунов 1965

Б е г у н о в, Ю. К. *Памятник русской литературы XIII века „Слово о погибели Русской земли“.* Москва–Ленинград, 1965 [Begunov, Ju. K. *Pamiatnik russkoj literatury XIII veka „Slovo o pogibeli Russkoj zemli“.* Moskva–Leningrad, 1965].

Берлинский Кормчий 2018

*Берлинский Кормчий: Древнерусский учительный сборник XIV века.* Отв. ред. Д. М. Буланин. Санкт-Петербург, 2018 [Berlinskij Kormchij: *Drevnerusskij ucitel'nyj sbornik XIV veka.* Отв. red. D. M. Bulanin. Sankt-Peterburg, 2018].

Буланин 1991

Б у л а н и н, Д. М. *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVII вв.* (= Slavistische Beiträge, 278). München, 1991 [Bulanin, D. M. *Antichnye traditsii v drevnerusskoj literature XI–XVII vv.* (= Slavistische Beiträge, 278). München, 1991].

Буланин 1995

Б у л а н и н, Д. М. *Древняя Русь.* – В: История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Т. 1: Проза. Санкт-Петербург–Köln–Weimar–Wien, 1995 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen. N. F., 13/73), с. 16–73 [Bulanin, D. M. *Drevniaia Rus'.* – V: *Istoriia russkoj perevodnoj khudozhestvennoj literatury: Drevniaia Rus'. XVIII vek. T. 1: Proza.* Sankt-Peterburg–Köln–Weimar–Wien, 1995 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen. N. F., 13/73), s. 16–73].

Буланин 2012

Б у л а н и н, Д. М. *Изборник 1076 года и споры о национальных приметах в древнейших славянских переводах.* – Русская литература, 2012, № 2, с. 3–30 [Bulanin, D. M. *Izbornik 1076 goda i spory o natsional'nykh primetakh v drevneishikh slavianskikh perevodakh.* – *Russkaia literatura*, 2012, № 2, s. 3–30].

Буланин 2014

Б у л а н и н, Д. М. *Текстологические и библиографические арабски. I. Из истории текста славянского „Энхиридиона“.* – В: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.: Рукописные книги. Отв. ред. Д. М. Буланин. Санкт-Петербург, 2014, с. 435–448 [Bulanin, D. M. *Tekstologicheskie i bibliograficheskie arabeski. I. Iz istorii teksta slavianskogo „Enkhiridiona“.* – V: *Katalog pamiatnikov drevnerusskoj pis'mennosti XI–*

- XIV vv.: Rukopisnye knigi. Otv. red. D. M. Bulanin. Sankt-Peterburg, 2014, s. 435–448].
- Була́нин 2014а Була́нин, Д. М. *Текстологические и библиографические арабески. V. „Андрианты“ в старшем славянском переводе.* – В: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.: Рукописные книги. Оtv. ред. Д. М. Була́нин. Санкт-Петербург, 2014, с. 489–510 [Bulanin, D. M. *Tekstologicheskie i bibliograficheskie arabeski. V. „Andrianty“ v starshem slavijskom perevode.* – V: Katalog pamiatnikov drevnerusskoj pis'mennosti XI–XIV vv.: Rukopisnye knigi. Otv. red. D. M. Bulanin. Sankt-Peterburg, 2014, s. 489–510].
- Була́нин 2014б Була́нин, Д. М. *Текстологические и библиографические арабески. VII. „Наставление“ Агапита: Несколько эпизодов из истории славянской рецепции.* – В: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.: Рукописные книги. Оtv. ред. Д. М. Була́нин. Санкт-Петербург, 2014, с. 530–559 [Bulanin, D. M. *Tekstologicheskie i bibliograficheskie arabeski. VII. „Nastavlenie“ Agapita: Neskol'ko epizodov iz istorii slavijskoj retseptcii.* – V: Katalog pamiatnikov drevnerusskoj pis'mennosti XI–XIV vv.: Rukopisnye knigi. Otv. red. D. M. Bulanin. Sankt-Peterburg, 2014, s. 530–559].
- Була́нин 2017 Була́нин, Д. М. „Кормчая книга“ и „Книга Кормчий“: (Семантика названий двух древнерусских книг). – Русская литература, 2017, № 2, с. 5–18 [Bulanin, D. M. „Kormchaia kniga“ i „Kniga Kormcii“: (Semantika nazvanii dvukh drevnerusskikh knig). – Russkaia literatura, 2017, № 2, s. 5–18].
- Була́нин 2018 Була́нин, Д. М. *Рукопись Hamilton 381 как культурный феномен.* – В: Берлинский Кормчий: Древнерусский учительный сборник XIV века. Оtv. ред. Д. М. Була́нин. Санкт-Петербург, 2018, с. 12–39 [Bulanin, D. M. *Rukopis' Hamilton 381 kak kul'turnyj fenomen.* – V: Berlinskij Kormcii: Drevnerusskij ucitel'nyj sbornik XIV veka. Otv. red. D. M. Bulanin. Sankt-Peterburg, 2018, s. 12–39].
- Була́нин 2022 Була́нин, Д. М. *К истории книжного обмена Новгорода и Литовской Руси в конце XV века: („Библиотека еретиков“).* – Русская литература, 2022, № 2, с. 88–99 [Bulanin, D. M. *K istorii knizhnogo obmena Novgoroda i Litovskoj Rusi v kontse XV veka: („Biblioteka eretikov“).* – Russkaia literatura, 2022, № 2, s. 88–99].
- Вершинин 2021 Вершинин, К. В. *Фрагмент неизвестного славянского перевода Исаака Сирина.* – Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова, 2021, № 1, с. 54–69



- [Vershinin, K. V. Fragment neizvestnogo slavianskogo perevoda Isaaka Sirina. – Trudy Instituta russkogo iazyka im. V. V. Vinogradova, 2021, № 1, s. 54–69].
- Викторов 1890 Викторов, А. Е. *Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России*. Санкт-Петербург, 1890 [Viktorov, A. E. *Opisi rukopisnykh sobranii v knigokhranilishchakh Severnoï Rossii*. Sankt-Peterburg, 1890].
- Горский, Невоструев 1859 Горский, А. В., К. И. Невоструев. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Отд. 2. Ч. 2. Москва, 1859 [Gorskii, A. V., K. I. Nevostruiev. *Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki*. Otd. 2. Ch. 2. Moskva, 1859].
- Грицевская 2003 Грицевская, И. М. *Индексы истинных книг*. Санкт-Петербург, 2003 [Gritsevskaiia, I. M. *Indeksy istinnykh knig*. Sankt-Peterburg, 2003].
- Дунаев 2021 Дунаев, А. Г. *Из истории переводов „Глав о любви“ преподобного Максима Исповедника на церковнославянский и русский языки*. – Вестник Свято-Филаретовского института, 38 (2021), с. 49–102 [Dunaev, A. G. *Iz istorii perevodov „Glav o liubvi“ prepodobnogo Maksima Ispovednika na tserkovnoslavianskii i russkii iazyki*. – Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta, 38 (2021), s. 49–102].
- Каталог 2020 *Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в РГАДА*. Вып. 3. Москва, 2020, с. 68–84 [Katalog slaviano-russkikh rukopisnykh knig XVI veka, khraniashchikhsia v RGADA. Вып. 3. Moskva, 2020, s. 68–84].
- Мушинская 2009 *Изборник 1076 года*. 2-е изд., перераб. и доп. Подг. М. С. Мушинская и др. Т. 1–2. Москва, 2009 [Izbornik 1076 goda. 2-e izd., pererab. i dop. Podg. M. S. Mushinskaia i dr. T. 1–2. Moskva, 2009].
- Пападопуло-Керамевс 1909 *Varia graeca sacra*. Сб. греческих неизданных богословских текстов IV–XIV веков. Изд. А. Пападопуло-Керамевс. Санкт-Петербург, 1909 [Varia graeca sacra. Sb. grecheskikh neizdannyykh bogoslovskikh tekstov IV–XIV vekov. Izd. A. Papadopulo-Keramevs. Sankt-Peterburg, 1909].
- Пичхадзе 2011 Пичхадзе, А. А. *Переводческая деятельность в домонгольской Руси: Лингвистический аспект*. Москва, 2011 [Pichkhadze, A. A. *Perevodcheskaia deiatel'nost' v domongol'skoï Rusi: Lingvisticheskiï aspekt*. Moskva, 2011].
- Плигузов 1988 Плигузов, А. И. *Кормчая Вассиана Патрикеева*. – В: Исследования по источниковедению истории СССР

- дооктябрьского периода. Сб. статей. Москва, 1988, с. 31–49 [Pliguzov, A. I. Kormchaia Vassiana Patrikeeva. – V: Issledovaniia po istochnikovedeniiu istorii SSSR dooktiabr'skogo perioda: Sb. statei. Moskva, 1988, s. 31–49].
- Подскальски 1996 П о д с к а л ь с к и, Г. *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*. Пер. с нем. 2-е изд., испр. и доп. для русского пер. (= Subsidia Byzantinorossica, 1). Санкт-Петербург, 1996 [Podskal'ski, G. Khristianstvo i bogoslovskaiia literatura v Kievskoi Rusi (988–1237 gg.). Per. s nem. 2-e izd., ispr. i dop. dlia russkogo per. Sankt-Peterburg, 1996 (Subsidia Byzantinorossica, 1)].
- Подтергера 2014 П о д т е р г е р а, И. *Типы аргументации в споре о книжных реформах патриарха Никона: „Силлогизм Аристотеля“ и похвала языку* [Podtergera, I. Tipy argumentatsii v spore o knizhnykh reformakh patriarkha Nikona: „Sillovizm Aristotelia“ i pokhvata iazyku]. – Wiener Slavistisches Jahrbuch, N. F., 2014, № 2, p. 31–70.
- Полонский 2019 П о л о н с к и й, Д. Г. *Почитание римского папы Льва I Великого в южно- и восточнославянской традиции XII–XVII вв.* Автореферат дис. ... канд. исторических наук. Москва, 2019 [Polonskiĭ, D. G. Pochitanie rimskogo papu L'va I Velikogo v iuzhno- i vostochnoslavianskoi traditsii XII–XVII vv. Avtoreferat dis. ... kand. istoricheskikh nauk. Moskva, 2019].
- Протасьева 1980 *Описание рукописей Чудовского собрания*. Сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980 [Opisanie rukopisei Chudovskogo sobraniia. Sost. T. N. Protas'eva. Novosibirsk, 1980].
- Радојичић 1961 Р а д о ј и ч и ћ, Ђ. *Превод деспота Стефана Лазаревића, или можда само из доба деспотовог*. – Летопис Матице српске, 388 (1961), № 8/9, с. 172–182 [Radojichić, ć. Prevod despota Stefana Lazarevića, ili mozhda samo iz doba despotovog. – Letopis Matitse srpske, 388 (1961), № 8/9, s. 172–182].
- СК *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв.* Москва, 1984 [Svodnyĭ katalog slaviano-russkikh rukopisnykh knig, khra-niashchikhsia v SSSR: XI–XIII vv. Moskva, 1984].
- СК-2 *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV век*. Вып. 1: *Апокалипсис–Летопись Лаврентьевская*. Ред.: О. А. Князевская и др. Москва, 2002 [Svodnyĭ katalog slaviano-russkikh rukopisnykh knig, khra-niashchikhsia v Rossii, stranakh SNG i Baltii: XIV vek. Вып. 1: Apokalipsis–Letopis' Lavrent'evskaia. Red.: O. A. Kniazevskaia i dr. Moskva, 2002].

- СККДР III/3, III/4 *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. П–С. Санкт-Петербург, 1998; Ч. 4. Т–Я. Дополнения. Санкт-Петербург, 2004 [Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi. Vyp. 3 (XVII v.). Ch. 3. P–S. Sankt-Peterburg, 1998; Ch. 4. T–Ja. Dopolneniia. Sankt-Peterburg, 2004].
- Федер 1982 *Федер, У. Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы* [Feder, U. Meletskii sbornik i istoriia drevnebolgarskoj literatury]. – *Palaeobulgarica*, 6 (1982), № 3, p. 154–165.
- Федер 2008 *Княжский изборникъ за възпитание на канартикина*. Издаден от Уилям Р. Федер. Т. 1: Увод и показалци; Т. 2: Текст. Велико Търново, 2008 [K'niazhskii izbor'nik' za v'zpitanie na kanartikina / Izdaden ot Uiliam R. Feder. T. 1: Uvod i pokazaltsi; T. 2: Tekst. Veliko T'rnovo, 2008].
- Antonopoulou 2007 *Antonopoulou, Th. Unpublished Scholia on the Apostle Paul and John Climacus by the Emperor Leo VI*. – In: *Byzantinische Sprachkunst: Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet W. Hörandner zum 65. Geburtstag*. Berlin–New York, 2007, p. 20–34.
- Antonopoulou 2017 *Antonopoulou, Th. Emperor Leo VI the Wise and the „First Byzantine Humanism“: On the Quest for Renovation and Cultural Synthesis*. – In: *Autour du Premier humanisme byzantin & des Cinq études sur le XI<sup>e</sup> siècle, quarante ans apres Paul Lemerle (= Travaux et memoires, 21/2)*. Paris, 2017, p. 187–233.
- Bibliotheca graeca VII *Joannis Alberti Fabricii Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum*. Editio nova. Curante G. Chr. Harles. Vol. 7. Hamburg, 1801.
- Congourdeau 2007 *Congourdeau, M.-H. Les „Oracula Leonis“*. – In: *Gioachimismo e profetismo in Sicilia (secoli XIII–XVI): Atti del III Convegno internazionale di studio Palermo–Monreale, 14–16 ottobre 2005*. Roma, 2007, p. 79–92.
- CPG *Clavis patrum graecorum: Qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*. Vol. 1–6. Turnhout, 1974–2003.
- Grosdidier de Matons 1973 *Grosdidier de Matons, J. Trois études sur Léon VI*. – *Travaux et memoires*, 1973, № 5, p. 181–242.
- Hansack 1979 *Hansack, E. Zum Übersetzungsstil des Exarchen Johannes*. – *Die Welt der Slaven*, 24 (1979), № 1, p. 121–171.
- Mango 1960 *Mango, C. The Legend of Leo the Wise*. – *Српска Академија наука: Зборник радова*, 65. Византолошки институт, 6 (1960), p. 59–93.

- Tougher 1997 T a u g h e r, Sh. *The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People*. Leiden–New York–Köln, 1997.
- Veder 1981 V e d e r, W. *Elementary Compilation in Slavic*. – Cyrillo-methodianum, 5 (1981), p. 49–66.
- Veder 1990 V e d e r, W. *Literature as a Kaleidoscope: The Structure of Slavic “Četii Sborniki”*. – In: *Semantic Analysis of Literary Texts*. Amsterdam, 1990, p. 599–613.
- Veder 2018 V e d e r, W. *In Search of the Filiation of Two Izborniki. Review of: Мушинская, М. С. Изборник 1076 года: Текстология и язык*. Санкт-Петербург, 2015 [Mushinskaia, M. S. *Izbornik 1076 goda: Tekstologija i iazyk*. Sankt-Peterburg, 2015]. – *Rossica Antiqua*, 2018, 1–2 (16), с. 93–135.

**KORMCHII DUSHAM BY EMPEROR LEO THE WISE IN THE EARLIER  
COLLECTIONS OF THE PRESCRIPTIONS FOR ASCETICS**

(Summary)

*Kormchii dusham* is named the translation of the prescriptions for monks, which was compiled by Emperor Leo VI the Wise as a series of aphorisms and the interpretations to every one of them (Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις). The translation is preserved in several East Slavic copies of the 14–17th centuries. The author’s name is omitted in the translation, as it is omitted in some Greek copies of the work. The translation represents a typical specimen of the most ancient period in the history of Slavic literature. A number of peculiar traits indicates that “Kormchii” can be counted among the writings of the 10th century, the “golden age” of Bulgarian literature. Most likely, the translation was made by somebody from the circle of Tsar Symeon. A comparative analysis of the copies brings to the conclusion that at an early stage of its development the translation gave birth to two hyparchetypes (G1, with an error, and G2, with an error corrected), they are preserved in the collections of two types. Each type includes its own selection of the texts, and each type belongs to one out of the two generations. G2, although it arose on the basis of G1, was preserved in the collections of the senior generation. “Kormchii” is placed there at the beginning of the set of contemporary translations similar to the “Kormchii” in their content and in their form. All of them are addressed to monks, and the appropriate teachings are shaped either in the compositions made of the short chapters, or in the series of excerpts taken from the lengthy Byzantine church writings (the “Menaia Izbornik”). The second type of collections belongs to the next generation, and it includes a number of new translations. “Kormchii” was included there from G1, and it is also placed at the beginning of the new formed book. The new transla-

tions are similar in genre and in structure to those that composed the “Menaia Izbornik”. Although the localization of the younger type of collections is not easy, it is most likely, that the progenitor of this book formed up as well within the Bulgarian literature of the “golden age”. The second type is interesting in that the compilers of the book sought to pass it off as the opus by Maximus the Confessor. Maximus is acknowledged here as the author of “Kormchii”. The copy of “Kormchii” in the West Russian manuscript Mazurin, No. 616 is very important. The copy contains the readings of the translation before its text was divided into G1 and G2. In addition, the manuscript demonstrates how the title of “Kormchii dusham” gradually expanded its function. Already in the older and younger types of collections, the title was applied not only to the work of Leo the Wise, but also to the book as a whole. In Mazurin codex, it is used as a standard designation of any book with short commandments for monks, and for all pious Christians. The mutual influence of the descendants of G1 and G2 does not allow to follow the text evolution of “Kormchii” step by step. Nevertheless, the existing copies of the translation provide a reliable basis for the reconstruction of this little-known monument of Bulgarian literature.

**Keywords:** Bulgarian literature, word-after-word translation doctrine, bilingualism, ascetic, collection, aphorism, haplography, hyparchetype, compilation, contamination.

*Dmitrii M. Bulanin,  
Institute of Russian Literature – Pushkin House,  
Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg*



## **КЪМ ПРЕВОДАЧЕСКИТЕ СЪОТВЕТСТВИЯ НА ГР. ΔIANOIA В ЮЖНОСЛАВЯНСКИТЕ ПРЕВОДИ НА ЖИТИЕТО НА СВ. АНТОНИЙ ВЕЛИКИ И СТАРОБЪЛГАРСКАТА КНИЖНИНА\***

*Иван П. Петров (Германия)*

Развитието на християнската терминология и език занимават палеославистиката още от най-ранния ѝ период, като продължават да бъдат обект на научен интерес и до днес<sup>1</sup>. Немалко от християнските идеи се възприемат през езика, и по-конкретно през преводите, а спрямо изграждането на писмената славянска култура този вид рецепция се оказва доминиращ начин за усвояване на цивилизационните ключове, чрез които южните славяни се интегрират към заварения вече християнизиран свят на Средиземноморието. Преводите са и основният катализатор за изграждането на лексикален и понятиен апарат, чрез който не само се създава общо пространство за идейно общуване (най-вече с Византия), но и стават използвани опитът и наследството, запазени от по-ранните християнски автори и произведения.

Езикът на ранните християнски преводи е бил разглеждан неведнъж, като може да се обобща, че основните понятия и лексеми, както и тяхната рецепция в старобългарски са очертани от трудовете на изследователите досега. Лексикалните решения при преводите на аскетически текстове сякаш стоят малко по-встрани от ядрото на основните християнски по-

---

\* Статията е разработена в рамките на проект „Словното богатство на Учителното евангелие на Константин Преславски: старобългарско-гръцки и гръцко-старобългарски речници индекси“, финансиран от Фонд Научни изследвания (договор КП-06-Н50/2 от 30.11.2020). Изказвам благодарността си към проф. Л. Тасева (София) и проф. Т. Дайбер (Гисен) за ценните бележки върху по-ранни варианти на тази статия. Разбира се, всички оставащи несъвършенства на настоящия текст са моя отговорност.

<sup>1</sup> По-подробно и с лит. вж. в Петров 2021a.

нятия и език, макар че културната им история и рецепция са не по-малко интересни<sup>2</sup>.

Като основополагащ текст за християнското монашество и изобщо за аскетическата литература, *Житието на св. Антоний Велики*, традиционно приеман за пръв пустинник, до голяма степен задава езика, с който и на който след това говорят аскетическите текстове. До каква степен и как този език е възприет в една културна среда, която се конституира предимно от преводна книжнина, е въпрос, който смятам, че тепърва ще се разгръща в изследванията на културния диалог между Византия и съседите ѝ. Настоящата статия е скромнен опит да се разгледа един от многото аспекти на този диалог.

Подходът в настоящия текст тръгва преди всичко от гръцкия текст и традиция, върху които стъпва старобългарският превод. Лексикалните решения при предаването на оригиналния текст са вписани в контекста на съчиненията от класическата епоха, както и на тези от по-късните векове. Данните са извлечени предимно от достъпните ми гръцко-славянски индекси към изданията на определени паметници и/или текстове. При *Шестоднев*, *Трето слово против Арианите*, *Изборник от 1073 г.* и *Скитския патерик* ексцерпцията на гръцко-славянските съответствия е направена директно от двуезичното издание на паметника или с помощта само на славянско-гръцкия индекс. Целта е да се проследят тенденциите в преводаческия подход на старобългарските книжовници, както и да се очертае, доколкото е възможно, в каква степен този опит е инкорпориран в по-късно възникнали преводи. *Житието на преп. Антоний Велики* е подходящ текст за провеждането на такова изследване по две причини: най-напред заради ролята и значението му в историята на християнската книжнина, а освен това и поради факта, че е превеждано както в класическата епоха, така и в среднобългарската, т.е. могат да се успоредят решенията за една и съща езикова ситуация в гръцкия текст. Вътрешните отношения между славянските преводи на *Житието* също не са особено ясни, настоящият текст ще се опита да ги осветли малко повече.

Избраната гръцка лексема, на която е посветен настоящият текст, не е случайна. Тя е една от често срещаните в християнската книжнина, особено в богословски и философски насочените произведения. Смятам, че познаването на предисторията ѝ в някаква степен може да ни помогне да разберем по-добре както употребите ѝ в оригиналните текстове, така и преводаческите решения (в различна степен уместни) при предаването ѝ. За

---

<sup>2</sup> Вж. напр. изследванията върху т.нар. пустинническа лексика в гръцки на П. Микел (Miquel 1986) или специално върху духовната терминология в латинските преводи на *Житието на св. Антоний* на Л. Лорие (Loríe 1955).



тази цел най-напред ще очертая накратко историята на гръцката лексема през употребите ѝ в класическите и късноантичните текстове, някои важни християнски произведения, а след това ще разгледам по-подробно данните от преводните старобългарски съчинения. Възстановяването на понятийната структура в гръцката традиция и нейното отражение в старобългарската среда остават за бъдещи изследвания, когато ще е натрупана достатъчна основа за подобен опит.

#### КРАТЪК ПРЕГЛЕД НА ЗНАЧЕНИЯТА И ОБХВАТА НА ΔΙΑΝΟΙΑ В ГРЪЦКАТА ТРАДИЦИЯ

В историята на гръцкия език *διάνοια* присъства широко както в класическата, така и в късноантичната философия, откъдето по-късно навлиза и в езика на християнските автори и мислители. Особено ясно прозират семантичните пластове на лексемата през преводните ѝ съответствия. Богата употреба намира и в аскетическите текстове. В настоящото изложение не е възможно да се проследи подробно цялата история на гръцката дума, но за да се разбере по-добре съдържанието ѝ, ще се очертаят употребите ѝ в някои основни произведения и автори от гръцката литература и култура.

Лексемата *διάνοια* има значения в класически гръцки ‘мислене, способност за мислене, разсъдък, разум, дух, душа, начин на мислене; мисъл, мнение; намерение, план, решение; смисъл, значение’ (LSJ; Войнов и др. 1996: 261). Със същите специфики продължава да се употребява и в патристичния гръцки<sup>3</sup>.

Лексемата *отрано*<sup>4</sup> влиза в близкозначни отношения с друг важен термин от античната антропология – *νοῦς*, като семантичният им обхват обгръща всичко свързано с духовното измерение на човека – възприятията, дискурсивното и перцептивното мислене, способността за мислене и разпознаване изобщо, способността за съждение, намеренията, но най-вече същината и влиянието на душата. След това, най-напред при Анаксагор, а след това от Аристотел нататък, *νοῦς* се свързва с Божествения принцип на сътворението, но и най-висшата част от човека, която се разглежда по някакъв отделен от тялото начин. Божественият Нус у Аристотел се издига като идеалното Едно и Неподвижно, а човешкият Нус – като онази част, която може да съзерцава мислимите неща от Платоновото ниво на идеите. По-нататък, в късния неоплатонизъм на Плотин, Божественият Нус е манира съществуващото на различни нива, като всяко от тях копнее да се върне към първоизточника. От друга страна, *διάνοια* се използва повече за назо-

---

<sup>3</sup> И вероятно поради тази причина, или поради необхватността на материала, не присъства в патристичния речник на Лампе (Lampe 1961: 357) за огромно съжаление на всеки интересуваш се.

<sup>4</sup> Изложението следва Weissenrieder, Dolle 2019: 253 sqq.

ването на дискурсивния ум (а не на т.нар. теоретичен) – противоположен на „интуитивния“ (νοῦς) и νόησις<sup>5</sup>. В *διάνοια* се съдържа деятельното подтикване на ума, самият процес на разсъждение/размишление и резултатът от него<sup>6</sup>, способността за мислене, разбирането, не на последно място изразената мисъл, оттам значението на дума или пасаж<sup>7</sup>.

Интересно е и положението с т.нар. юдейски гръцки, т.е. Септуагинта и някои александрийски автори с юдейско потекло (най-вече Филон Александрийски). При предаването на евр. дума за „сърце“ (לב/לֵב) – съсредоточие то на човешката личност, „органът“, с който се вземат решения, се употребява не само καρδιά, но също и νοῦς и διάνοια, много вероятно без особено силно спазване на разликата в значението (Weissenrieder, Dolle 2019: 263).

Тази неяснота, или почти синонимна размитост, при предаването на еврейския текст, бихме могли да кажем, се запазва и доразвива и в славянска среда.

#### КЛАСИЧЕСКИ СТАРОБЪЛГАРСКИ ТЕКСТОВЕ<sup>8</sup>

В корпуса от най-ранните класически старобългарски паметници<sup>9</sup> се откриват следните преводачески съответствия: мѣслъ, помѣслъ, помѣшлѣннѣ, рѣзѣумъ, срѣдѣце, свѣѣсть, смѣслъ, смѣшлѣннѣ, оумъ. В преводите на евангелията (Ев) се среща като мѣслъ в Мт 22:37, Мк 12:30 (но оумъ в Зогр, липсва в Ас), Лк 1:51 и в Лк 10:27 като помѣшлѣннѣ (Люсен 1995: 71). В *Супрасълския сборник* (Супр) най-честият еквивалент е оумъ (22×, сред които: 31,2; 84,27; 11,1; 12,12; 34,6; 21,1; 93,9; 87,5; 227,4; 282,20; 107,24), мѣслъ (343,10; 43,11), помѣслъ (501,17), рѣзѣумъ (296,4), срѣдѣце (149,30) (Mejer 1935).

---

<sup>5</sup> Напр. ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας Arist.deAn.433a2 – когато разумът предписва/нарежда (ИП), а разсъждението съветва (прев. М. Марков); [E]ven when the mind [intellect - ИП] does command and thought bids us pursue or avoid something, tr. E. M. Edghill; [W]enn der Geist den Befehl gibt und die Vernunft sagt, tr. G. Knapinger].

<sup>6</sup> Πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ Arist.Metaph.1025b25 – Така че, ако всяко размишление е или практическо, или творческо, или теоретично (прев. Н. Гочев).

<sup>7</sup> Напр. τὰς τῶν ὀνομάτων διάνοιας Pl.Cra.418a; τὴν αὐτὴν ἔχει διάνοιαν Arist.de An.404a17; ἢ φυσικὴ διάνοια τοῦ νόμου Aristeeas171. За по-късни философи и християнски автори вж. Daniélou 1944; Lacroix 2016; Plagnieux 1951, по-цялостно изследване на разбирането за ум и интелект в патристичната литература вж. в Williams 2007.

<sup>8</sup> По-подробно за състоянието в текстовете от класическата епоха, и особено данните от *Шестоднев*, *Изборника от 1073 г.*, *Учителното евангелие* и *Третото слово против Арианите* на Атанасий Александрийски с по-детайлен коментар върху отделните случаи на употреба вж. Petrov 2022.

<sup>9</sup> Въз основа на данните от Старобългарския речник на БАН (Речник 1999–2009), преработен впоследствие в електронното издание на Ив. Христов (Христов 2015), и електронната база данни на Чешката академия на науките Горазд: <http://gorazd.org/gulliver>, през която ползвам Slovník jazyka staroslověnského (SJS).

При текстовете, възникнали в класическата епоха, но достигнали до нас в по-късни преписи, данните са следните. При преводите на Апостола (Ап) в най-ранните източници съответствието на διάνοια е съмысль, а при тези от Атонската редакция – ραζοῦμъ (Христова-Шомова 2004: 654). Освен това<sup>10</sup> се среща и като мысль (Еф 4:18 Хр, Ш), помъшлѣннѣ (Еф 2:3, Кол 1:21, Евр 10:16 Хр, Сл, 1Пт 1:13 Хр), съмышлѣннѣ (2Пт 3:1 Хр, Сл), срьдъце (Еф 1:18 Стр). В *Синайския евхологий* (СинЕ) съответства на мысль, помъшлѣннѣ, оумъ (Пенкова 2008: 343). В *Скитския патерик*<sup>11</sup> (Скит) се откриват следните съответствия: оумъ (2×, 10:19:13, J:77–87:4), съмысль (1×, G:2:7 ~Пс. 118:130), помъшлѣннѣ (3×, 2:27:5, 5:2:3, 18:26:38), мысль (1×, 5:5:3), \*ραζοῦμъ (1×, 15:4:4)<sup>12</sup>. Във *Въпросите и отговорите на авва Анастасий Синайски* (АСин) διάνοια се открива веднъж с превод мысль (Федер 2011: 151).

В дългия *Златоструй* (ЗлатL) се предава със срьдъце, оумъ (и двете в сл. 29), съмысль, съвѣсть (и двете в сл. 2) (Димитрова 2016: 415). В диалозите на Псевдо-Кесарий се превежда като гатаннѣ (Милтенев 2006: 566), а в Книгата на пророк Иезекиил (Иез) – като ραζοῦμъ (2×), оумъ (3×) и срьдъце (1×) (Илиева 2013а: 546). В *Изборника от 1076 г.* (Изб76) се предава с помысль (2×), ραζοῦμъ (1×) и оумъ (4×) (Мушинская и др. 2009: 334), а в *Изборника от 1073 г.* (Изб73) – като оумъ (9×: 52b12, 27d6, 58a11, 66a8; 96a9, 122d4; 129c12; 130a11, 159c26) мысль (4×: 17a17, 19d7, 23a2; 147c21) и ραζοῦμъ (2×: 6c16, 66d24)<sup>13</sup>. В *Простия пролог* (Прол) се среща като оумъ

---

<sup>10</sup> Данните са извлечени от архива на Гръцко-старославянския индекс на Славянския институт към Чешката академия на науките в Прага по време на едномесечна специализация, подкрепена от фондация „Александър фон Хумболт“. Изказвам благодарността си на В. Чермак и Щ. Пилат за подкрепата и помощта по реализирането на тази научна визита. Съкращенията на паметниците следват възприетите в Христова-Шомова 2004: 25–48, а именно: (Сл) Слеченски, (Ш) Шишатоваци, (Хр) Христианополски, (Стр) Струмишки апостол.

<sup>11</sup> Данните са екскерпирани от изданието на У. Федер (Veder 2012).

<sup>12</sup> В този конкретен случай в гръцкия оригинал стои δύναμις: καὶ ἕκαστος ἔλεγε [κατὰ] τὴν ἰδίαν δύναμιν, κ̅ъ̅жд̅о̅ глаголааше по своемуу ραζοῦμюу. Предполагам, че става въпрос за погрешно разчитане на δύναμις като διάνοια. В пасажа няколко старци отиват при авва Антоний, който решава да ги изпита, като им предложи „слово“ от Писанията (ῥήμα ἐκ τῆς Γραφῆς) и ги пита какво значи според тях. След това всеки старец предлага тълкуването си „според собствената си сила“ (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν). Според мен едно погрешно прочитане като „според собственото си разбиране“ (κατὰ τὴν ἰδίαν διάνοιαν), предвид и контекста, не е невъзможно. Не изключвам възможността и самият гръцки извор да е представлял подобна замяна. Подобен случай впрочем се открива и в *Учителното евангелие*, слово 7: ἀνθρώπινως τὰ πολλὰ διαλέγεται πρὸς τὴν αὐτῶν διάνοιαν, νομίζόντων ὅτι πλείονα εἶχον ἀσφάλειαν ἀπὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ (Cramer 1844: 372.3–14) чловѣчьскы многа весѣдоуиеть. протнвоу снлѣ нхъ. мьнащемъ сл. ѣко вѣще храненнѣ нмахоу прѣвѣванннѣмъ его. (45d6–13).

<sup>13</sup> Данните за *Изборника от 1073 г.* са извлечени от том 3 (Янева и др. 2015) с помощта речника във втория том на изданието в рамките на Националната програма за подпомагане на млади учени и постдокторанти, април–септември 2020 г.

и разούмьнын (Крысько и др. 2011: 562). В *Служебния миней за декември* (Мин12) еквивалентите са разούмъ (15×), оумъ (8×), съвѣсть (3×) и съмысль (Christians 2001: 269). В *Ефремовската кормчая* (ЕфК) διάνοια съответства на съмысль (5×), помъшлѣнне, разούмъ (2×), оумъ (1×) (Максимович 2010: 390). В сборника *Тринадесет слова на Григорий Назианзин* (ГрН13) старобългарските преводни решения са съответно: мьсль (4×) и оумъ (5×) (Будилович 1871: 82). В *Чудовския псалтир* (ЧудПс) се превежда с мьсль, оумъ, разούмъ (Погорелов 1910: 237). В *Хрониката на Георги Амартол*<sup>14</sup> (ГАМ) се откриват доста еквиваленти, всички с по една фиксация: домъшлѣнне, замъшлѣнне, помъшлѣнне, разъмьсль, разъмьшлѣнне, разούмъ, съвѣданне, съвѣдѣнне, съвѣсть, оумьствѣнне (Истрин 1930: 50).

В Йоан-Екзарховия превод на *De fide orthodoxa* (ЙЕFid) – като мьсль, помъсль, разούмъ, разούмьнне, всички с една употреба (Илиева 2013б: 378). В *Шестоднев* (ЙЕНех) διάνοια се предава с мьсль (4×: 144d4–7, 161b12–16, 165d16–21, 169d3–9), оумъ (2×: 9a16–18, 17a24–27), разούмъ (1×: 27c11–16) и помъсль (1×: 174d23–35)<sup>15</sup>.

При преводите на Константин Преславски се откриват следните решения: в *Третото слово против Арианите*<sup>16</sup> (Ар3) – оумъ (11×: 135a13–14, 140a7–8, 147a19–20, 149a15–16, 150b1–2, Jo 5:20, 158b20–21, 165a, 165b21–22, 174a23, 181a13–14), разούмъ (8×: 130a14, 134b12, 150a22–23, 152a6–7, 152b3, 163b5, 176b17–18, 178a2–3), съвѣсть (2×: 158a16–17, 64621), съмысль (1×: 156a22–23); в *Учителното евангелие*<sup>17</sup> (УЕ) – оумъ (9×: 24c12–14, 48d16–19, 54a9–12, 141d1–7, 219a4–9, 223a11–16, 221c8–9, 225a17–b21, W (Parisinus gr. 1493, XI в.) 169c7), помъшлѣнне (4×: 169a\*28, 19b19–21, 23b12–c1, 104a9–11), съвѣсть (3×: 8a1–b21, 29c 4–7, 50d8–15), мьсль (2×: 193d3–10, 229b18–c2).

В речника на Ат. Бончев (по Христов 2019: 222) се среща като превод на мьсль (Пр 2:10, Лк 1:51, Мт 22:37), помъшлѣнне (Бт 8:21, Пр 2:11, Еф 2:3, Лк 10:27), разъмьсль (Мин. апр. 6 синак.), разъмьшлѣнне (Служ. (тп.)), ра-

---

<sup>14</sup> В научната литература все още не е напълно изяснен въпросът за произхода на този текст, вж. Пичхадзе 2002; Пеев 2012.

<sup>15</sup> Материалът от ЙЕНех е екскерпиран от изданието Aitzetmüller 1958–1971 и не се подават случаите, в които гръцката лексема не е преведена в старобългарския текст (като напр. 29a, 35d, 190c). Трябва също така да се отбележи, че в много от контекстите, в които би могло да се очаква присъствието на гр. διάνοια, се явява друга лексема от същото словообразователно гнездо на префигирани производни от νοῦς – ἔννοια, която в най-ранните паметници е предадена със същите еквиваленти – мьсль, оумъ, разούмъ, помъсль.

<sup>16</sup> Данните са екскерпирани от изданието на Пенкова 2016.

<sup>17</sup> Материалът е екскерпиран от базата данни на проекта „Словното богатство на Учителното евангелие на Константин Преславски: старобългарско-гръцки и гръцко-старобългарски речници индекси“. Номерацията следва изданието на М. Тихова (2012).

зоумъ (И 5:20), съмъислъ (2 Петр 3:1, Еф 4:18), оумъ (Бт 24:15, Мр 12:30, Лв 19:17, Посл. Иер 1:5).

#### ОБОБЩЕНИ НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ МАТЕРИАЛА ОТ КЛАСИЧЕСКАТА ЕПОХА

Материалът от класическата старобългарска епоха е представен обобщено в Таблица 1. Числата посочват броя фиксации на дадената старобългарска лексема като превод на διάνοια в съответния паметник или текст. Когато не е възможно да се посочи точният брой употреби, само се маркира наличието на такова съответствие с плюс.

Таблица 1: Преводните съответствия на διάνοια в текстове от класическата старобългарска епоха

διάνοια*	мъислъ	помъислъ	помъишлѣннѣ	оумъ	рѣзоумъ	свъѣсть	съмъислъ	сръдъцѣ
Ев	2		2	2				
Ап	1		4		+ (Ат.)		2	1
Супр	2	1		22	1			1
СинЕ	+		+	+				
Скит	1		3	2	1 (греш.)		1	
АСин.	1							
Злат.Л				+		+	+	+
Иез				3	2			1
Изб76		2		4	1			
Изб73	4			9	2			
Прол				2	1 (adj)			
Мин12				8	15	3	1	
ЕфК			1	2	2		5	
ГрН13	4			5				
ЧудПс	+			+	+			
ЙЕFid	1	1			1			
ЙЕНех	4	1		2	1			
Ар3				11	8	2	1	
УЕ	2		4	9		3		
ГАМ**			1		1	1		

\* +1 рѣзмъислъ, +1 рѣзмъишлѣннѣ, +1 съмъишлѣннѣ; \*\*+1 дѣмъишлѣннѣ, зѣмъишлѣннѣ, рѣзмъислъ, рѣзмъишлѣннѣ, свѣѣданнѣ, свѣѣдѣннѣ, ѳоувѣствнѣ.

Изнесените данни дотук позволяват да се обобщят в някои предварителни наблюдения. Най-напред в най-ранните преводи на Ев се открива само едно предаване на *διάνοια* с *оумъ* (Зогр), навсякъде другаде се употребяват *мысль* и *помышленне* като относително близки към семантичния обхват на гръцката лексема. Подобно е положението и в Скит, също отнасян към най-ранните преводи. Този начин на превеждане чрез *помышленне* и *помысль* – лексикални решения, които по-често се използват за *λογισμός* (Петров 2021б), най-напред може да се предположи връзка с ранна преводаческа стратегия, която осмисля *διάνοια* основно с еквиваленти от семантичния (и деривационен) кръг на *мысль*; от друга страна, могат да се тълкуват и като податки за разбирането и осмислянето на *διάνοια* като ‘дискурсивен ум’, т.е. свързан с мисленето и мислите, а също и *помислите* (*λογισμοί*).

От класическия корпус паметници най-многобройни случаи за превод с *оумъ* предоставя Супр. Възможно е това да е податка за източнобългарска диалектна черта, доколкото самият сборник традиционно се разглежда като възникнал и представящ такава говорна основа. Може да се забележи, че в повечето текстове, отнасяни традиционно към продукцията на Преславския кръг, като преводно съответствие на гр. *διάνοια* се открива *разоумъ* (+ деривати). Превод на гръцката лексема като *сръдъце* се среща относително рядко.

В преводите на Константин Преславски се наблюдава преимуществено предаване на *διάνοια* с *оумъ* в значението ‘ум, разум, интелект’. Такъв преводачески избор се открива и в Супр и Изб73, а от Йоан-Екзарховите преводи той се среща само в ЙЕНех. Би могло да се заключи предпазливо, че *оумъ* е предпочитаният преводен еквивалент сред Преславската школа. Предаването на *διάνοια* обаче с тази лексема на практика размива съвсем границата с *воѣс*, като по този начин разбирането за разликите между двете гръцки лексеми допълнително се замъглява. Трябва да се отбележи и че в Изб73 другите старобългарски еквиваленти за *διάνοια*, *свъѣсть* и *смысль*, познати от най-ранните преводи, се оказват по-скоро запазени за точното предаване на други две гръцки лексеми, съответно *συνείδησις* (66b18, 29a14–15, 52b22–23, 189b27, 29b3–4, 52d24–25, 35a29) и *σύνεσις* (201c3, 38c5, 109d12–133, 46d9–10, 18d22, 200b6–7, 201b25–26, 202a2, 202d19, 202c5, 52b11, 201d11–12, 65b5–6), т.е. възможно е това да се разгледа като податка за начало на по-ограничена синонимия при предаването на гръцките лексеми от този семантичен кръг.

Засвидетелствани са множество случаи на предаване на *διάνοια* с *разоумъ* в значение ‘разбиране, значение’. Най-често това се открива в Ар3, където темата за значението на Писанията, на „казаното“ (*διάνοια τοῦ ῥητοῦ, τῶν ῥητῶν*) е особен център на внимание. Успоредно с това лексикално решение обаче се открива и *оумъ*, като явно не се е усещала разлика в значението на двете, или при превода погрешно едната старобългарска лексема е заместила другата, покрай други контекстуални случаи, в които *διάνοια* припокрива

семантично *νοῦς* и е удачно да се преведе с *оумъ*. При преводните части в УЕ обаче такова смесване не се наблюдава, тъй като изобщо липсва предаване на *διάνοια* с *разоумъ*. От друга страна, в тези части липсват пасажи, които експлицитно да назовават „значението“ и „смисъла“ на разглеждания пасаж от Писанията. Това навежда на мисълта, че е възможно първоначалната семантика на *разоумъ* да е била по-скоро съсредоточена върху „разбиране“, оттам „смисъл“, което би могло да се потвърди от енокоренните *разоумѣти/разоумѣвати* и производното *разоумѣние*. Не е изключено самото старобългарско *разоумъ* да представлява ранна калка от гръцки, предвид ясната симетричност на словообразователното ниво спрямо *διάνοια*.

#### ДАННИ ОТ ПО-КЪСНИ ПРЕВОДИ

Като допълнение към материала, представен от ранните старобългарски текстове, подавам и този, който се открива в по-късни преводи, основно от XIV в. Разбира се, трябва да се има предвид, че данните са извлечени само от достъпните ми издания, снабдени с гръцко-славянски индекси.

В превода на *De hominis officio* от Григорий Нисийски *διάνοια* се предава с *мысль*, *смысль*, *оумъ* (Sels 2009: 96). В *Словата на авва Доротея* се превежда с *мысль*, *помысль*, *сръдъце* и *оумъ* (Димитров 2013: 488). В преводите на Йоан-Дамаскиновите *Мариини хомилии* се среща като *мысль* (в първия и втория превод на хомилията за Рождение Богородично) и *смысль* (в първата хомилия за Успение Богородично) (Danova 2020: 483). В превода на *Триодните синаксари* не се открива, но за сметка на това глаголът *διανοέομαι* от същия корен се превежда с *оумъканти* (Тасева 2010: 714). В превода на антилатинските трактати на Григорий Палама и Варлаам от Калабрия се предава със следните съответствия<sup>18</sup>: *дѣяніе* (52r16)<sup>19</sup> и *помысль* (52r29), *мышлѣніе* (1v19) и най-често с *мысль* (7v22, 12r30, 12r33, 12v1, 12v5, 15r25, 15v3, 25r18, 30v12, 36r11, 38r23, 64r24, 64v15, 64v27, 67r15, 80r4). В превода на *Книга Йов* се предава с *помышлѣніе* и *мысль* (Христова-Шомова 2007). В превода на *Dialectica* от XIV в. – като *помысль*, *помышлѣніе*, *размысль*, *размышлѣніе*, *разоумъ* и *смысль* (Weiher 1969: 301). В превода на ареопагитския корпус се откриват следните преводни решения: *мысль*, *разоумѣніе*, *смысль* и *оумъ* (Fahl, Harney, Fahl 2012: 1694).

От прегледа на достъпния материал не се откриват нови преводачески решения, които не са били засвидетелствани в по-ранни текстове. Може да се забележи обаче преимущественото място на лексемата *мысль* като най-често използван преводен еквивалент. Прави силно впечатление и относително рядката употреба на *разоумъ* като преводачески избор.

<sup>18</sup> Изказвам благодарността си към проф. Л. Тасева за предоставянето на тези данни.

<sup>19</sup> Сигнатурите са съгласно изданието Kakridis, Taseva 2014.

В изследвания върху началата на християнското монашество се обръща особено внимание върху *Житието на Антоний Велики* (IV в.), написано скоро след смъртта му от св. Атанасий Александрийски, който също е бил негов ученик. Особената важност на този текст се обуславя не само от религиозната и културната му значимост, но и от началния тласък, който той дава на последвалата вълна от аскетическа литература в Християнския изток.

В науката до този момент са известни три средновековни славянски превода на житието на първия подвижник<sup>20</sup>. Първият се отнася още към класическата старобългарска епоха, а другите два по всяка вероятност са възникнали през XIV в.<sup>21</sup>

*Първи превод.* Смята се, че това е най-ранният превод на житието (Иванова 2008: 442–443). Според Хеланд той е осъществен още преди Метафрастовата редакция, която житието търпи в гръцка среда (Helland 2004: 17). Най-ранен препис се открива в български ръкопис от сбирката на Зографския манастир (отнасян е към 80-те години на XIV в.) под № 19. В настоящото изследване се използва текстът именно на този препис. Друг препис на житието се намира в ръкопис № 195 от сбирката на Хлудов, издаден от Кр. Костова (Костова 2000). Езикът на ръкописа е изследван от А. Димитрова, която открива в него старинни черти и преславизми (Димитрова 2012). Една от основните характеристики на тази група е пропусъкът на глави 51–60 (Петков 2014: 129).

*Вторият превод* е разпространен сред южните и източните славяни. Хеланд допуска, че този превод може да е бил извършен от дометафрастов оригинал или такъв, който принадлежи към смесената Метафрастова група (Helland 2004: 17). П. Петков категорично отнася превода към книжовната продукция на XIV в. въз основа на морфо-синтактичните му, лексикални и стилистични особености (Петков 2014: 132). Пълният текст на житието е използван по ръкопис № 4/8 от Библиотеката на Рилския манастир (*Владиславовия панигирик* от 1479 г.), л. 315–338.

*Третият превод* е достигнал до нас само в един ръкопис – № 43 от Музея на Сръбската православна църква в Белград, л. 1–47. Ръкописът е български, двуусов и двуеров, с всички графични особености на книжовната

---

<sup>20</sup> По-долу е поместено представянето, публикувано в Петров 2021а, по-подробно вж. Петков 2014. Изказвам благодарността си на П. Петков, който ми предостави текстовете от споменатите по-долу преписи. Освен тях ползвам и дигитални копия на ръкописите. За снимките от Зографския ръкопис благодаря на братството на Зографската обител, а за тези от *Владиславовия панигирик* – на проект „Българска дигитална книга“. Част от изследването се проведе по време на специализация в Института по византинистика и новогречистика към Виенския университет, подкрепена от програмата Ernst Mach Weltweit на ÖAD.

<sup>21</sup> Вж. още в Santos-Otero 1979; Иванова 2003; Helland 2004.



продукция от XIV в. (Петков 2014: 133). Текстът представлява отделен *трети* превод, идентифициран от Кл. Иванова (Иванова 1972; Иванова 2003) и потвърден от Т. Хеланд (Helland 2004), който определя, че е извършен от гръцки оригинал, принадлежащ към групата на т.нар. *Метафрастова вулгата*<sup>22</sup> сред гръцката традиция на текста. Публикуван е от А. Димитрова в онлайн корпус от текстове<sup>23</sup>, а езикът му е разгледан в отделна студия (Димитрова 2013).

ЛЕКСИКАЛНИ СЪОТВЕТСТВИЯ НА ГР. ΔΙΑΝΟΙΑ ПРИ СЛАВЯНСКИТЕ ПРЕВОДИ  
НА ЖИТИЕТО НА ПРЕП. АНТОНИЙ ВЕЛИКИ

В гръцкия текст на *Житието на Антоний Велики* διάνοια се среща 13 пъти. Единственото място, на което гръцката традиция се разминава относно разночетенията на тази лексема, е в гл. 23, където т.нар. *Метафрастова вулгата* показва вариант μετάνοια, очаквано предаден в Третия превод с показаније:

23. καὶ τῆ ἐλπίδι τῆς διανοίας [μετανοίας WZ]

Прев. 1: ѿ надеждѣѡ мыслѣноѡ 123г

Прев. 2: вѣрою ѿ надежѣю оумною 321v

Прев. 3: ѿ надѣжѣѡ показаниѡ. 13v

Обобщено данните за преводните съответствия и местата на употребата им могат да се представят в следната Таблица 2<sup>24</sup>. Общите преводачески решения с Първия превод са маркирани в получер, а тези с Третия превод са подчертани; числата посочват главата, в която се среща даденото лексикално съответствие.

Таблица 2: Преводните съответствия на διάνοια в преводите на Житието на преп. Антоний Велики

διάνοια	Първи превод	Втори превод	Трети превод
мысль	23, <b>42</b> , 43, <u>70</u> , <b>82</b>	<b>42</b> , 67, <b>82</b>	65, <u>70</u>
помысль	–	2, <u>3</u> , 43, 87	<u>3</u>
смысль	<u>2</u>	–	<u>2</u> , 34, 42, 43, 66, 82
оумъ	5, <b>34</b> , 67, 87	9, 23, <b>34</b> , 65, 66, 70	–
размышлѣннѣ	9, (~3, ~65)	–	–
помышлѣннѣ	–	5	–
свѣсть	67	–	<u>5</u> , 87

<sup>22</sup> Т.е. ръкописи W (Parisinus gr. 1493, XI в.) и Z (Parisinus gr. 1557, XVI в. (1567 г.) според означенията, използвани от Бартелинк, вж. подробно в Bartelink 1994: 81, 92–93.

<sup>23</sup> <[http://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc\\_55](http://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc_55)> [25.01.2022].

<sup>24</sup> Пасажът в глава 9 липса в Третия превод, не се отбелязва и пассажът в гл. 23, където в същия превод стои съответствието на гръцкия вариант от Метафрастовата версия (вж. по-горе).

Може да се отбележат следните наблюдения и изводи. В Първия превод лексикалното многообразие е най-високо, *δίαινοια* се предава с общо 5 различни старобългарски съответствия, като най-висока честотност се открива при *мысль* – 6×, следвано от *оумъ* (4×). Спрямо други текстове от класическата епоха, за които има по-конкретни данни (вж. Таблица 1), най-близо до това положение са Изб73 и ЕфК. Това решение стои близо до ранните преводи на Евангелията и Апостола и свидетелства за разбирането на гръцката лексема относително близо до значенията ѝ на *дискурсивен ум*, но взаимодействащия ум с околната реалност и другите. По-малкото случаи на превод с *оумъ*, най-честото съответствие на *νοῦς* в текста на житието, също може да е белег за възприемането на разликите в семантичния обхват на двете лексеми. По този начин Първият превод стои една идея по-встрани от останалите преславски текстове.

Вторият и Третият превод представят само по три варианта, като най-честотните са съответно *оумъ* (6×) в Прев.2 и *съмысль* (6×) в Прев.3. Следва да се отбележи също така, че Третият превод се държи основно към лексеми от деривационното гнездо на *мысль*, образувани без суфикс. Тази старобългарска лексема е и единственото общо преводно съответствие между трите превода. Предаването на *δίαινοια* с *оумъ* напълно съвпада като решение с еквивалентите на *νοῦς* в повечето класически текстове и Апостолите, представлящи Атонската редакция (Петров 2020: 410).

Спрямо отношенията между трите превода се забелязва рядко съвпадение на преводните решения. Това се случва три пъти между Първия и Третия превод (съотв. в гл. 2 и 70), три пъти между Първи и Втори (в гл. 34, 42, 82) и един път между Втори и Трети (гл. 3).

Относно запазването на някаква разлика между *νοῦς* и *δίαινοια* може да се отбележи, че единствено Третият превод не показва съвпадение на лексикалните съответствия при превода на гръцките думи. И трите превода предават *νοῦς* единствено с *оумъ*, като само Първият в отделни случаи представя *разоумъ* като съответствие на гръцката лексема – по-специално в два много близки пасажа в края на гл. 85 и началото на 86:

85. *λόθεν γὰρ ἰδιώτη τοιοῦτος καὶ τοσοῦτος νοῦς...*

Прев. 1: *ѡкѡдѡу бѡ ѣсть такъ, ѡ толнкъ разоумъ. 141г*

Прев. 2: *ѡкѡѡдѡ бѡ въ невѣждн такѡвъ ѡ тѡлнкъ ѡѡмъ 335v*

Прев. 3: *ѡкѡѡдѡ ѡѡбо невѣжда такѡвын, ѡ толнкъ ѡмъ бѡѡ. 43г*

*защото откъде у един обикновен човек такъв ум...*<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Новобългарските преводи на пасажите от житието навсякъде са мои – И.П.

86. ἀποστέλλει πρὸς αὐτὸν ὁ Ἀντώνιος, καὶ γράφει τοιοῦτον ἔχουσαν νοῦν ἐπιστολήν  
 Прев. 1: поуѣстн къ немъ Антѡннѣ. ѡ напнса ѣпнстолнѣ снцѣ ραζοуμъ ѡма| 141г  
 Прев. 2: поснлѣт къ нѣмоу Антѡннѣ. ѡ пншетъ послѣннѣ такѡвъ ѡмоуѣе оумъ. 335v  
 Прев. 3: поснлѣтѣ къ немѡ Антѡннѣ, ѡ пншетъ такѡвын ѡмѣтн ѡмъ съ послѣннѣмъ 43г  
*Антоний написа и изпрати до него писмо, което имаше следния смисъл.*

Според мен в този случай бихме могли да търсим обяснение в близостта на двата пасажа, които преводачът явно е прочел заедно и затова е предал видимо различните контекстуални значения на νοῦς с една и съща старобългарска лексема, която е подходяща само във втория случай. От прегледа на класическите паметници по-рано в статията стана ясно, че лексемата ραζοуμъ много вероятно да се е ползвала в преславска среда първоначално най-вече със значението си на ‘смисъл, значение’ (на пасаж, на слово, на изречение).

Впрочем в преводите на житието тази старобългарска лексема се среща като корелат на други названия от семантичния кръг на интелекта и мислите. В Първия превод ραζοуμъ се ползва като еквивалент на πρόθεσις<sup>26</sup> и σύνησις, във Втория – и на γνῶσις и σκόπος, в Третия – на φρόνησις, φρόνημα, γνῶρισμα, γνῶσις<sup>27</sup>. Специално внимание на тези лексеми ще обърна по друг повод, тъй като разглеждането им излиза извън обхвата на настоящата статия.

Сега ще разгледам няколко пасажа, които смятам, че са важни, с оглед на употребата на διάνοια и преводите ѝ в контекста на аскетическата литература. При избора им се водих и от това гръцкият текст да е предаден и в трите налични превода (най-често липсите се откриват в Първия превод, напр. в гл. 66, 82, 87).

2. καὶ συνάγων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν

Прев.1: ѡ събравъ своѡ сзмысль<sup>28</sup>

Прев. 2: ѡ събѣраѣ свѡн помысль

Прев. 3: ѡ събнраѡ свон сзмысль

... и съсредоточен в себе си... (букв. събирайки ума си)

3. Ἐκεῖ τοίνυν τὰς ἀρχὰς διατρέβων, τὴν διάνοιαν ἐστάθμιζεν

Прев. 1: тамо оубо въ науѣтѣкы хѡдѡ, ραζмышлѣѡ прѣмѣрѣѡше 113v

Прев. 2: тѡмо ѣвѡ въ науѣлѣ прѣбѣваѣ, помыслы оупрѡвѡлаше 316г

Прев. 3: тамо ѣвѡ въ науѡлѣ прѣхѡдѡ. помысль ѡзмѣрѣѡше 3v

*Там, прочее, прекарваше времето си в началото и усмиряваше ума си...*

<sup>26</sup> Срещу калката прѣложеннѣ навсякъде във Втория превод.

<sup>27</sup> В същия пасаж (гл. 77) преведено по-рано и като ραζοуμѣннѣ.

<sup>28</sup> В класифицираните от П. Петков версии В и С еквивалентите са съответно ραζмышлѣннѣ и ѡмъ. Засега обаче тези текстове остават извън обсега на изследването, докато не се доизясни ролята и положението им в текстовата традиция на славянските преводи на *Житието*.



телния и дискурсивния ум, то Първият и Третият все пак предават по някакъв начин тази разлика, като акцентират лексикално върху това, че именно дискурсивният ум борави с мисли. Примерът от Първия превод, който в Зографския препис показва същата ситуация в гл. 3, представена по-горе, обаче не се съгласува по никакъв начин с останалите части на изречението, ако отново приемем, че става дума за форма на глагола *размышляти*. Разночетение в Хлудовия ръкопис навежда на мисълта, че в случая вероятно става въпрос за *размышление*, по-конкретно за формата му в тв. пад. ед. *размышление*. Би могло да се смята, че в по-ранните етапи от историята на българския език тази дума е назовавала нещо по-общо и абстрактно, отколкото в по-новата история, т.е. не само процеса на осмисляне, но и самата способност, склонност, възможност за това.

5. Καὶ ὅλως πῶλον ἤγειρεν αὐτῷ κονιортὸν λογισμῶν ἐν τῇ διανοίᾳ,

Прев. 1: *нѣвн же ѣмоу боура мыслѣнїѣ въ ѡмѣ*. 114v

Прев. 2: *мнѣгоѣ възвнже ѣмоу мнѣжество помышлѣнїн* 316v

Прев. 3: *н всѣко много въздвнзаше на нь прнсыпанїѣ. помыслумъ въ свѣстн*. 4v  
*Всячески надигаше в ума му прашен облак от помисли [...]*

Вторият превод изобщо пропуска гр. *διάνοια* вероятно поради съвпадението, което би се получило заедно с превода на близкостоящото *λογισμός*<sup>31</sup>. Тук обаче е важно именно това, че помислите (*λογισμοί*) се зараждат или биват внушавани именно в *διάνοια*. Този тънък нюанс обаче остава изгубен за Първия и Втория превод, докато при Третия значението относително се запазва с преводаческия избор на *свѣстѣ*.

34. καθαρῶμεν τῇ διανοίᾳ.

Прев. 1: *ѡчѣнстнм сѣ ѡмомѣ*. 127r

Прев. 2: *Ѡчѣнцѣнмъ ѡчѣнѣ ѡмѣ*. 324v

Прев. 3: *да Ѡчнцѣнмѣ сѣмыслѣ*. 19r

[... ] *нека да очистваме ума си [...]*

Пасажът е част от реч на преподобния, проповед пред насъбрали се около него братя подвижници. В конкретния пасаж Антоний говори за дара на *предведение*, който идва в „очистващата се цялостно душа, която е дошла в естественото си състояние<sup>32</sup>, ставайки прозорлива, може да вижда повече и по-надалеч от демоните, понеже има [в себе си] Господа, Който ѝ дава откровение“ (гл. 34). Тук гръцката лексема отпраща до онова съсредоточие в човека, където се формират мислите, мнението и върху което човек има

<sup>31</sup> Вж. повече за преводите на тази лексема в *Житието* и в старобългарската книжнина в Петров 2021b.

<sup>32</sup> Според свети Антоний човешката душа е по естеството си добра, чиста и прекрасна. Вж. и гл. 20 от *Житието*.

контрол с изборите си какво допуска в него. В творчеството на св. Атанасий Александрийски очистването на ума и чистотата на душата (*καθαρότης τῆς ψυχῆς*) са неизменно свързани с онази висша част в човешкото същество, способна да съзерцава Бога, наричана в Александрийската школа *τὸ νοερόν* (и свързана с човешкия *νοῦς*, вж. и в Петров 2020: 408–409). Би могло да се отбележи, че славянските преводи на *Житието на Антоний Велики* не маркират особено експлицитно предаването на тези разлики, като в повече случаи предоставят лексикално решение според мястото, а не според някакво предварително разбиране или школовка относно по-дълбоките смисли на гръцките оригинали.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Разгледаните примери от *Житието на св. Антоний* показват, че трите превода са направени независимо един от друг, почивайки на различна лексикална база и различна близост спрямо по-ранните паметници. Започналата още в класическата епоха тенденция за смесване на *νοῦς* и *διάνοια* продължава, като единствено Третият превод остава в някаква степен по-близо до преводаческите решения, съсредоточени върху лексеми, концентрирани около значението ‘мисъл’, но подобни решения се откриват и при предаването на *νοερός* (но не и на *νοῦς*, вж. Петров 2020). Вторият превод следва по-ясно изявената тенденция, очертана от текстовете на т.нар. Преславски кръг, при които лексикалният еквивалент *оумъ* за *διάνοια* напълно съвпада с този, предаващ *νοῦς*. Всъщност единствено в Третия превод се открива еднозначно разграничение при употребата на *оумъ* за *νοῦς* и нито веднъж за *διάνοια*. Това задълбочава наблюденията ми, че именно този останал в периферията превод е може би най-коректният и точният както спрямо кохерентността на славянския текст, така и спрямо верността и точността си към оригинала.

Едно от най-разпространените преводачески решения в класическата епоха, *razоумъ*, се употребява веднъж в Първия превод и нито веднъж във Втория и Третия. И в трите старобългарската лексема се ползва като еквивалент на други гръцки лексеми от семантичния кръг на интелектуалните и мисловни названия и понятия с по-конкретно значение. От прегледа на класическите текстове се налага убеждението, че първоначалният обхват на тази лексема се е съсредоточавал основно върху „смисъла, разбирането“ на даден пасаж, слово или изказване. Вероятно семантичният развой към пообщата семантика на ‘мисъл, ум’ (т.е. това, с/чрез което се разбира дадено значение или се възприема даден смисъл) е бил в процес на протичане през класическата епоха, докато в някакъв момент е достигнал до синонимия с *оумъ*. Не е изключена хипотезата старобългарското *razоумъ* да е ранна калка от гръцки, пресъздаваща отношението между *νοῦς* – *διάνοια* на морфоло-

гично ниво, а впоследствие включило се и в семантичното изравняване в обхвата на двете лексеми в повечето текстове.

Може да се обобщи, че разбирането на *διάνοια* като ‘дискурсивен ум’, както се е наложило в изследванията върху понятията и названията от семантичния кръг на интелекта, се предава в старобългарски предимно с лексеми, свързани с: 1. мѣсль (и производни – помѣсль, помѣшлѣннѣ) или 2. съвѣсть, което може би е „най-домашното“ съответствие. Преводите с *оумъ* на практика напълно заличават контекстуалните конотации с *воѣс*, те са и най-разпространените в повечето текстове от Преславския кръг.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бончев 2002                    Б о н ч е в, Ат. *Речник на църковнославянския език*. Т. 1. А–О. София, 2002 [Bonchev, At. *Rechnik na tsarkovno-slavyanskia ezik*. Т. 1. А–О. Sofia, 2002].
- Будилович 1871                Б у д и л о в и ч, А. *Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова. По рукописи Императорской публичной библиотеки XI века*. Санкт-Петербург, 1871 [Budilovich, A. *Issledovanie iazyka drevneslavianskogo perevoda XIII slov Grigoriia Bogoslova. Po rukopisi Imperatorskoj publichnoj biblioteki XI veka*. Sankt-Peterburg, 1871].
- Войнов и др. 1996              В о й н о в, М., Вл. Г е о р г и е в, Б. Г е р о в, Ал. М и л е в. *Старогръцко-български речник*. София, 1996 [Voynov, M., Vl. Georgiev, B. Gerov, Al. Milev. *Starogratsko-balgarski rechnik*. Sofia, 1996].
- Димитров 2013                 Д и м и т р о в, К. *Ава Доротей. Слова. Среднобългарски превод. Гръцко-български словоуказател*. Велико Търново, 2013 [Dimitrov, K. *Avva Dorotey. Slova. Srednobalgarski prevod. Gratsko-balgarski slovoukazatel. Veliko Tarnovo*, 2013].
- Димитрова 2012                Д и м и т р о в а, А. *Синтактична структура на преводната агиография*. София, 2012 [Dimitrova, A. *Sintaktichna struktura na prevodnata agiografia*. Sofia, 2012].
- Димитрова 2013                Д и м и т р о в а, А. *Третият превод на Житието на св. Антоний Велики*. – В: Светци и свети места на Балканиите. Т. 1 (= Старобългарска литература, 47). София, 2013, с. 92–107 [Dimitrova, A. *Tretiyat prevod na Zhitieto na sv. Antoniŭ Veliki*. – V: *Svettsi i sveti mesta na Balkanite*. Т. 1 (= Starobalgarska literatura, 47). Sofia, 2013, с. 92–107].
- Димитрова 2016                Д и м и т р о в а, А. *Златоструят в преводаческата традиция на старобългарските книжовници*. София, 2016 [Dimitrova, A. *Zlatostruyat v prevodacheskata traditsia na starobalgarskite knizhovnitsi*. Sofia, 2016].

- Иванова 1972 И в а н о в а, Кл. *Археографски бележки от книгохранилища на Югославия*. – Език и литература, 27 (1972), № 4, с. 51–57 [Ivanova, Kl. Arheografski belezhki ot knigohranilishta na Yugoslavia. – Ezik i literatura, 27 (1972), № 4, с. 51–57].
- Иванова 2003 И в а н о в а, Кл. *Житие на Антоний Велики*. – В: Петканова, Д. (ред.) *Старобългарска литература*. Енциклопедичен речник. София, 2003, с. 174–175 [Ivanova, Kl. Zhitie na Antoniy Veliki. – V: Petkanova, D. (red.) Starobalgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik. Sofia, 2003, с. 174–175].
- Иванова 2008 И в а н о в а, Кл. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008 [Ivanova, Kl. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. Sofia, 2008].
- Илиев 2017 И л и е в, И. И. *Тълкуванието на Книгата на пророк Даниил от Иполит Римски в старобългарски превод*. София, 2017 [Iliev, I. I. Talkuvaniето na Knigata na prorok Daniil ot Ipolit Rimski v starobalgarski prevod. Sofia, 2017].
- Илиева 2013а И л и е в а, Т. *Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на пророк Иезекиил* (= Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 3). София, 2013 [Ilieva, T. Starobalgarsko-gratski slovoukazatel kam Knigata na prorok Iezekiil (= Starobalgarskiyat prevod na Staria Zavet. T. 3). Sofia, 2013].
- Илиева 2013б И л и е в а, Т. *Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на “De Fide Orthodoxa”*. София, 2013 [Ilieva, T. Terminologichnata leksika v Yoan-Ekzarhovia prevod na “De Fide Orthodoxa”. Sofia, 2013].
- Истрин 1930 И с т р и н, В. *Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*. Т. 3. *Греческо-славянский и славянско-греческий словари*. Ленинград, 1930 [Istrin, V. Knigi vremennyya i obraznyia Georgiia Mnikha. Khronika Georgiia Amartola v drevnem slavianorusском perevode. T. 3. Grechesko-slavianskiĭ i slaviansko-grecheskiĭ slovare. Leningrad, 1930].
- Костова 2000 К о с т о в а, Кр. *Правопис и фонетика на преславските текстове*. Велико Търново–София, 2000 [Kostova, Kr. Pravopis i fonetika na preslavskite tekstove. Veliko Tarnovo–Sofia, 2000].
- Крысько и др. 2011 *Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь–февраль*. Т. 2. *Указатели. Исследования*. Издание подготовили В. Б. К р ы с ь к о, Л. В. П р о к о п е н к о, В. Ж е л я з к о в а, И. М. Л а д ы ж е н с к и й, А. М. П е н т к о в с к и й. Москва, 2011 [Slaviano-



- russkii Prolog po drevneishim spiskam. Sinaksar' (zhitiiinaia chast' Prologa kratkoï redaktsii) za sentiabr'–fevral'. T. 2. Ukazateli. Issledovaniia. Izdanie podgotovili V. B. Krysk'o, L. V. Prokopenko, V. Zheliazkova, I. M. Ladyzhenskii, A. M. Pentkovskii. Moskva, 2011].
- Леннгрен 2004 Л е н н г р е н, Т. П. *Соборник Нила Сорского*. Ч. 3. Москва, 2004 [Lenngren, T. P. Sobornik Nila Sorskogo. Ch. 3. Moskva, 2004].
- Люсен 1995 Л ю с е н, И. *Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий* [Lyusen, I. Grechesko-staroslavianskii konkordans k drevneishim spiskam slavianskogo perevoda evangelii] (= Acta Universitatis Upsalensis. Studia Slavica Upsalensia, 36). Upsala, 1935.
- Максимович 2010 *Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славяно-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словуказатели*. Составил К. А. Максимович. Научный редактор Л. Бургманн [Vizantiiskaia Sintagma 14 titulov bez tolkovanii v drevnebolgarskom perevode. Slaviano-grecheskii, grechesko-slavianskii i obratnyi (slavianskii) slovoukazateli. Sostavil K. A. Maksimovich. Nauchnyi redaktor L. Burgmann] (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 27). Frankfurt am Mein, 2010.
- Милтенов 2006 М и л т е н о в, Я. *Диалозите на псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция*. София, 2006 [Miltenov, Ya. Dialozite na psevd-Kesariy v slavyanskata rakopisna traditsia. Sofia, 2006].
- Мушинская и др. 2009 М у ш и н с к а я, М. С., Е. А. Мишина, В. С. Голышенко. *Изборник 1076 года*. Второе издание, переработанное и дополненное. Т. 2. Москва, 2009 [Mushinskaia, M. S., E. A. Mishina, V. S. Golyshenko. Izbornik 1076 goda. Vtoroe izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe. T. 2. Moskva, 2009].
- Пеев 2012 П е е в, Д. *Новые данные о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола*. – В: *Летописи и хроники. Новые исследования 2011–2012*. Под ред. О. Л. Новиковой. Москва–Санкт-Петербург, 2012, с. 13–38 [Peev, D. Novye dannye o vremeni i meste perevoda Khroniki Georgiia Amartola. – V: Letopisi i khroniki. Novye issledovaniia 2011–2012. Pod red. O. L. Novikovoï. Moskva–Sank-Peterburg, 2012, s. 13–38].
- Пенкова 2008 П е н к о в а, П. *Речник-индекс на Синайския евхологий*. София, 2008 [Penkova, P. Rechnik-indeks na Sinayskia evhologiy. Sofia, 2008].
- Пенкова 2016 П е н к о в а, П. *Свети Атанасий Александрийски (Велики). Трето слово против арианите*. Изследване и изда-

- ние на текста. София, 2016 [Penkova, P. Sveti Atanasii Aleksandriyski (Veliki). Treto slovo protiv arianite. Izsledvane i izdanie na teksta. Sofia, 2016].
- Петков 2014 П е т к о в, П. *Славянските преводи на Житие на св. Антоний Велики от св. Атанасий Александрийски*. – В: Трети международен конгрес по българистика, 23–26 май 2013 г., София. Кръгла маса „Кирилометодиевистика“. София, 2014, с. 126–140 [Petkov, P. Slavyanskite prevodi na Zhitie na sv. Antoniy Veliki ot sv. Atanasii Aleksandriyski. – V: Treti mezhdunaroden kongres po balgaristika, 23–26 may 2013 g., Sofia. Kragla masa „Kirilometodievistika“. Sofia, 2014, s. 126–140].
- Петров 2019 П е т р о в, Ив. П. *L’horreur de la vie et l’exstase de la vie: първоначални бележки върху екстатичната терминология в Житието на св. Антоний Велики и славянските му преводи*. – В: Sapere aude. Сборник в чест на проф. дфн Искра Христова-Шомова. София, 2019, с. 115–128 [Petrov, Iv. P. L’horreur de la vie et l’exstase de la vie: parvonachalni belezhki varhu ekstatichnata terminologia v Zhitieto na sv. Antoniy Veliki i slavyanskite mu prevodi. – V: Sapere aude. Sbornik v chest na prof. dfn Iskra Hristova-Shomova. Sofia, 2019, s. 115–128].
- Петров 2020 П е т р о в, Ив. П. *Νοῦς и νοερός в Житието на св. Антоний Велики и в старобългарската книжнина*. – Slavia, 4 (2020), с. 406–415 [Petrov, Iv. P. Nous i noeros v Zhitieto na sv. Antoniy Veliki i v starobalgarskata knizhnina. – Slavia, 4 (2020), s. 406–415].
- Петров 2021a П е т р о в, И. *Два термина за духовни видения в Житието на св. Антоний Велики и старобългарските му преводи* [P e t r o v, I. Dva termina za duhovni videnia v Zhitieto na sv. Antoniy Veliki i starobalgarskite mu prevodi]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 1, с. 93–110.
- Петров 2021b П е т р о в, Ив. П. *Помислите (λογισμοί) в Житието на св. Антоний Велики и славянските му преводи*. – Филологически форум, 7 (2021), № 1, с. 19–36 [Petrov, Iv. P. Pomislite (logismoi) v Zhitieto na sv. Antoniy Veliki i slavyanskite mu prevodi. – Filologicheski forum, 7 (2021), No 1, s. 19–36].
- Пичхадзе 2002 П и ч х а д з е, А. А. *О происхождения славянского перевода Хроники Георгия Амартола*. – Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 2001. Москва, 2002, с. 232–249 [Pichkhadze, A. A. O proiskhozhdeniia slavianskogo perevoda Khroniki Georgiia Amartola. – Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriia russkogo iazyka, 2001. Moskva, 2002, s. 232–249].
- Погорелов 1910 П о г о р е л о в, В. *Чудовская псалтырь XI века. Отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псал-*

- тырь в древнеболгарском переводе.* Санкт-Петербург, 1910 [Pogorelov, V. Chudovskaia psaltyr' XI veka. Otryvok Tolkovaniia Feodorita Kirrskogo na Psaltyr' v drevnebolgarskom perevode. Sankt-Peterburg, 1910].
- Речник 1999–2009 *Старобългарски речник.* Ред. Д. Иванова-Мирчева и др. Т. 1. София, 1999; Т. 2. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. Red. D. Ivanova-Mircheva i dr. T. 1. Sofia, 1999; T. 2. Sofia, 2009].
- Срезневский С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.* Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1903 [S r e z n e v s k i й, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1903].
- Тасева 2010 Т а с е в а, Л. *Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели* [Taseva, L. Triodnite sinaksari v srednovekovnata slavyanska knizhnina. Tekstologichno izsledvane. Izdanie na Zakheevia prevod. Slovoukazатели] (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 54). Freiburg i. Br., 2010.
- Тихова 2012 Т и х о в а, М. *Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски* [Tichova, M. Starobalgarskoto Uchitelno evangelie na Konstantin Preslavski] (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris, fontes et dissertationes. Т. 58). Freiburg i. Br., 2012.
- Тотоманова, Христов 2019 Т о т о м а н о в а, А.-М., Ив. Х р и с т о в (ред.). *Терминологичен речник на Йоан Екзарх.* София, 2019 [Totomanova, A.-M., Iv. Hristov (red.) Terminologichen rechnik na Yoan Ekzarh. Sofia, 2019].
- Христов 2015 [http://histdict.uni-sofia.bg/trmdict/trm\\_search/](http://histdict.uni-sofia.bg/trmdict/trm_search/)  
Х р и с т о в, Ив. *Средновековен гръцко-български речник* [Hristov, Iv. Srednovekoven gratsko-balgarski rechnik]. <https://e-medievalia.uni-sofia.bg/moodle/mod/data/view.php?id=1869>
- Христов 2019 Х р и с т о в, Ив. *Гръцко-църковнославянски речник.* София, 2019 [Hristov, Iv. Gratsko-tsarkovnoslavyanski rechnik. Sofia, 2019].
- Христова 1994 Х р и с т о в а, И. *Речник на словата на Климент Охридски.* София, 1994 [Hristova, I. Rechnik na slovata na Kliment Ohridski. Sofia, 1994].
- Христова-Шомова 2004 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Т. 1. Изследване на библейския текст.* София, 2004 [Hristova-Shomova, I. Sluzhebniyat Apostol v slavyanskata rakopisna traditsia. T. 1. Izsledvane na bibleyskia tekst. Sofia, 2004].
- Христова-Шомова 2007 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Книга Йов с тълкувания в славянски превод (по Владиславовия препис от*

- 1456 г., ръкопис № 4/14 от сбирката на Рилския манастир). София, 2007 [Hristova-Shomova, I. Kniga Yov s talkuvania v slavyanski prevod (po Vladislavovia prepis ot 1456 g., rakopis № 4/14 ot sbirkata na Rilska manastir). Sofia, 2007].
- Христова-Шомова 2016 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Бог бе слово. Етюди върху християнството, видяно през призмата на езика*. София, 2016 [Hristova-Shomova, I. Bog be slovo. Etyudi varhu hristiyanstvoto, vidyano prez prizmata na ezika. Sofia, 2016].
- Федер 2011 Ф е д е р, У. *Авва Анастасий Синайски. Въпроси и отговори*. Т. 1. Увод и показалци. Т. 2. Текст. В. Търново, 2011 [Feder, U. Avva Anastasiy Sinayski. Vaprosi i otgovori. Т. 1. Uvod i pokazaltsi. Т. 2. Tekst. V. Tarnovo, 2011].
- Янева и др. 2015 *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)*. Т. 3. *Гръцки извори*. Гръцки текст и изследване П. Янева. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително от А. Минчева, Цв. Ралева, Ц. Досева, П. Янева. София, 2015 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). Т. 3. Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane P. Yaneva. Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno ot A. Mincheva, Tsv. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].
- Aitzetmüller 1958–1971 A i t z e t m ü l l e r, R. (Hrsg.). *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*. Bd. 1. Graz, 1958; Bd. 2. Graz, 1960; Bd. 3. Graz, 1961; Bd. 4. Graz, 1966; Bd. 5. Graz, 1968; Bd. 6. Graz 1971.
- Bartelink 1994 A t h a n a s e d' A l e x a n d r i e. *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink (= Sources Chrétiennes, 400). Paris, 1994.
- BHG H a l k i n, Fr. *Bibliotheca hagiographica graeca*. Т. 1–3. Bruxelles, 1957.
- Christians 2001 C h r i s t i a n s, D. *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Slavisch-griechisch-deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch-slavisch*. Wiesbaden, 2001.
- Cooper 1966 C o o p e r, N. *The importance of ΔΙΑΝΟΙΑ in Plato's Theory of Forms*. – *The Classical Quarterly*, 16 (1966), № 1, p. 65–69.
- Cramer 1844 *Catenaе graecorum patrum in Novum testamentum*. Edidit J. A. Cramer. Tomus II in Evangelia S. Lucas et S. Joannis. Oxonii, 1844.
- Daniélou 1944 D a n i é l o u, J. *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Aubier, 1944.
- Danova 2020 D a n o v a, Tsv. *John of Damascus's Marian Homilies in Mediaeval South Slavonic Literatures* (= *Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe*, 36). Berlin, 2020.

- Emilsson 2007  
Fahl, Harney, Fahl 2012  
Helland 2004  
Kakridis, Taseva 2014  
Lampe 1961  
Lacroix 2016  
LSJ  
Lorié 1955  
Louth 1988  
Louth 2007  
Meyer 1935  
Miquel 1986  
Petrov 2022  
Plagnieux 1951  
Santos-Otero 1979  
Sels 2009
- Emilsson, E. *Kjalar. Plotinus on Intellect*. Oxford, 2007.  
*Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*. Bd. 4.1–3. Indices. Hrsg. S. Fahl, J. Harney, D. Fahl. Unter Mitarbeit von I. Christov, G. Sturm, K. Schaper. Freiburg i. Br., 2012.  
Helland, T. *The Greek Archetypes of the Old and Middle Bulgarian Translations of the Life of Saint Anthony the Great*. – *Palaeobulgarica*, 28 (2004), № 4, p. 3–18.  
Kakridis, Y., L. Taseva. *Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslawischer Übersetzung* (= *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, fontes et dissertationes*, LXI). Freiburg i. Br., 2014.  
Lampe, G. W. H. *A Patristic Lexicon*. Oxford, 1961.  
Lacroix, Fr. *Logismos et Dianoia chez Plotin*. – *Χώρα*. REAM, 14, (2016), p. 105–125.  
Liddell, G., R. Scott, H. S. Jones. *Online Greek-English Lexicon*. <<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>>  
Lorié, L. Th. A. *Spiritual terminology in the Latin translations of the Vita Antonii (with reference to fourth and fifth century monastic literature)*. Utrecht-Nijmegen, 1955.  
Louth, A. *St Athanasius and the Greek Life of Anthony*. – *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), p. 504–509.  
Louth, A. *The Origin of Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. 2nd edition. Oxford, 2007.  
Meyer, K. *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis*. Glückstadt und Hamburg, 1935.  
Miquel, P. *Léxique du desert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien* (= *Spiritualité Orientale*, 44). Abbaye de Bellefontaine, 1986.  
Petrov, I. P. *The Greek term διάνοια in Učitel'noe Evangelie and the Classical Old Church Slavonic texts*. – *Linguistique Balcanique*, 41 (2022), No 1, p. 49–67.  
Plagnieux, J. *Saint Grégoire de Nazianze théologien* (= *Etudes de science religieuse*, 7). Paris, 1951.  
Santos-Otero, A. *Die altslavische Überlieferungen der Vita Antonii des Athanasius*. – *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90 (1979), p. 96–106.  
Gregory of Nyssa. *De hominis opificio*. 0 06PA3E YAOBKA. The Fourteenth-Century Slavonic Translation. A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary by L. Sels (= *Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe B: Editionen*, Bd. 21). Köln–Weimar–Wien, 2009 + Index. Slavonic-Greek and Greek-Slavonic. Version 1-09 (2009). [http://www.boehlau.at/download/159520/978-3-412-20605-5\\_Bonus.pdf](http://www.boehlau.at/download/159520/978-3-412-20605-5_Bonus.pdf)

- SJS *Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae I–IV*. Ed. J. Kurz (I–III), Z. Hauptová (IV). Praha, 1966–1977.
- Veder 2012 *The Scete Patericon. Introduction, maps and indices* by W. R. V e d e r. *Patericon Sceticum. Greek text. Latin translations of the 6th c. English translation of the Slavonic textus receptus*. Ed. J. G. Van der Tak, W. R. Veder. *Skitskij paterik. Slavjanskij perevod v prinjatom tekste i v rekonstrukcii glagoličeskogo archetipa* izdal W. R. Veder (= Pegasus Oost-Europese Studies, 12–14). Amsterdam, 2012.
- Weiherr 1969 W e i h e r, E. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung*. Wiesbaden, 1969.
- Weiherr 1987 *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Hrgb. von E. W e i h e r unter Mitarbeit von F. Keller und H. Miklas. Freiburg i. Br., 1987.
- Weissenrieder, Dolle 2019 *Νοῦς, διάνοια, φρόνησις, αἴσθησις, ἀνάμνησις, ἐπιστήμη* [Nous dianoaia phronēsis, aisthēsis, anamnēsis, epistēmē]. *Denken, Verstand, (weisheitliche) Erkenntnis, Wahrnehmung, Wiedererinnerung, Wissen*. – In: Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament (edd. A. Weissenrieder, K. Dolle). De Gruyter, 2019, p. 250–347.
- Williams 2007 W i l l i a m s, A. N. *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge, 2007.

**TOWARDS THE EQUIVALENTS OF THE GREEK TERM ΔΙΑΝΟΙΑ  
IN LIFE OF ANTHONY THE GREAT'S SOUTH SLAVONIC TRANSLATIONS  
AND THE OLD BULGARIAN LITERACY**

(Summary)

The article focuses on the lexical equivalents of the Greek δίανοια attested in the three known translations of the *Life of St Anthony the Great*. The research aims at contextualizing the renderings regarding other early and later translations from Greek in Old and Middle Bulgarian. Additionally, the article comments and adduces new data unavailable in the paleoslavonic lexicography, but crucial for our understanding of the Greek-Old Bulgarian lexical parallels – this includes but is not limited to material from the *Scete Patericon*, *Hexameron*, *Učitel'no Evangelie* and the *Izbornik* of 1073. The analysis of the lexical data is accompanied by comparative tables. Commentary on specific key points in the text of *Life of St Anthony* is further provided.

**Keywords:** Life of St Anthony, Greek-Old Bulgarian translations, Greek-Slavonic lexical parallels, Ascetic literature, Spiritual terms.

Ivan P. Petrov,  
Justus-Liebig-Universität Gießen,  
Alexander von Humboldt Fellow

## ПЕТАТА СЛАВЯНСКА ОБСАДА НА СОЛУН

*Камен Станев (България)*

Петата, последна, славянска обсада на Солун е добре известна не само защото при нея сериозно е бил застрашен вторият по големина град на Балканите и една от малко крепости, които в този момент били под властта на Византия, но и поради подробното описание на събитията в *Чудесата на св. Димитър Солунски*. Въпреки това има детайли, на които не е обръщано внимание и които показват интересни нюанси във взаимоотношенията между империята и славянските племена в района.

В *Чудесата на свети Димитър Солунски* събитията са подробно описани и поради тази причина в историографията няма съществени разлики при тяхната интерпретация, която всъщност се свежда до преразказване на извора. Единственият въпрос, който дълго време е обект на дискусия, е за годините на обсадата, тъй като те не са посочени. Днес се приема датировката, предложена от П. Льомерл, а именно, че обсадата е била през 676–678 г. (Lemer 1981: 128–132). В някои български изследвания като години на обсадата са дадени 645–647 г. (Петров 1981: 42; Гюзелев 1999: 47–49; Арнаудов 2003: 170; Арнаудов 2011: 933). Тази датировка обаче не е следствие от критичен анализ на тезата на П. Льомерл, а по силата на авторитета, с който в българската историография се ползва изследването на А. Бурмов (Бурмов 1968: 106–119).

За славянските племена в непосредствената и по-далечна околност на Солун имаме достатъчно различни по произход писмени данни, които позволяват тяхното локализиране. Поради тази причина в историографията няма разминаване относно локализирането на отделните племена, като единствено за берзитите са изказани различни мнения (Станев 2018: 212–215) (обр. 1). Най-ранното споменаване на конкретни славянски племена в района е свързано с четвъртата обсада от 615–616 г. Тогава като участници са посочени драговити, сагудати, велегезити, ваюнити, верзи-

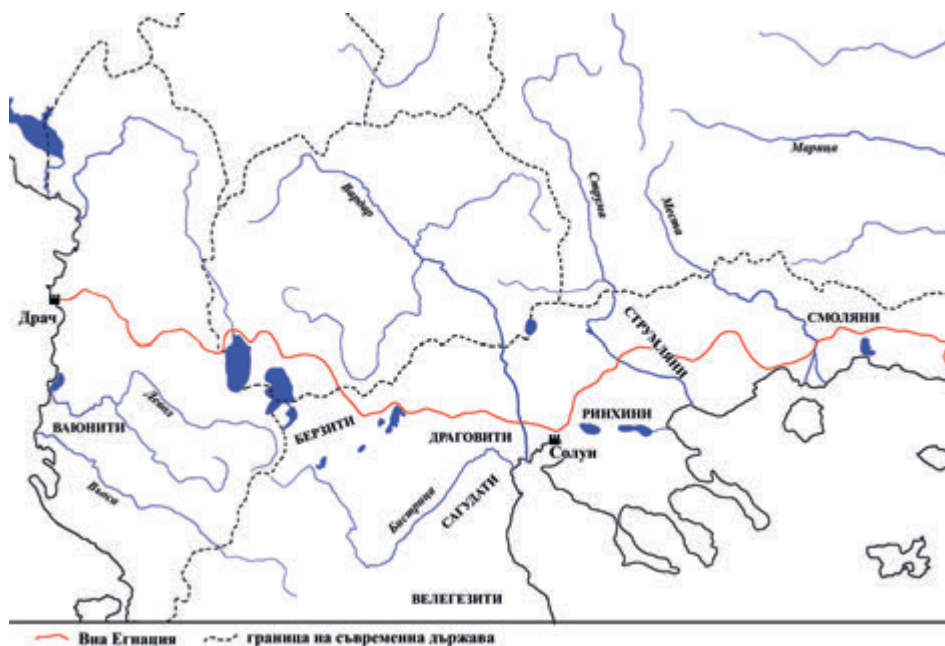
ти и „други племена“ (ГИБИ 1960: 129). Важното в случая е, че изрично се казва, че славяните водели със себе си семействата си, което очевидно отразява момента на заселването на тези племена в района. При обсадата от 676–678 г. се споменават ринхините, струмлянците, драговитите, сагудатите и велегезитите. Сведенията за двете обсади са от един и същи извор, при това създаден в самия Солун, така че с голяма степен на сигурност можем да приемем, че тази разлика в участващите племена в двете обсади отразява реалността, а не е следствие от информираност на автора. Прави впечатление, че във връзка с обсадата от 676–678 г. се споменават племената, които са в непосредствена близост до града. Ваюнитите и верзитите ги няма. Дали това се дължи на факта, че те обитавали по-отдалечени земи, или ромейте са успели по някакъв начин да спечелят тяхната неутралност, е въпрос, на който не може да се отговори. В обсадата от 676–678 г., за разлика от тази от 615 г., участват ринхините и струмлянците. Може да се допусне, че ринхините и струмлянците през 615 г. са споменати под формата на „и други“, но това е малко вероятно. Ринхините и струмлянците обитавали земите в непосредствена близост до града и са добре известни. Обяснението на факта, че тези две племена не са споменати сред славяните, обсаждащи града през 615 г., може би дава имената им. Тези две племенни имена са образувани от реките, покрай които племената са живеели. Това показва, че те не са стари племена, преселили се от прародината, каквито са например драговитите, сагудатите или смолянците, а новообразувани се след заселването на славяните в района. Североизточно от Солун имало още едно племе – смоляни. То не се споменава нито при обсадата от 615–616 г., нито при тази от 676–678 г. Смолянците за първи път се споменават в надписа на кана сюбиги Пресиян от 837 г. (Чешмеджиев 1998: 101). Това племе може да не е участвало поради отдалеченост от града. Възможно е да има и друго обяснение. Има редица данни, които показват, че заселването на славяните в източната част на Балканите не е било еднократно действие в началото на VII в., а продължило и през следващите два века и половина, като е имало и съществени вътрешни размествания сред вече заселилите се племена<sup>1</sup>. Предвид това, като една от възможните причини за това смолянците да не се споменават, е все още да не са се заселили в района, който обитавали в началото на IX в.

Данните, свързани с предисторията на обсадата, показват, че взаимоотношенията между околните славянски племена и империята са били мирни. Няма и намек за някакво напрежение. Дори напротив, Пребънд, князът на ринхините, бил пленен в Солун, където по това време пребивавал. Явно отиването на Пребънд в града не е било инцидент, а редовна практика. Поради

---

<sup>1</sup> Кратък преглед на тези по-късни заселвания и размествания вж. Станев 2016: 320–321.





Обр. 1.

тази причина той добре говорел гръцки и познавал обичаите на ромеите, което по-късно му позволило да избяга незабелязано от Константинопол. Няма обаче данни, които да покажат, че славяните са били в някаква зависимост от империята. Пребънд бил пленен и отведен в Константинопол, тъй като според управителя на Солун е подготвял заговор срещу града. Не е ясно дали тези подозрения са били реални, но дори и след отвеждането му в столицата отношенията с ринхините останали мирни. Пленяването на Пребънд трябва да се разглежда като превантивна мярка за гарантиране на спокойствието в района предвид очакваната арабска обсада на Константинопол. Интересно е, че единствено вождът на ринхините е бил пленен. Защо не били пленени вождовете на останалите племена? Възможният отговор е, че те, за разлика от Пребънд, не са ходили в Солун и съответно ромеите не са имали възможност да ги хванат. Възможно е също само Пребънд да е изглеждал опасен. Но е възможно и друго обяснение, а именно – ринхините обитавали земите непосредствено източно от Солун. Оттук минавал Via Егнация, пътят, който свързвал града с Константинопол. Чрез пленяването на Пребънд ромеите се надявали да си гарантират сигурността на сухопътната връзка между Солун и столицата, която е била особено важна, при положение че арабите разполагали с много голям флот и всеки момент могли да прекъснат връзката по море. Но Via Егнация е минавал и през земите на струмляните, а техният княз не е бил пленен. Най-вероятно това се дължало на факта, че за разлика

от Пребънд неизвестният по име княз на струмлянците не е ходил в Солун и съответно ромеите не са има как да го пленят.

Повод за надигането на славяните станало убийството на Пребънд. При обсадата на Солун има два ясно обособени периода. Това обособяване се вижда и при участниците, и като начин на действия. Първите две години славяните блокирали Солун по суша и море и извършвали нападения. В тези действия участвали ринхините, струмлянците и сагудатите. Прави впечатление, че липсват драговитите, които обитавали земите непосредствено западно от Солун<sup>2</sup>. Тъй като са преки съседи на града, то споменаването на драговитите едва ли е случаен пропуск. Може да се допусне, че през тези първи две години ромеите са успели да неутрализират драговитите, или пък че те били в отбегнати отношения с останалите славяни и затова не се включили в съвместните им действия. Едно изречение в *Чудесата на св. Димитър Солунски* обаче може би ни дава един съвсем неочакван отговор на въпроса, защо драговитите не са участвали в блокадата през първите две години. Те може би са участвали, но като византийски съюзници! Въпросното изречение е – „*нещастieto, което беше обхванало града, когато чрез предателство на привидно дошлите при нас славяни беше избит цветът на по-яките бойци в северните места край брега*“ (ГИБИ 1960: 149). Тук изрично се посочва, че сред защитниците на града е имало и славянски отряди. Тези славяни повече не се споменават. Не е посочено от кое племе са, но като се имат предвид следните факти:

1. градът е блокиран по суша и море и тези славяни нямало как да дойдат от някъде другаде;

2. драговитите са непосредствени съседи на Солун;

3. драговитите до този момент не участват във враждебните действия заедно с другите славяни,

може да се допусне, че въпросните славяни са били именно драговити. Възможно е те първоначално да са били реални ромейски съюзници и да са пратили свои отряди в помощ на града, но в един момент поради някаква причина да са се отделили от този съюз и да са минали на страната на останалите славяни. Възможно е и друго обяснение – драговитите само привидно да са били ромейски съюзници, колкото да ги пуснат зад крепостните стени и в удобен момент да нападнат, т.е. да играят ролята на троянски кон. Против последното обаче е фактът, че този първи период продължил цели две години, а е трудно да се повярва толкова дълго време да не се е появил удобен момент внедрените в Солун драговити да реализират задачата си. При това положение най-вероятно през първите две години драговитите

---

<sup>2</sup> Най-добро описание на драговитите като непосредствени съседи на Солун дава през 904 г. Йоан Камениат (ГИБИ 1964: 22).

били реални съюзници на ромеите. Те живеели непосредствено западно от града и поради тази причина другите славяни не са могли да направят реална обсада. При такава в гърба им се оказвали ромейските съюзници – драговитите. Затова действията на струмлянците, ринхините и сагудатите се свеждали до набези в района на града, така че жителите му да не могат да излизат от него, както и отделни атаки.

През втория етап драговитите се присъединили към останалите племена (ГИБИ 1960: 150). Това довело до цялостна промяна на начина на действие и се преминало към истинска обсада, при която били използвани и различни обсадни машини. Появата на тези машини е твърде интересен факт. Авторът на текста казва, че никой от солунчани не бил виждал такива. Това е сигурно доказателство, че тази обсада е много години след обсадата от 615–616 г., тъй като тогава славяните използвали различни обсадни машини, които изрично на няколко пъти са изброени в *Чудесата на св. Димитър Солунски* (ГИБИ 1960: 120, 122, 124, 131 и 136). Следователно между двете обсади е имало поне няколко десетилетия разлика и по време на тази обсада не е имало или почти не е имало, все пак не трябва да забравяме, че авторът е търсил драматичност в своя разказ, живи свидетели на обсадата от 615–616 г.<sup>3</sup> Тези обсадни машини, към тях трябва да се добави опитът да се направи и обсадна кула в един по-късен момент, повдигат твърде интересния въпрос откъде славяните придобили уменията да правят такива сложни съоръжения. Специално за обсадната кула изрично е казано, че инициативата да се направи е на един славянин (ГИБИ 1960: 155), т.е. изключва възможността да са правени от ромеи ренегати. Наистина при предната обсада, тази от 615–616 г., славяните са имали различни обсадни машини, като уменията за направата им най-вероятно са заимствали от аварите, но между тези две обсади има период от шестдесет години, т.е. твърде дълъг период, през който такива машини не са правени и съответно не е имало предаване на опит от поколение на поколение. Съществуването на славяни, способни да направят такива машини, обаче е лесно обяснимо, ако допуснем, че във византийската армия е имало славяни, които са виждали, и по-важното – са знаели как са направени и действат тези машини.

Интересно е, че през този втори етап на славянската обсада не участвали струмлянците. Това изрично е посочено в *Чудеса на св. Димитър Солунски*, като обяснението е, че това е станало благодарение на намесата на самия светец (ГИБИ 1960: 151). Едва ли може да има съмнение, че причината за оттеглянето на струмлянците не е била толкова молитвите на св. Димитър, а някакви, неспоменати в текста, проблеми вътре в племето или вражеско на-

---

<sup>3</sup> Между двете обсади има 60 години, което предвид факта, че през Средновековието средната продължителност на живота е била много по-малка, означава, че по това време в Солун наистина е имало съвсем малко хора, които да помнят предната обсада.

падение върху тях. Би могло да се помисли и по версията, че били подкупени, но струмлянците от самото начало до края са сред най-върлите противници на империята, като враждебните им действия продължили и след провала на обсадата, така че тази версия е малко вероятна. В крайна сметка обсадата пропаднала, а това довело до напрежение сред самите славянски племена.

Обсадата от 676–678 г. е последното общо действие на славянските племена в Южна Македония срещу Византия. Тези племена ще се запазят още векове, като по различно време ще създават сериозни проблеми на империята, но в нито един момент повече няма да се обединят. След провала на обсадата драговитите, изглежда, попаднали под някаква форма на зависимост от империята. Няма данни за военни действия, а авторът на *Чудесата* едва ли би спестил евентуален византийски успех срещу тях и може би именно напрежението сред славянските племена в резултат на провалената обсада ги тласнало към съюз, и по-точно някаква зависимост от империята. Свидетелство за това е участието на епископа на Едеса на VI Вселенски събор през 680 г. (ГИБИ 1960: 200). Едеса, която през следващите векове е по-известна със славянско ѝ име Воден (вкл. и в гръкоезични извори), се намира в териториите на драговитите. Това са първите сведения за възстановяване на църковната мрежа в земите, завладени от славяните. Няколко години по-късно, когато в Керамисийското поле се установили българите на Кубер и избягалите заедно с тях потомци на пленените ромеи, императорът издава заповед драговитите да ги снабдяват с храни, т.е. още едно сведение, което показва, че това племе е било подчинено на империята. Драговитите като обособено племе със запазена идентичност се споменават поне до началото на X в. (ГИБИ 1965: 194). През целия този дълъг период няма сведения за враждебни отношения между тях и империята.

За разлика от драговитите, струмлянците и ринхините цели десет години след провала на обсадата продължавали с набезите си. Те били особено активни в морето, като успявали да проникнат в Мраморно море и дори крайбрежието на Мала Азия (ГИБИ 1960: 156–157). За усмиряването им император Юстиниан II през 688 г. трябвало да предприеме специален поход, който е описан както в *Чудесата на св. Димитър Солунски*, така и от Теофан Изповедник и Патрирх Никифор (ГИБИ 1960: 157, 265 и 297). Въпреки успеха на този поход, славяните, които обитавали земите по течението на р. Струма и източно от нея, продължили чак до 30-те години на IX в. да създават пробеми (Коледаров 2003: 766–768).

Събитията, свързани с петата славянска обсада на Солун от 676–678 г., показват, че взаимоотношенията между славянските племена и Византия, както и между самите племена, са доста по-сложни и богати на нюанси. Провалът на обсадата отворил пътя на византийската реконкиста в района, но още много време трябвало да мине до пълното омиротворяване на славянските племена, тяхното покръстване и включване във византийската административна система.

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаудов 2003 *А р н а у д о в, В. Славяните по българските земи до края на VII в. – В: История на българите. От древността до края на XVI в. София, 2003, с. 155–176 [Arnaudov, V. Slavyanite po balgarskite zemi do kraya na VII v. – V: Istoria na balgarite. Ot drevnostta do kraya na XVI v. Sofia, 2003, s. 155–176].*
- Арнаудов 2011 *А р н а у д о в, В. Славяните. – В: Българска национална история. Т. 1. Велико Търново, 2011, с. 907–940 [Arnaudov, V. Slavyanite. – V: Balgarska natsionala istoria. T. 1. Veliko Tarnovo, 2011, s. 907–940].*
- Бурмов 1968 *Б у р м о в, А. Славянските нападения срещу Солун в „Чудесата на св. Димитър“ и тяхната хронология. – В: Александър Бурмов. Избрани произведения в три тома. Т. 1. София, 1968, с. 77–121 [Burmov, A. Slavyanskite napadenia sreshtu Solun v „Chudesata na sv. Dimitar“ i tyahnata hronologia. – V: Aleksandar Burmov. Izbrani proizvedenia v tri toma. T. 1. Sofia, 1968, s. 77–121].*
- ГИБИ 1960 *Гръцки извори за българската история. Т. 3. София, 1960 [Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 3. Sofia, 1960].*
- ГИБИ 1965 *Гръцки извори за българската история. Т. 5. София, 1965 [Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 5. Sofia, 1965].*
- Гюзелев 1999 *Г ю з е л е в, В. Нашествия и заселване на славяните в балканските провинции на Византийската империя (VI–VII в.). – В: Божилов, И., В. Гюзелев. История на средновековна България VII–XIV век. София, 1999, с. 27–54 [Gyuzelev, V. Nashestvia i zaselvane na slavyanite v balkanskite provintsii na Vizantiyskata imperia (VI–VII v.). – V: Bozhilov, I., V. Gyuzelev. Istoria na srednovekovna Bulgaria VII–XIV vek. Sofia, 1999, s. 27–54].*
- Коледаров 2003 *К о л е д а р о в, П. Стримон. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 766–769 [Koledarov, P. Strimon. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 766–769].*
- Петров 1981 *П е т р о в, П. Славянските племена до средата на VII в. – В: История на България. Т. 2. София, 1981, с. 25–58 [Petrov, P. Slavyanskite plemena do sredata na VII v. – V: Istoria na Bulgaria. T. 2. Sofia, 1981, s. 25–58].*
- Станев 2016 *С т а н е в, К. Среднодунавски славяни в българските земи през Ранното средновековие. – В: 100 години кирилometodievistika в България (= Кирило-Методиевски студии, 25). София, 2016, с. 320–335 [Stanev, K. Srednodunavski slavyani v balgarskite zemi prez Rannoto srednovekovie. – V: 100 godini kirilometodievistika v*

- Bulgaria (= Kirilo-Metodievski studii, 25). Sofia, 2016, s. 320–335].
- Станев 2018      С т а н е в, К. *Бележки върху етническата ситуация в Деволски комитат през Ранното средновековие*. – В: Свети Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 209–232 [Stanev, K. *Belezhki varhu etnicheskata situatsia v Devolski komitat prez Rannoto srednovekovie*. – V: Sveti Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofiyar 2018, s. 209–232].
- Чешмеджиев 1998      Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Към въпроса за локализацията на славянското племе смоляни*. – *Rhodopica*, 1 (1998), с. 99–107 [Cheshmedzhiev, D. *Kam vaprosa za lokalizatsiyata na slavyanskoto pleme smolyani*. – *Rhodo-pica*, 1 (1998), s. 99–107].
- Lemer 1981      L e m e r, P. *Les plus anciens regueils des Miracles de saint Demetrisus et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. T. 2. Paris, 1981.

## THE FIFTH SLAVIC SIEGE OF THESSALONIKI

### (Summary)

The fifth Slavic siege of Thessaloniki took place in 676 – 678 and it shows that the relationship between the Slavic tribes and Byzantium, as well as between the Slavic tribes themselves, is much more complex than is traditionally presented in the historiography. The hostile actions of the slavs against the city can be divided into two periods. In the first stage participated the Rhynchines, Strymonites and Sagudates. During this period, in Thessaloniki, as Byzantine allies, there was also a Slavic squad, without specifying which tribe it was from. The fact that the Dragovites, who lived west of the city during this period, are not among the tribes fighting with Thessaloniki shows that perhaps it is from them the slavs in question, allies of the Byzantines. This is also the reason why the first two years there is no real siege, only separate attacks on land and sea. At one point, the Slavic squad, which was helping Thessaloniki, turned against the Byzantines. This is the moment when the Draguvites appear among the tribes invading the city and at the same time move to a classic siege using siege machines. After the failure of the siege, the Draguvites fell into some form of dependence on the empire, and over the next two centuries there was no evidence of hostilities between them and the Byzantines. In contrast, the Strymonites and Rhynchines continued their raids for another decade.

**Keywords:** Slavic tribes, Thessaloniki, siege.

*Kamen Stanev,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## **ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ, ЗАПОВЕДИ СВЯТЫХ ОТЕЦ И ВИНОГРАДНОЕ ДЕЛО В ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ\***

*Ростислав Станков (България)*

1. *Закон судный людем* (ЗСЛ) – один из древнейших юридических памятников Первого болгарского царства, о котором существует обширная литература (Андреев 1985). Спор о происхождении памятника сконцентрирован вокруг двух гипотез: 1) болгарской, и 2) великоморавской (паннонской)<sup>1</sup>. Большинство русских авторов XIX в. не сомневались в болгарском происхождении памятника<sup>2</sup>, к ним впоследствии присоединились и болгарские авторы (Бобчев 1903; Ганев 1959; Андреев 1958; 1959; 1964). Болгарское происхождение ЗСЛ оспаривают Г. Шмид и Й. Вашица (Schmid 1953; Vašica 1951; 1958; 1961; 1971b). Последний придает большое значение так называемым моравизмам, которые таковыми на самом деле не являются (Станков 2016: 73–160). После работ Вашицы в чешской традиции утвердилось мнение о моравском происхождении ЗСЛ.

2. Еще А. Павлов установил, что главным источником ЗСЛ является *Эклога Льва III Исавра и Константина V Копронима* (*Ecloga Leonis et Constantini*, далее ELC) (Павлов 1869: 95–97). Текст ЗСЛ сохранился в двух редакциях: краткой и пространной. Нас здесь будет интересовать статья

---

\* Проблема, выставленная в заглавии, была мимоходом затронута в нашей книге о моравизмах 2016 г., пролежавшей, к сожалению, 3 года в издательстве. Между тем в 2014 г. вышла статья Л. Гавликовой, посвященная данной теме (см. литературу в конце), которая послужила поводом для настоящего изложения.

<sup>1</sup> Экзотическая „македонская“ гипотеза С. В. Троицкого вряд ли достойна обсуждения (Троицкий 1961; 1968).

<sup>2</sup> Розенкамф 1829; 1839; Павлов 1869: 24: „*Закон судный людем* или так называемый *Судебник царя Константина* – болгарская компиляция из различных источников византийского права, составленная, вероятно, не позднее X века“.

(глава), в которой говорится о виноградниках. В Устюжском списке начала XIV в. статья значится под № 15, а в Новгородском 1280 г. и Варсонофьевском XIV в. списках – под № 17; в *Эклоге* это статья 41 XVII-го титула. Приведем статью по Устюжскому списку:

(1) еѣ. Нже за ѣтерзи враждзи. лн раззгравленне дѣла нмѣнннн. огнемз вжагають храмзи. аще въ градѣ. да огнемь съжагають н. аще. лн въ вси лн в селѣ. мечемь да оуѣкають н. а по црквиномуу законуу. в по. вѣ. лѣ. предають са. ѣко вражебннкъ кеть. аще лн кто стьвьланн нлн тьрннн хотѣ пожещн на своен ннвъ възгнѣтнтъ огнь. тз же огнь прошьдз възжжеть ѣюжо ннвоу лн ѣюжь внноградѣ. достонтъ соуднтн н испзнтатн. да аще в невѣденнн лн въ млть. въззгнѣтнвшю огнь се боудеть. вес тзщетзи сзгорѣвшадго да творнтъ. люво въ вѣтренз днѣ въззгнѣтнлз боудеть огнь. лн не схраннлз рекъ. не прондетъ огнь. лн облѣннвз са боудеть. нлн не моглз. аще лн схраннлз боудеть все. напрасно же боура нападеть. н сего дѣла прондетъ огнь далече. не ооуднтъ са. аще ѿ тоуѣтз зажагають са храмз чнн. н пожжеть ѣтеро что ѿ своего кемоу храма. н прондетъ огнь. н прочее пожжеть окрѣтнзчхз свонхз кемоу соуѣдз храмзи. ѣко внезапоу взвшю пожженню тому не ооужають са (ЗСЛ (К): 50–51) – μα'. Οἱ διὰ τινος ἔχθρας ἢ ἀρπαγὰς πραγμάτων ἐμπρησμὸν ἐν πόλει ποιοῦντες, πυρὶ παραδιδόσθωσαν. εἰ δὲ ἔξω πόλεως χωρία ἢ ἀγροὺς ἢ οἰκίας ἀγρῶν ἐξεπίτηδες ἐμπρήσωσι, ξίφει τιμωρεῖσθωσαν. εἰ δέ τις τὴν καλάμην τοῦ ἰδίου χωραφίου ἢ τὰς ἀκάνθας βουλόμενος καῦσαι ἐνέβαλε πῦρ κατ' αὐτῶν, τὸ δὲ πῦρ καὶ περαιτέρω προῆλθε καὶ ἔκαυσε τὰ ἀλλότρια χωράφια ἢ τὸν ἀλλότριον ἀμπελῶνα, δεῖ περιεργάζεσθαι τὸν ἀκροατὴν, καὶ εἰ μὲν κατὰ ἀπειρίαν ἢ ῥαθυμίαν τοῦ βάλλοντος τὸ πῦρ τοῦτο γέγονε, τὸ ἀσήμιον τῷ βλαβέντι ποιεῖτω. εἰ γὰρ ἐν ἡμέρα πολὺν ἄνεμον ἐχούσῃ τὸ πῦρ ἐνέβαλεν ἢ καὶ μὴ παρεφυλάξατο μὴ προελθεῖν τὸ πῦρ περαιτέρω, ὡς ἀμελήσας καὶ ῥαθυμήσας καταδικάζεται· εἰ δὲ πάντα μὲν παρεφυλάξατο, ἀθρῶν δὲ πνεῦμα βίαιον ἐνέπεσε καὶ διὰ τοῦτο πορρώτερον προῆλθε τὸ πῦρ, οὐ καταδικάζεται. ἐὰν ἐκ τοῦ συμβεβηκότος ἐμπρησθῇ οἶκός τινος καὶ καυθῶσί τινα τῶν ἰδίων αὐτοῦ πραγμάτων, καὶ ἐκδράμῃ τὸ πῦρ καὶ ἐμπρήσῃ τινα τῶν συμπαρακειμένων αὐτῷ οἰκημάτων, ἀνενόχλητος ἔστω ὡς ἀνοήτως τοῦ τοιοῦτο ἐμπρησμοῦ γενομένου (ELC: 49–50).

Считают, что данная статья *Эклоги* близка по своему содержанию статьям Земледельческого закона (*Эклога* 1965: 187–188). Видно также, что в текст статьи *Эклоги* за злоумышленный поджог добавлено и церковное наказание: а по црквиномуу законуу. в по. вѣ. лѣ. предають са. ѣко вражебннкъ кеть.

Рассматриваемая статья ЗСЛ используется в качестве свидетельства развития виноградного дела в Великой Моравии, чье местонахождение остается спорным и по сей день. В 1951 г. Я. Пошварж писал, что на развитие виноградного дела в Великой Моравии повлияла христианизирующая миссия Кирилла и Мефодия, так как вино было необходимо для литургии.



Автор отметил то обстоятельство, что письменных свидетельств винопроизводства в то время в Моравии нет, но сослался на источники из соседней Паннонии вместе с тем, что около 1000 г. в Венгрии уже существовала винная десятина (Pošvāj 1951: 121). Самым старым законом о виноградном деле является кромержижский закон от 1281 г. (Pošvāj 1951: 127). Позднее Пошварж развил свою идею о влиянии миссии славянских первоучителей, которая, „по-видимому, повлекла за собой мощный приток византийской культуры в широком смысле слова, т.е. не только по отношению к письму, языку, литературе..., но также в области права а, может быть, и земледелия, в частности виноградарства“ (Пошварж 1956: 120). Вопрос о славянской литургии в Великой Моравии отдельная тема, но на этом основании вместе с византийским типом чешских монет конца X и XI в. Пошварж продолжает строить догадки: „Поэтому, пожалуй, не слишком смело и предположение о связи моравского виноградарства с византийским, ибо выращивание культурного винограда было к нам, по-видимому, перенесено вместе с христианством по культовым причинам“ (Пошварж 1956: 121). Затем автор высказал предположение, что Мефодий, может быть, перевел часть *Эклоги*, сославшись на вышецитированную работу Вашицы 1951 г., но прямой ссылки на ст. 15 (17) ЗСЛ в его работе нет. Далее автор сравнил моравское виноградарское право и византийский Земледельческий закон и обнаружил ряд сходств между ними, в результате чего пришел к выводу, что можно предполагать наличие византийских элементов в моравском виноградарском праве (Пошварж 1956: 121–124). О виноградном деле в Великой Моравии писал и Й. Поулик (Поулик 1987: 114). По этому поводу мы обратили внимание на исследование М. Берановой (Beranová 1980: 226), которая пришла к выводу, что виноградное дело в Словакии было засвидетельствовано в VII–VIII вв., в IX в. оно расширилось в Великой Моравии, но все еще не достигло хорошего качества (Станков 2016: 28). Палеоботанические археологические находки не убеждают, что на территории Чехии и Словакии, где обычно локализуют Великую Моравию, в IX в. было широко развито виноградное дело: большая часть виноградных косточек в Микульнице относится к дикому сорту, меньшая – к культурному (Beranová 1980: 224). Беранова настаивает на том, что между дикой и культурной виноградной лозой разница не такая уж большая, и что не надо считать, что дикую виноградную лозу нельзя выращивать (там же; см. также Beranová 2007: 126). Виноградарские ножи „греческого типа“ были распространены по всей Европе, включая и такие районы, где не было виноградников (Beranová 1980: 122, 225). Со слов Берановой не становится ясно, были ли распространены на территории Чехии и Словакии настоящие виноградарские ножи типа *securis* (там же). Предметы быта и искусства также не являются прямым свидетельством развитого виноградного дела, так как многие из них могут быть импортного характера, о чем писала Л. Гавликова, посвятившая

статью употреблению вина в Великой Моравии. Тем не менее, Гавликова считает, что археологические находки предполагаемого местонахождения Великой Моравии, несмотря на то, что во множестве случаев являются импортом, показывают, что древние мораване знали вино и виноградники<sup>3</sup>. Далее цитированное высказывание автора приобрело несколько иной вид: артефакты, сохранившиеся среди великоморавских археологических находок, *хотя и импортные или местные модели*, которые часто представляли собой имитацию византийских образцов<sup>4</sup>. На наш взгляд, таким образом сформулированное мнение, что археологические находки доказывают винопроизводство в тех местах, где предположительно находилась Великая Моравия, вряд ли можно считать убедительным. Со ссылкой на Пошваржа, Гавликова утверждает, что в отношении виноградного дела Великая Моравия воспринимает преимущественно византийские юридические традиции посредством миссии Кирилла и Мефодия (Havlíková 2014: 104–111). Далее следует еще одно предположение: Кирилл и Мефодий, будучи учениками Магнаурской школы, могли знать византийский Земледельческий закон и, может быть, позднее применили некоторые из его норм в Великой Моравии<sup>5</sup>. Опираясь на распространенное в науке, но не доказанное, мнение, приписывающее перевод *Номоканона* и ЗСЛ Мефодию, Гавликова пишет, что указанные тексты предвосхищают влияние византийской юридической системы на Великую Моравию<sup>6</sup>. Со ссылкой на статью 15 (17) ЗСЛ, который назван „великоморавским юридическим документом“ (“the Great Moravian legal document”), сделан вывод, что в Великой Моравии в то время существовали виноградники<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Havlíková 2014: 103: “Archeological finds, albeit imports of foreign origin in many cases, also indicate that the ancient Moravians knew of wine and grapevines”. См. фигуры на сс. 105–110. См. также: Beranová 2007: 126, фиг. 33 (в работе Гавликовой это фиг. 4).

<sup>4</sup> Havlíková 2014: 104: “Artifacts preserved from among Great Moravian archaeological finds, *albeit foreign imports or local models* that were often imitations of Byzantine models” (курсив наш).

<sup>5</sup> Havlíková 2014: 111: “Considering the fact that *Nomos georgikos*, which dealt with viticulture and grapevine cultivation in Articles 13, 16, 21, 38, 50, 51, 58, 59, 61, 69, 70, 79, 80, 83 and 85, was written in Byzantium under the Isaurian dynasty in 717–802, i.e. before Cyril and Methodius’s time, this theory is quite plausible, as in that case Constantine-Cyril and Methodius might well have become familiar with this legal code during their studies at the university in the Magnaura Palace in Constantinople, and perhaps later applied some of the legal norms or legal interpretations in Great Moravia”.

<sup>6</sup> Havlíková 2014: 112: “Both collections anticipate Byzantine law and the influence of the Byzantine legal system on Great Moravia”.

<sup>7</sup> Havlíková 2014: 112: “*Zakonъ* also proves and confirms that vineyards (Old Slavonic *vinogradъ*, Greek *ampelon*) existed at this time in ancient Moravia, for otherwise it would not have been possible for the code to refer to “burning the vineyard”, “another person’s vineyard” (Old Slavonic *čjužъ vinogradъ*; Greek *ton allotrion ampelona*) and penalties for offenders”.

3. Остановимся более подробно на проблеме происхождения ЗСЛ. Первым, кто обратил внимание на следы западного церковного права в ЗСЛ, был Н. С. Суворов<sup>8</sup>. При этом Суворов не упустил из виду контакты Бориса I с папой Николаем I, который в 866 г. препроводил свои ответы на ряд вопросов со стороны болгарского правителя, разорвавшего связи с Римом в 870 г.: „в три-четыре года некоторые западные церковные порядки могли уже пустить корни в болгарскую почву, так что не могли исчезнуть бесследно и по прекращении сношений с Римом“ (Суворов 1888: 17). Дважды папа упоминает книги, посланные им Борису I вместе с его послами: книги Божиего закона (*libros divinae legis*; Вступление) и Суд покаянный (*Iudicium poenitentiae*; 75 ответ) (Дечев 1922: 8–9, 82–83; ЛИБИ: 65, 112).

Приведем комментарий Суворова относительно 15 (17) статьи ЗСЛ: „При сравнении тех статей закона судного, в которых говорится об отдаче в пост, с одной стороны с византийскими памятниками, даже с теми, в которых упоминается совместно о церковной епитимии и о гражданском законе, с другой – с памятниками церковного права западного, не трудно придти к уверенности, что составитель закона судного различал „закон людской“ от „закона Божиего“, или от „закона церковного“, под влиянием не восточного, а западного церковного права. Влиянием этого же последнего может быть объяснено и то, достойное замечания, обстоятельство, что в числе преступлений, подвергающих виновного, по закону судного, отдаче в пост (все эти преступления суть разного рода нарушения целомудрия) значится и поджог, или, другими словами, что, при переделке еклоги в закон судный, в статью еклоги (40-ю) редактор счел нужным вставить добавление о наказании поджога по церковному закону“ (Суворов 1888: 22–23). Суворов считает, что высказанное им мнение находит подтверждение как раз в Ответах папы Николая I, указывая на Вступление и 75-й ответ. В. Ганев в своем обширном и подробном разборе обнаружил 11 статей ЗСЛ, которые связаны с Ответами папы Николая I<sup>9</sup>. По словам Ганева, связь ЗСЛ с Ответами папы Николая I имеет первостепенное значение при решении вопроса о происхождении памятника (Ганев 1959: 24). Авторы, пытающиеся доказать моравское происхождение ЗСЛ, приписывая составление памятника

---

<sup>8</sup> Суворов 1888: 5: „Переделка совершена в Болгарии... Цель переделки – приспособить византийское уголовное законодательство к юридическому быту принимавшего христианство варварского народа“; Суворов 1888: 7–8: „...переделка, которая замечается в краткой редакции закона судного, сравнительно с подлинною византийской еклогой, состоялась под влиянием западно-католическим, или, по крайней мере, благодаря лицу, достаточно знакомому с западным церковным правом“.

<sup>9</sup> Ганев 1959: 100–110; см. также таблицы между с. 110 и 111.

то Мефодию, то Кириллу, практически игнорируют его связь с Ответами папы Николая I<sup>10</sup>.

Так, Ф. Гривец в 1953 г. писал (Grivec 1953: 85), что заслугой Вашицы<sup>11</sup> является то, что ему удалось доказать связь анонимной хомилии (АХ) *Клоцова сборника* с ЗСЛ, откуда якобы автоматически следует вывод о составительстве ЗСЛ Мефодием. Со своей стороны, Вашица, опираясь на доказательство Гривеца, приписавшего авторство АХ Мефодию, сначала определил автором ЗСЛ Мефодия, затем взвалил ответственность за это на Кирилла<sup>12</sup>. В ответ на это Гривец высказал свое несогласие с гипотезой об авторстве Кирилла (Grivec 1953: 86–89).

Каковы аргументы Вашицы (Vašica 1951: 166–170) в пользу составительства ЗСЛ Кириллом? Они основаны на толковании отдельных фраз предполагаемого послания великоморавского князя Михаилу III из *Жития Мефодия* (ЖМ), *Жития Кирилла* (ЖК) и ЗСЛ:

(2) Добрън владко, посълн такъ мочъжъ, нже нзи исправнтъ всьакомъ правьдоу ЖМ, гл. 5 (Лавров 1930: 72);

---

<sup>10</sup> Вашица, например, отделался от этой проблемы лишь несколькими общими замечаниями. В качестве аргумента автор привел цитату из труда Ганева, в которой сказано, что ни одна статья ЗСЛ не совпадает по своему тематическому содержанию с тематическим содержанием соответствующего ответа Николая I: “ani jedna stat’ ZS se nekryje svým předmětným obsahem s předmětným obsahem příslušné odpovědi papežovy” (Vašica 1971b: 149). Оригинальный текст: „...нито едно от тия постановления не се покрива по предметното си съдържание с предметното съдържание на отговора, който му съответствува“ (Ганев 1959: 101). Ганев говорит о воздействии Ответов Николая I при составлении ЗСЛ, поэтому искать совпадение между содержанием статей ЗСЛ и Ответов вряд ли необходимо. Сами Ответы, как отметил Ганев, не являются законодательным текстом, а лишь наставлением для составления законодательства (Ганев 1959: 101). Далее следует заявление, что основной довод болгарского происхождения ЗСЛ – направленность первой статьи против антихристианской реакции болгарской аристократии – падает сам собой по причине ее точного перевода: “Také hlavní důvod této bulharské teorie, že totiž první stat’ ZS je naměřena proti ozbrojené panské reakci protikřesťanské, padá sám sebou správným překladem jejím” (Vašica 1971b: 149). Как понимать слова „точный перевод“ (“správný překlad”), когда сразу же за этим следует утверждение, что 1-я статья ЗСЛ является модификацией из Юстинианова Кодекса (кн. 1, титул 11, 7–8): “Je to modifikace justiniánského zákona z Codexu (1, I, tit. XI, 7–8)” (Vašica 1971b: 149; ср. Krueger 1877: 95). Еще Розенкампф установил, что 1-я статья ЗСЛ основана на кодексах Феодосия и Юстиниана (Розенкампф 1839: 107). Далее Розенкампф пишет: „При составлении *закона судного* для Болгар, и для прочих славянских народов, недавно обращенных в христианство, нужным почтили прибавить сие постановление из времен первых христианских императоров“.

<sup>11</sup> Гривец указывает на работу Вашицы 1950 г. (Vašica 1950).

<sup>12</sup> Vašica 1950; 1951. К сожалению, работа Гривеца, в которой АХ приписывается Мефодию (Grivec 1943), нам недоступна. Можно указать, однако, на другие работы того же автора, где крайне неубедительно (на отдельных словах и выражениях) тот пытается привязать Второй фрейзингенский отрывок к Мефодию (Grivec 1941; 1942).

(3) послан нѣмъ, владыкѣ, епископа н оуѣнтѣла таковаго. *Утѣзъ вѣсѣ бо на всѣ страны вѣсѣгда добрыи законѣ неходѣтъ* ЖК, гл. 14 (Лавров 1930: 26);

(4) Преже всѣакоѣ правды, достоинно естъ о *вѣнн правдѣ* гл҃ати ЗСЛ, ст. 1 (ЗСЛ (К): 47).

Вашица толкует слово *правда* в смысле ‘*justitia*’ и переводит его фр. *justice*. Основанием для такого понимания является сопоставление с Русской Правдой, где *правда* толкуется именно в этом смысле, а И. И. Срезневский выделяет значение ‘свод правил, законы’ (Срезневский 3: 1357). Далее Вашица пишет, что сочетание *всѣакоѣ правда* является симметрическим сочетанию *божна правда* и обозначает гражданский, светский кодекс. Глагол *исправити* в (2) Вашица понимает в смысле ‘*réparer, fabriquer, réparer*’ (‘поправить, произвести, подготовить’) и фраза из ЖМ в его переводе приобретает следующий вид: “*Veillez nous envoyer, bon Seigneur, un homme qui puisse établir un recueil de lois civiles à notre usage*” („Прошу, добрый владыка, пошлите нам такого мужа, кто бы мог создать сборник гражданских законов для нашего употребления“) (Vašica 1951: 169). В словах *добрыи законѣ* (3) Вашица видит указание на византийскую *Эклогу* (Vašica 1951: 167), в целом автор толкует послание Ростислава к Михаилу III как просьбу прислать законника, который изготовил бы свод гражданских законов. Император откликнулся на просьбу Ростислава:

(5) *слышшиши аз, философѣ, рѣчь сню. ннѣ сего да не можеть сътворити развѣ тебе* ЖМ, гл. 5 (Лавров 1930: 72);

(6) *философѣ, вѣмь та трудна соуща, но достонѣть тебѣ тамо нтн. Сѣа вѣ рѣчѣн не можеть ннѣ ннктоже исправити, ѣакоже ты* ЖК, гл. 14 (Лавров 1930: 26).

Просьба была исполнена, и результатом явился ЗСЛ, составителем которого был Кирилл.

Гривец достаточно убедительно, на наш взгляд, опровергнул идею об авторстве Кирилла ЗСЛ, но не отказался от возможного участия Мефодия. Гривец согласен с Вашицей, что *правда* в письме Ростислава должно означать ‘*justitia*’, а не ‘*veritas*’, но не согласен с толкованием Вашицы. Древнеболгарское<sup>13</sup> сочетание *всѣакоѣ правда* имеет библейское происхождение и является точным переводом греч. *πᾶσαν δικαιοσύνην* (Мт 3:15), которое следует понимать в смысле ‘все заповеди, весь закон, добрый закон’. В духе контекста ЖК и ЖМ данную библейскую форму необходимо толковать в религиозно-библейском смысле, но никоим образом в виде сомнительной связи с началом ЗСЛ. Юридическое толкование слов *правда*, *нетннѣ*, *законѣ* вступает в противоречие с контекстом обоих житий, и книжник должен был бы специально указать на юридическое значение, если в этом была необхо-

<sup>13</sup> У Гривеца „старославянское“.

димось. Автор подчеркивает также, что Ростислав требует от Михаила III епископа и учителя (3) (Grivec 1953: 87–89).

В то же время Гривец не исключает причастность Мефодия к составлению ЗСЛ на основании общности терминологии в АХ и ЗСЛ (Grivec 1953: 89). По мнению Гривеца, связь АХ с ЗСЛ была доказана Вашицей в 1950 г. (см. здесь примеч. 11). Однако эта связь покоится на одних только рассуждениях и предположениях, основным связующим элементом являются слова *вещинница* и *вещиньница*, которые Вашица считает одним словом (см. далее). Тем более странно звучат слова Вашицы, что „болгарское происхождение ЗСЛ не что иное, как чистое предположение“<sup>14</sup>. Далее сказано, что критическое сравнение ЗСЛ с АХ придает презумпции о кирилло-мефодиевском происхождении этого древнего юридического руководства достоверность<sup>15</sup>. В этой небольшой статье Вашица присоединил к моравским текстам и *Заповеди святых отец* (ЗСО) (см. здесь параграф 5). Об АХ писали многие, высказывались самые разные гипотезы о ее происхождении (Смедовски 1985). В. Вондрак считал ее делом Климента Охридского, Гривец, Вашица и Вайан приписывали ее Мефодию. И. Добрев преположительно приписал авторство АХ Науму, сама же хомилия, по его мнению, является изобличительной речью против князя Владимира-Расате, нарушившего христианский закон (ЗСЛ) (Добрев 1985: 153–155). Видно, что авторство АХ вряд ли можно решить в том ключе, в каком пытались его решить указанные авторы.

4. Вернемся еще раз к словам *вещинница* и *вещиньница*, о которых мы писали несколько лет назад (Станков 2016: 74–76), и которые нуждаются в некотором дополнительном комментарии:

(7) *Нмѣян женоу свою. н прнмѣшаа са рабѣ. явлѣющнн са вещиньннцн. сню достонтъ ѿ князѣа земан тон. ѣресъ землю. да въ нноу землю продадѣать ЗСЛ (ст. 4)<sup>16</sup>;*

(8) *всюдѣ велнм вса. вещиньннцѣ людьскыа въ велнкынъ съсудѣзъ бнн нмать осудѣатн. да сего дѣла не достонтъ обнноватн са ннкого же ЗСЛ (ст. 30а)<sup>17</sup>;*

В ЗСЛ (7, 8) слово *вещиньница* имеет значение лица, вопреки толкованию Вашицы (Vašica 1951: 162, примеч. 35). По отношению к (7) нами, на основании некоторых более поздних разночтений, было высказано допущение о возможном первоначальном чтении в смысле ‘бесчинство’ с последующим переосмыслением слова, но это проявление сверхосторожно-

<sup>14</sup> Vašica 1950: 8: “bulharský původ ZS není než čirý dohad”.

<sup>15</sup> Vašica 1950: 9: “Kritickým srovnáním ZS s anonymní homilií nabývá domněnka o cyrilometodějském původu této prastaré soudní příručky rázu jistoty”.

<sup>16</sup> ЗСЛ (К): 47; в Новгородском и Варсонофьевском списках: *продадѣать ю* (с. 36, 42).

<sup>17</sup> ЗСЛ (К): 54; в Варсонофьевском списке: *вещиньннцн* (с. 46); в Новгородском списке *судѣзъ* (с. 40).

сти. Относительно (8) возникает вопрос, имеем ли мы дело со словом ж. или м. р.: *вещннннца* или *вещннннкъ*. Толкование Вашицы основано на разночтениях в *Ефремовской* (ЕК) и *Устюжской Кормчей* (УК):

(9) *еже на нь вещнннне ... взивше* – *τῆς κατ' αὐτὸν ἀταξίας ... γενομένης* (*γενομένης*) ЕК (Бенешевич 1906: 97,15–16); *взвшн̄ на нь вещннннцѣхъ* УК л. 34v24–25<sup>18</sup>.

Чтение в УК очевидное искажение слова *вещнннца*, зарегистрированного в таком употреблении единственно в АХ:

(10) *и кзмотрамн своими. и дзштерьмн. же отъ стѣго крѣштеньѣ не сзмѣшатн сѧ. вѣсе бо се стѣ вѣсеому мнроу обьштн снзъмн проклали сѣтъ. нъ и позъраштаѧ нхъ кзназа таковысѧ вештннца. и не ѣко подобаетъ показатиштихъ. съ достѣноу емоу постѣу 2a20–26* (Dostál 1959: 53–54).

Как правильно заметила В. С. Ефимова, для образований с суффиксом *-ic-a* древнеболгарского периода абстрактное значение нехарактерно. Единственным исключением является *вещнннца* в АХ *Клоцова сборника*. Однако автора подвело то обстоятельство, что в СС в качестве основной выведена форма *вещннннца* (СС: 83), по этой причине этому слову приписано абстрактное значение ‘бесчинство’, а в качестве мотивирующего слова выявлено прил. *вещнннъ* ‘необузданный, несдержанный’ (Ефимова 2006: 100). В СС форма *вещннннца* в качестве заголовочной выведена, вероятно, под влиянием пражского словаря, в котором нашло отражение влияние работ Вашицы (SJS 1: 88). Следует согласиться с А. Вайяном, что в основе *вещнннца* лежит сочетание *вѣз ѣнна* (Vaillant 1974: 348). Что касается слова *вещннннца* в ЗСЛ, то оно имеет значение лица и на самом деле является образованием ж. р. к *вещннннкъ*, отсутствующее в классических древнеболгарских памятниках<sup>19</sup>, но зафиксированное в Пандектах Никона Черногорца:

(11) *цркъвнамн кпнтнмннамн вещннннка наказати 66b15–16* (Pavlova, Bogdanova 2000 1: 212);

(12) *Оувндншн ... люводѣѧ н вещннннкы нзвнраемзи* (Срезневский 1: 81).

Образования типа *-vnic-a* могут обозначать лицо, вместилище или помещение, могут иметь предметное значение (Цейтлин 1977: 129–134; Ефимова 2006: 100–101).

Значение *вещнннца* в АХ (10) можно определить как абстрактное на основании словообразовательной модели, достаточно хорошо представленной в болгарском языке (Станков 2016: 75). В итоге ясно, что в древ-

<sup>18</sup> Рукопись (ф. 256, № 230 Российской Государственной библиотеки) доступна на сайте Троицко-Сергиевой Лавры (<http://stsl.ru>).

<sup>19</sup> Очень полезна в этом отношении работа Р. М. Цейтлин 1986 г. (см. литературу в конце).

неболгарском языке существовали два слова, а не одно слово, как считал Вашица: одно с абстрактным значением (вѣщнннца), образованное от словосочетания, и другое со значением лица (вѣщннннца), образованное от соответственного слова м.р. Поэтому не стоит выявлять общность лексики АХ и ЗСЛ на основании одного слова (Vašica 1950: 9). Причастность же Мефодия к обоим текстам практически недоказуема. Отдельным авторам так важно приписать АХ и ЗСЛ одному из славянских первоучителей, потому что это автоматически выводит оба текста из состава древнеболгарской письменности и переносит их в Великую Моравию. Еще Т. Д. Флоринский в свое время писал: „Прежде всего не может быть и речи о том, чтобы автором Закона судного был сам св. Мефодий, первоучитель славян. Если б это было так, то наш памятник был бы не болгарским, а моравским, так как просветительская и литературная деятельность св. Мефодия происходила не в пределах Болгарского государства, а в Великоморавском княжестве“ (Флоринский 1904: 411–412).

5. Проблема авторства Мефодия еще ярче выступает в связи с другим текстом древнейшей поры – ЗСО. Впервые внимание на этот текст, расположенный на листах 106r–109v в УК (РГБ, ф. 250, № 230), обратил еще Павлов, не сомневавшийся в его болгарском происхождении (Павлов 1869: 23, примеч. 42). Затем им более серьезно занимался Суворов (Суворов 1888: 91–129; Приложение 1 (III–XXVIII), который обнаружил, что источником ЗСО был *Мерзбургский латинский пенитенциал* (Мерз). Суворов издал латинский и славянский тексты параллельно: латинский – по изданию Вассершлебена (Wasserschleben 1851: 387–407), славянский – по УК с разночтениями по *Синайскому евхологию* (Син) в издании Л. Гейтлера (Geitler 1882). О происхождении ЗСО Суворов прямо не высказывался, но в принадлежности их к древнеболгарской традиции он не сомневался, указывая на 75-й ответ папы Николая на запросы болгар (Суворов 1888: 117; 1893: 8–9). ЗСО были изданы также Павловым (Павлов 1892: 164–174). Первым, кто высказался против болгарского происхождения перевода ЗСО, был В. Вондрак (Vondrák 1905: 48–50). Однако аргументация Вондрака имеет чисто спекулятивный характер, который очень ярко выражен в гипотезе о том, что автором перевода ЗСО был Горазд, а инициатором – Климент Охридский. Вашица, издавший текст ЗСО по Син с разночтениями по УК, относил возникновение ЗСО к кирилло-мефодиевской эпохе (без какой бы то ни было серьезной аргументации); мнение же об участии Горазда, как переводчика, и Климента, как инициатора перевода, по мнению автора, остается недоказанной гипотезой (Vašica 1971a: 137) (более подробно об истории изучения ЗСО см.: Максимович 2008: 8–12; издание текста ЗСО на сс. 170–195).

К настоящей теме имеют отношение прежде всего две статьи Мерз (52, 53). В устюжском списке ЗСО им соответствуют номера 37, 38; в Син многие статьи не имеют номера. Поскольку в этих статьях говорится об опья-



нении и поскольку ЗСО относят к моравским памятникам (неосновательно, о чем ниже), Гавликова считает, что они являются свидетельством развитого виноградного дела в Великой Моравии (Havlíková 2014: 113). Приведем текст этих статей<sup>20</sup>:

(13) 52. *Si quis clericus aut sacerdos se inebriaberit, XL dies poen[iteat]*<sup>21</sup> – *Ѧще которънъ попъ, ли прнчѣтъннкъ оупнетъ сѧ. ѡ денъ да поетъ Син 104а*<sup>22</sup> – *.лѣ. Ѧще которънъ попъ или прнчѣтъннкъ оупнетъ сѧ. .л. дннн да покаеть сѧ* УК л.108v12–13;

(14) 53. *Si quis alium cogit, ut inebrietur, humanitatis gratia, ut ebrius poeniteat*<sup>23</sup> – *Ѧще кто дроуга своего оупонтъ до рѣга, да постнтѣ сѧ оба жъ дьнен Син 104а*<sup>24</sup> – *.лн. Ѧще кто оупонтъ дроуга своего. да постнтѣ сѧ уба .ѣ, дннн* УК 108v15–16.

Текст ЗСО выдержан в сослагательном наклонении: в латинском – сочетание условного союза *si* и *praesens conjunctivi activi*, в славянском – сочетание условного союза *Ѧще* и *да*-конструкции (*да* + индикатив). Перевод ЗСО не может принадлежать моравянину: во-первых, союз *Ѧще* везде в болгарской огласовке (ср. *аѣ, аѣе*<sup>25</sup>); во-вторых, и это более существенно – в чешском и словацком языках отсутствует *да*-конструкция, и, судя по всему, ее там никогда не было<sup>26</sup>. По этой причине авторство перевода стараются отнести к эпохе кирилло-мефодиевской, приписывая его деятельности одного из славянских первоучителей или кому-то из их учеников.

6. В связи с ЗСЛ необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство. В литературе господствует представление о Великой Моравии как о мощном и обширном государстве. Недавно И. Махачек высказал мнение, что Великая Моравия не отвечает требованиям раннесредневекового государства (“early medieval statehood”), ее экономические и общественные характеристики вместе со структурой поселений отвечают в большей степени вождеству в его наиболее развитой степени<sup>27</sup>. Разумеется, Махачек,

---

<sup>20</sup> Не пользуемся в случае изданием Максимовича, поскольку в основу этого издания положен список УК, который является более поздним не только по времени написания, но и по языку. Приведем пару примеров: статьи 1 и 2. *Si quis* – Нже л. 106r26, 106v9 при правильном *Ѧще* кто в Син; ср. здесь в (14) др.-болг. форму для 3 л. дв. *да постнтѣ сѧ* в Син и ее замену на др.-рус. *да постнтѣ сѧ*.

<sup>21</sup> Wasserschleben 1851: 397; у Максимовича *peniteat* (Максимович 2008: 189).

<sup>22</sup> Geitler 1882: 192–193.

<sup>23</sup> Wasserschleben 1851: 397; у Шмитца *peniteat* (Schmitz 1898: 363), у Максимовича *peniteat* (Максимович 2008: 189).

<sup>24</sup> Geitler 1882: 193.

<sup>25</sup> Gebauer 1: 5.

<sup>26</sup> Gebauer 1: 202, *da*; Kott 1: 202, 3. *Da*. Данные о словацком языке можно найти на сайте: <https://slovník.juls.savba.sk>

<sup>27</sup> Macháček 2012: 18: “The characteristics of its economy, social and settlement structures correspond more readily with chiefdom in its most developed form”.

говоря о Великой Моравии, имеет в виду территорию современной Чехии и Словакии, но локализация этого политического образования остается спорной и по сей день<sup>28</sup>. На основании рассуждений и доводов Махачека можно сделать вывод, что такой небольшой политической единице не мог быть необходим текст вроде ЗСЛ, требующий наличие государственности. Следует также критически отнестись и к сведению в 15 главе ЖМ, что Мефодий в конце жизни перевел Номоканон. Юридические тексты типа ЗСЛ и Номоканона могли появиться во второй половине IX в. только в Болгарии.

7. Подводя итоги, можно заключить, что тексты ЗСЛ и ЗСО не могут быть свидетельством развитого великоморавского виноградно-дело по той простой причине, что они не принадлежат кирилло-мефодиевской эпохе и, следовательно, не возникли в Великой Моравии, где бы она не находилась.

---

<sup>28</sup> Нет убедительного ответа на этот вопрос и в книге М. Бетти (Betti 2013), которая содержит ряд ценных и интересных наблюдений, в частности, об *Итальянской легенде* и неубедительности выводов Мевера и Дево о времени создания ЖК (с. 97–102), о сомнении в аутентичности буллы Адриана II *Gloria in excelsis Deo* (с. 80, 105), о возможно более позднем происхождении ЖМ (с. 80–81). Вместе с тем трудно согласиться с главным выводом, который локализует Моравию к северу от Дуная, так как основан он на однократном упоминании Нитры в письме папы Иоанна VIII к Святополку (“Ipsum quoque presbiterum nomine Uuichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctę ecclesię Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus obędientem” (IRE: 223)). В книге булла Иоанна VIII цитирована дважды (с. 153, примеч. 175; с. 182, примеч. 285), вывод о локализации диоцеза Мефодия сформулирован в конце книги: “From the geo-political point of view, we can then venture that Nitra was an urban center of reference for the whole territory, strategic and well protected. Research on the *Sancta Ecclesia Marabensis* leads us to believe, therefore, that the hypothesis which locates Moravia north of the Danube (in present-day Moravia and Slovakia) is more compatible with the information drawn from the written sources” (с. 215). По мнению автора, название *sanctę ecclesię Marabensis* (пришедшее на смену „риторическому“ термину *diocesis Pannonica*) – территориально-этническое (с. 205), но оно ничем не отличается от названия *sanctę ecclesię Nitrensis*, относящегося к городской церкви, – достаточно вспомнить спор Добровского и Копитара о том, является ли Моравия названием города или страны. Греческие источники (ЖКО, Список болгарских архиепископов) говорят о Мораве Паннонской: ἐπίσκοπον Μοράβου τῆς Πανονίας χειροθετεῖ (Милев 1966: 82); Μεθόδιος ὁ αὐτάδελφος τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τοῦ φιλοσόφου · χειροτονηθεὶς παρὰ Νικολάου πάπα τοῦ μετὰ Ἀνδριανὸν ἐν τῇ Ῥώμῃ Μοράβου τῆς Παννονίας ἀρχιεπίσκοπος (Иванов 1931: 565). О неправомерном переводе и комментарии фразы ЖКО А. Милева см. Станков 2016: 39–41. Оба источника восходят к XII в., но в данном случае их свидетельством пренебрегать не стоит, так как сочетание Μοράβου τῆς Πανονίας не могло возникнуть случайно. Возможно, замена определения *паннонский* (*Pannonica*) на *моравский* (*Marabensis*) является результатом метонимии. Решить вопрос о местонахождении Моравии, опираясь на одну только переписку папской канцелярии, вряд ли возможно. Использованная в книге Бетти форма *Svatopluk* при обозначении наследника Ростислава, которая как бы предreshает ответ на вопрос о локализации Моравии, представляется неудачной, так как эта форма – поздний чешский вариант имени \**Svętoplъkъ*, не встречающийся в источниках IX в.

## СОКРАЩЕНИЯ

АХ – Анонимная хомилия  
ЕК – Ефремовская Кормчая  
ЖК – Житие Кирилла  
ЖКО – Житие Климента Охридского  
ЖМ – Житие Мефодия  
ЗСЛ – Закон судный людем  
ЗСО – Заповеди святых отец  
Мерз – Мерзербургский пенитенциал  
Син – Синайский эвхологий  
УК – Устюжская Кормчая

## ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 1958      *А н д р е е в, М. Към въпроса за произхода и същността на Законъ соудный людьмъ. – Годишник на Софийския университет, Юридически факултет, 49 (1957), с. 1–60 [Andreev, M. Kam vaprosa za proizhoda i sashtnostta na Zakonъ soudnyu lyudъmъ. – Godishnik na Sofiyskia universitet, Yuridicheski fakultet, 49 (1957), s. 1–60].*
- Андреев 1959      *А н д р е е в, М. Является ли „Законъ соудный людьмъ“ древнеболгарским юридическим памятником? – В: Славянский архив. Вып. 2. Москва, 1959, с. 3–22 [Andreev, M. Iavliaetsia li „Zakonъ soudnyū lyud’mъ“ drevnebolgarskim iuridicheskim pamiatnikom? – V: Slavianskii arkhiv. Vyp. 2. Moskva, 1959, s. 3–22].*
- Андреев 1964      *А н д р е е в, М. Нови проучвания и нови теории относно произхода на Законъ соудный людьмъ. – Годишник на Софийския университет, Юридически факултет, 55 (1964), с. 27–83 [Andreev, M. Novi prouchvania i novi teorii otnosno proizhoda na Zakonъ soudnyu lyudъmъ. – Godishnik na Sofiyskia universitet, Yuridicheski fakultet, 55 (1964), s. 27–83].*
- Андреев 1985      *А н д р е е в, М. Законъ соудный людьмъ. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 711–717 [Andreev, M. Zakonъ soudnyu lyudъmъ. – V: Kirilo-Metodievaska entsiklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 711–717].*
- Бенешевич 1906      *Древнеславянская кормчая. XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906 [Drevneslavyanskaya kormchaya. XIV*

- titulov bez tolkovaniy. Trud V. N. Beneshevicha. T. 1. Sankt-Peterburg, 1906].
- Бобчев 1903      Б о б ч е в, Ст. *Старобългарски правни паметници*. Ч. 1. София, 1903 [Bobchev, St. Starobalgarski pravni pametnitsi. Ch. 1. Sofia, 1903].
- Ганев 1959      Г а н е в, В. *Законъ судный людьмъ. Правно-исторически и правно-аналитически проучвания*. София, 1959 [Ganev, V. Zakonъ sudnyu lyudъmъ. Pravno-istoricheski i pravno-analiticheski prouchvania. Sofia, 1959].
- Дечев 1922      *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите (направено от княз Борис I), ноември 866/Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum, Anno 866*. Стъпки за издание и преведе Д. Дечев. София, 1922 [Otgovorite na papa Nikolay I po dopitvaniyata na balgarite (napraveno ot knyaz Boris I), noemvri 866/Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum, Anno 866. Stakmi za izdanie i prevede D. Dechev. Sofia, 1922].
- Добрев 1985      Д о б р е в, И. *Кирило-Методиевите ученици през първите години след пристигането им в България*. – В: Изследвания по кирилometodievistika. София, 1985, с. 129–160 [Dobrev, I. Kirilo-Metodievite uchenitsi prez parvite godini sled pristiganeto im v Bulgaria. – V: Izsledvania po kirilometodievistika. Sofia, 1985, s. 129–160].
- Ефимова 2006      Е ф и м о в а, В. С. *Старославянская словообразовательная морфемика*. Москва, 2006 [Efimova, V. S. Staroslavianskaia slovoobrazovatel'naia morfemika. Moskva, 2006].
- ЗСЛ (К)      *Закон Судный людем краткой редакции*. Подг. к печати М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов. Москва, 1961 [Zakon Sudnyĭ liudem kratkoĭ redaktsii. Podg. k pečati M. N. Tihomirov, L. V. Milov. Moskva, 1961].
- ЗСЛ (П)      *Закон Судный людем пространной и сводной редакции*. Подг. к печати М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов. Москва, 1961 [Zakon Sudnyĭ liudem prostrannoĭ i svodnoĭ redaktsii. Podg. k pečati M. N. Tihomirov, L. V. Milov. Moskva, 1961].
- Иванов 1931      И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. София, 1931; репринт под ред. на Б. Ангелов, Д. Ангелов. София, 1970 [Ivanov, Y. Balgarski

- starini iz Makedonia. Sofia, 1931; reprint pod red. na V. Angelov, D. Angelov. Sofia, 1970].
- Лавров 1930      Л а в р о в, П. А. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград, 1930 [Lavrov, P. A. *Materialy po istorii vzniknovenia drevneisheĭ slavianskoĭ pis'mennosti*. Leningrad, 1930].
- ЛИБИ              *Латински извори за българската история*. Т. 2. София, 1960 [Latinski izvori za balgarskata istoria. Т. 2. Sofia, 1960].
- Максимович 2008      М а к с и м о в и ч, К. А. *Заповѣдн свѣтъхъ отъць. Латинский пенитенциал VIII века в церковно-славянском переводе*. Исследование и текст. Москва, 2008 [Maksimovich, K. A. *Zapovēdi, svētychъ otъtsъ. Latinskiĭ penitentsial VIII veka v tserkovnoslavianskom perevode*. Issledovanie i tekst. Moskva, 2008].
- Милев 1966          М и л е в, А. *Гръцките жития на Климент Охридски*. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. София, 1966 [Milev, A. *Gratskite zhitia na Kliment Okhridski*. Uvod, tekst, prevod i obyasnitelni belezhki. Sofia, 1966].
- Павлов 1869          П а в л о в, А. *Первоначальный славяно-русский Номоканон*. Казань, 1869 [Pavlov, A. *Pervonachal'nyĭ slaviano-russkiy Nomokanon*. Kazan', 1869].
- Павлов 1892          П а в л о в, А. *Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права*. Москва, 1892 [Pavlov, A. *Mnimye sledy katolicheskogo vliianiia v drevneyshikh pamiatnikakh iugoslavianskogo i russkogo tserkovnogo prava*. Moskva, 1892].
- Поулик 1987          П о у л и к, Ё. *Великая Моравия и Кирилло-Методиевская миссия*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. София, 1987, с. 111–120 [Poulik, Ё. *Velikaia Moraviia i Kirillo-Mefodievskaiia missiia*. – V: Kirillo-Methodievski studii. Кн. 4. Sofia, 1987, s. 111–120].
- Пошварж 1956      П о ш в а р ж, Я. *Византийские элементы в моравском виноградарском праве* [Poshvarzh, Ia. *Vizantiĭskie elementy v moravskom vinogradarskom prave*]. – *Byzantinoslavica*, 17 (1956), № 1, с. 120–124.

- Розенкампф 1829 *Обозрение Кормчей книги в историческом виде.* Соч. барона [Г. А.] Р о з е н к а м п ф а. Москва, 1829 [Obozrenie Kormchei knigi v istoricheskom vide. Soch. barona [G. A.] Rozenkampfa. Moskva, 1829].
- Розенкампф 1839 *Обозрение Кормчей книги в историческом виде.* Соч. барона Г. А. Р о з е н к а м п ф а. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1839 [Obozrenie Kormchei knigi v istoricheskom vide. Soch. barona G. A. Rozenkampfa. 2-e izd. Sankt-Peterburg, 1839].
- Смедовски 1985 С м е д о в с к и, С. *Анонимна хомилия.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 80–82 [Smedovski, S. Anonimna homilia. – V: Kirilo-Metodievaska entsiklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 80–82].
- Срезневский 1–3 С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка.* Т. 1. 1893; Т. 2. 1902; Т. 3. 1912. Санкт-Петербург [Sreznevskiy, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka. T. 1. 1893; T. 2. 1902; T. 3. 1912. Sankt-Peterburg, 1893–1912].
- СС *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков).* Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. Москва, 1994 [Staroslavianskii slovar' (po rukopisiam X–XI vekov). Pod red. R. M. Tseitlin, R. Vecherki, E. Blagovoï. Moskva, 1994].
- Станков 2016 С т а н к о в, Р. *Древнеболгарские переводные тексты и проблема лексических моравизмов.* София, 2016 [Stankov, R. Drevnebolgarskie perevodnye teksty i problema leksicheskikh moravizmov. Sofia, 2016].
- Суворов 1888 С у в о р о в, Н. С. *Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского церковного права.* Ярославль, 1888 [Suvorov, N. S. Sledy zapadno-katolicheskogo tserkovnogo prava v pamiatnikakh drevnego russkogo tserkovnogo prava. Iaroslavl', 1888].
- Суворов 1893 С у в о р о в, Н. С. *К вопросу о западном влиянии на древнерусское право.* Ярославль, 1893 [Suvorov, N. S. K voprosu o zapadnom vliianii na drevnerusskoe pravo. Iaroslavl', 1893].
- Троицкий 1961 Т р о и ц к и й, С. В. *Св. Мефодий как славянский законодатель.* – Богословские труды, 2 (1961), с. 83–

- Троицкий 1968 141 [Troitskiĭ, S. V. Sv. Mefodiĭ kak slavianskiĭ zakonodatel'. – Bogoslovskie trudy, 2 (1961), s. 83–141]. Т р о и ц к и й, С. В. *Святой Мефодий или болгарский князь Борис составил Закон судный людем?* – Богословские труды, 4 (1968), с. 118–126 [Troitskiĭ, S. V. Sviatoĭ Mefodiĭ ili bolgarskiĭ kniaz' Boris sostavil Zakon sudnyĭ liudem? – Bogoslovskie trudy, 4 (1968), s. 118–126].
- Флоринский 1904 Ф л о р и н с к и й, Т. Д. *Древнейший памятник болгарского права.* – В: Сборник статей по истории права, посвященный М. Ф. Владимирскому-Буданову его учениками и почитателями. Киев, 1904, с. 404–429 [Florinskiĭ, T. D. Drevneĭshiiĭ pamiatnik bolgarskogo prava. – V: Sbornik stateĭ po istorii prava, posviashchennyĭ M. F. Vladimirskomu-Budanovu ego uchenikami i pochitateliami. Kiev, 1904, s. 404–429].
- Цейтлин 1977 Ц е й т л и н, Р. М. *Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв.* Москва, 1977 [Tseĭtlin, R. M. Leksika staroslavianskogo yazyka. Opyt analiza motivirovannykh slov po dannym drevnebolgarskikh rukopiseĭ X–XI vv. Moskva, 1977].
- Цейтлин 1986 Ц е й т л и н, Р. М. *Възстановяване на незавидетелствувани старобългарски думи (способи и методу).* – Български език, 36 (1986), № 2, с. 110–120 [Tseĭtlin, R. M. Vazstanovyavane na nezavidetelstvuvani starobalgarski dumi (sposobi i metodi). – Balgarski ezik, 36 (1986), № 2, s. 110–120].
- Эклога 1965 Эклога. *Византийский законодательный свод VIII века.* Вступительная статья, перевод, комментарий Е. Э. Липшиц. Москва, 1965 [Эклога. Vizantiĭskiĭ zakonodatel'nyĭ svod VIII veka. Vstupitel'naia stat'ia, perevod, kommentariĭ E. E. Lipshits. Moskva, 1965].
- Beranová 1980 B e r a n o v á, M. *Zemědělství starých Slovanů.* Praha, 1980.
- Beranová 2007 B e r a n o v á, M. *Jídlo a pití v pravěku a ve středověku.* Praha, 2007.
- Betti 2013 B e t t i, M. *The Making of Christian Moravia (852–882): Papal Power and Political Reality.* Leiden–Boston, 2013.

- Dostál 1959 *Clozianus. Staroslověnský hlaholský sborník Trdentský a Innsbrucký. K vydání připravil Antonín D o s t á l. Praha, 1959.*
- ELC *Collectio librorum juris graeco-romanum ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini. Edidit Carolus Eduardus Z a c h a r i e a Lingenthal. Lipsiae, 1852.*
- Gebauer 1–2 *G e b a u e r, J. Slovník staročeský. Díl 1 [A–J]. Díl 2 (K–N). Praha, 1970.*
- Geitler 1882 *G e i t l e r, L. Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai Brda. U Zagrebu, 1882.*
- Grivec 1941 *G r i v e c, F. Drugi frisinški spomenik in Cirilova književna šola. – Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo, 21 (1941), № 3–4, p. 106–115.*
- Grivec 1942 *G r i v e c, F. Govor sv. Metoda solunskega. Sermo s. Methodii Thessalonicenses. – Bogoslovni vestnik, 22 (1942), p. 35–51.*
- Grivec 1943 *G r i v e c, F. Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski knježevnosti in zgodovini. – Razprave Slovenske Akademije znanosti in umetnosti. Filozofsko-filološko-historični razred, 1 (1943), p. 343–408.*
- Grivec 1953 *G r i v e c, F. “Zakon sudnyj” in Clozov glagolit. – Slovo, 3 (1953), p. 84–89.*
- Havlíková 2014 *H a v l í k o v á, L. In vino veritas... Is there truth in wine? Drinking and intemperance in Great Moravia and Early Czech legislation (Antique traditions in the Byzantine and Slavonic world). – Byzantinoslavica, 72 (2014), № 1–2, p. 98–121.*
- IPE *I o h a n n i s VIII. Papae epistolae. – In: Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. VII. Karolini aevi V. Berolini, MCMXXVIII, p. 1–333. (Издание доступно на сайте: [www.dmgh.de](http://www.dmgh.de))*
- Kott 1–7 *K o t t, F. Št. Česko-německý slovník zvláště grammaticko-frazeologický. D. 1–7. Praha, 1878–1893.*
- Krueger 1877 *Codex Iustinianus. Recensuit Paulus K r u e g e r. Berolini, 1877.*
- Macháček 2012 *M a c h á č e k, J. “Great Moravian State” – a Controversy in Central European Medieval Studies. – Studia Slavica et Balcanica Petropolitana, № 1 (11), 2012, январь–июнь, p. 5–26.*
- Pavlova, Bogdanova 2000 *P a v l o v a, R., S. B o g d a n o v a. Die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge (Nikon Černogorec) in der ältesten slavischen Übersetzung. Teil 1. Teil 2.*



- (= Vergleichende Studien zu den slavischen Sprachen und Literaturen. Band 6.). Frankfurt am Main, 2000.
- P o š v á ř, J. *Moravské právo hor viničných*. – Časopis Matice moravské, 70 (1951), № 1, p. 120–165.
- S c h m i d, H. *La legislazione bizantina e la pratica giudiziaria occidentale nel piu antico codice slavo*. – In: Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona. 27–29.IX.1948. Milano, 1953, p. 395–403.
- S c h m i t z, H. J. *Die Bussbücher das kanonische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. 2. Bd. Düsseldorf, 1898.
- S J S *Slovník jazyka staroslověnského*. D. 1–4. Praha, 1966–1997.
- V a i l l a n t, A. *Grammaire comparée des langues slaves*. T. 4. *La formation des noms*. Paris, 1974.
- V a š i c a, J. *Anonymní homilie v rukopisu Clocově*. – Časopis pro moderní filologii, 33 (1951), № 1, p. 6–9.
- V a š i c a, J. *Origine Curillo-Méthodienne du plus ancien code slave dit “Zakon sudnyi ljudem”*. – Byzantinoslavica, 12 (1951), p. 154–174.
- V a š i c a, J. *Jazyková povaha Zakona sudného ljudem*. – Slavia, 27 (1958), № 4, p. 521–537.
- V a š i c a, J. *K otázce původu Zakona sudného ljudem*. – Slavia, 30 (1961), № 1, p. 1–19.
- V a š i c a, J. *Zapovědi svętyich otъсъ*. – In: Magnae Moraviae Fontes Historici. D. 4 (= Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Faculta Philosophica, № 156). Brno, 1971, p. 137–146.
- V a š i c a, J. *Zakonъ soudnyi ljudьmъ = Soudní zákoník pro lid*. – In: Magnae Moraviae Fontes Historici. D. 4 (= Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Faculta Philosophica, № 156). Brno, 1971, p. 147–198.
- V o n d r á k, V. *Zachodnio-europejskie postanowienia pokutne w języku cerkiewnosłowiańskim*. – Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filologiczny. Serya 2. T. 25. W Krakowie, 1905, p. 1–67.
- W a s s e r s c h l e b e n, F.W.H. *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle, 1851.

**ZAKON SUDNYJ LYUDEM, ZAPOVEDI SVYATYCH OTEC  
AND VITICULTURE IN GREAT MORAVIA**

*(Summary)*

The paper deals with the articles of the *Zakon sudnyj lyudem* (ZSL) and *Zapovedi svyatykh otec* (ZSO), which are considered evidence of a developed viticulture in Great Moravia. The problem of the origin of ZSL and ZSO is also discussed, since some authors (J. Vašica) dispute their Bulgarian origin and refer them to the texts of the Moravian mission of Cyril and Methodius. The analysis of Vašica's argumentation allows to reject the Moravian hypothesis of origin for ZSL and ZSO. Texts like ZSL and ZSO could not have come into being during the Moravian mission and for that reason cannot serve evidence of a developed viticulture in Great Moravia, regardless of its location.

**Keywords:** Old Bulgarian, Magna Moravia, lexical moravisms, viticulture, viniculture.

*Rostislav Stankov,  
Sofia University "St. Kliment Ohridski"*

## **ЗА ЛИТУРГИЧНИЯ ЕЗИК И КУЛТУРНАТА ИДЕНТИЧНОСТ НА ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКАТА ЦЪРКВА В РЪКОПИСНИТЕ УЧЕБНИ ПОМАГАЛА ПРЕЗ XVIII ВЕК В ЗАКАРПАТИЕТО\***

*Петър Женюх (Словакия)*

През втората половина на XVIII в. в контекста на църквата от византийския обред в Закарпатието вече се формира образователно досие, развиващо професионалната идентичност на човека в сферата на конфесионалната (вероизповедателната) традиция на източната церемония. Става дума за вече изчерпателен набор от предимно ръкописни образователни и херменевтични текстове, което в средите на църквата от византийския обред в Закарпатието повлиява върху развитието на местната училищна практика. Това са не само наръчници, фокусирани върху обучението на писане и четене, но и различни образователни помагала за свещеническа и учителска дейност в юношеска възраст. Тези образователни досиета помагали за обяснението и разбирането на произхода на църковнославянския език като литургично и литературно средство, което е свързано със средите на славянската църква на византийската традиция в Закарпатието. Херменевтичните и историографските тълкувания на преводите на Библията са съсредоточени и в описанието на културното развитие на обществото и мисленето в него. Повечето от документите на кирилица и латиница, предназначени за местната църква на византийската церемония, са публикувани в университетските средища в Търнава, други, във вид на ръкописи, са преписвани и постоянно допълвани с нови виждания в перспектива и нова информация.

---

\* Статията отразява резултатите от проект APVV-18-0032.

Трябва да се подчертае, че обучението в църквата от византийския обред, най-вече през втората половина на XVIII в., се основава на постепенно доминиращото просветителско мислене.

Аксиологичната насока, основата на философските ценности на образователната система в традициите във вероизповеданието на византийската църква в Закарпатието, трябва да се търсят предимно в духовността, литургията и обредите на византийската църква, при която със специфичния си характер и начин на възпитание и обучение на интелигенцията и свещениците изпъква Мукачевската църква. Изключително значение има дългосрочната и естествено формирана връзка на византийската църква със западната (латинската) култура и църковноправната организация на Унгария.

Източниците на това мислене се основават на принципите, които произлизат от различните процеси, базирани на християнските ценности и на междуетническата културна комуникация, които и до днес са живи в регионите на Закарпатието, и от тяхната връзка с европейското културно пространство. Тези аксиологични основи са възникнали в контекста на езиковите, историческите, професионалните и национално идентифициращите процеси в обществата, които са участвали при формирането на европейската култура и цивилизация. За тези културно-комуникационни процеси допринася и населението на Закарпатието, което изразява своята жизненост чрез непоколебимата си културна мобилност. Благодарение на кирилската писмена култура в тези региони е възможно да се реконструират различните културни прояви, теми и идеи, които са формирали европейското пространство, към което те принадлежат, като са под влияние на византийско-славянското вероизповедание и традиция.

Истината е, че общността от членовете на Църквата на византийската традиция в Закарпатието се е формирала като вътрешноезиков и етнически диверсифициран феномен, който в различните писменни паметници ясно изразява своето езиково, а също така и етническо разнообразие. Освен езиковите знаци, чрез които могат да се разграничат отделните езикови и етнически общности, византийско-славянската традиция, церемонията и професионалната юрисдикция също принадлежат към обединяващия феномен на литургичния църковнославянски език и кирилското писмо. Църковно-славянският и кирилската графична система се използват като обединяващ идентификационен елемент за езиково и етнически разнообразната общност на членовете на византийско-славянската традиция в Закарпатието (Žeňuch 2014; Žeňuch, Zubko 2021: 26–63).

Основната културна и идентификационна особеност на вярващите във византийската традиция в тази област е била и до ден днешен е и принадлежността към историческата Мукачевска църква майка, която в духовен и културен мащаб обединява съвременните гръко-католици в епархиите в Закарпатската област на Украйна, в Словакия, Унгария и Румъния. Истори-

ческата Мукачевска епархия се разпростира на територията на бившите Спишска, Шаришска, Ужска, Абовска, Земплинска, Бережска и Мармарошка жупа. Административното разпределение на жупите взема предвид не само географско-политическата диференциация, но копира и диалектните области. От църковноправна гледна точка жупите са принадлежали към латинската Егерска епархия и под византийско-славянската Мукачевска епархия (под тяхна юрисдикция през 1777 г. са попадали не само византийските вярващи от Североизточна Унгария, но и преселниците в Долната земя през първата половина на XVIII в.).

През цялото време на своето съществуване историческата Мукачевска епархия запазва не само своята еклезиална (проповедническа) самостоятелност, но и административно-правната си идентичност<sup>1</sup>.

Културният и религиозен компонент на гръко-католическата идентичност в тази среда продължава така и до наши дни, въпреки различните етно-идентификационни процеси в отделни национално развиващи се общности (в словашката, русинско-украинската, унгарската и румънската). Може да се каже, че процесът на езикова и етническа идентификация на общностите, основани на византийската традиция, в Закарпатието става в съответствие с условията на националната еманципация. Така кирилското писмо се превръща в наследство от културната рамка на отделните национални общности, които участват в неговото формиране. Както и на формирането на идентичността на мукачевската църковна и духовна кирилска писмена традиция, която в различна степен е част от местните езикови и етнически общности<sup>2</sup>.

Духовните и културните извори на кирилската образователна писмена традиция в Закарпатието имат значителен принос за синергията на културно диференцираните слоеве на европейската цивилизация. Нейното отра-

---

<sup>1</sup> Мукачевската епархия била самостоятелна и независима църковна единица, затова и нейното еклезианско ориентиране произхожда от собствените ѝ нужди и корени. Въпреки че може да изглежда като незначителен факт, но самостоятелността на собствената църковна идентичност има изключително значение за аргументацията при разкаянието за прозелитизма (обръщане в лоното на друга църква) на мукачевските гръко-католици – униати (Žeňuch, Vasil' 2003: 254; Bugel 2003; Zubko 2016: 3–9).

<sup>2</sup> В закарпатското пространство живеят общности като словаци, унгарци, русини, украинци, поляци, румънци и др., които самите себе си и своите съседни идентифицират посредством конкретни езикови, исторически, културни и обществено-политически принадлежности. Като свързващото звено в този конгломерат не е нито идентификацията на отделния индивид, нито на всички обитатели в региона, който днес се обозначава и като Закарпатски (до известна степен изкуствен термин, защото всеки местен жител декларира своята идентичност в зависимост от майчиния си език и етнос). Стереотипът на използвания народен език все още оказва значително влияние върху идентифицирането на индивида с конкретна (най-близката) общност. Обаче и до наши дни майчиният език все още има валидна етно-идентификационна стойност.

жение може да се намери вече при прилагането на принципите на културната и духовната комуникация в традиционно разнообразното историко-конфесионално пространство в Закарпатието и в контекста на местната култура (Žeňuch 2019a; Žeňuch 2019b).

Общо взето, принадлежността към конфесионалната традиция и литургичния език в църквата на византийския обред не може да бъде идентификационен знак за неговите последователи. Вярващите във византийския обред от различна етническа принадлежност не се обединяват от еднаквото езиково осъзнаване, а от общия културно-исторически контекст, в който се формира религиозната и културната идентичност на вярващите, които са част от различните езиково-етнически групи (Haraksim 1957: 3–5; Sedlák 2012: 466). Културните реалии обаче винаги са позволявали не само да се запазят, но преди всичко са съдействали да се развият най-важните духовни стойности, което е доказателство за приемственост на езиковата, културната и религиозната памет. Поради тази причина членовете на византийския обред в Закарпатието са изключителен пример на съжителство на етническо и езиково разнообразно население, чийто общ източник на религиозен светоглед е общата им религиозна принадлежност. Това доказва и документът за акта на Ужгородската уния от 1646 г. (Zubko 2016), в който подписалите го декларират необходимостта от поддържане на приемственост на съществуващите църковни и правни условия. Естественото съществуване на византийския обред на славянската традиция заедно с латинската църковна традиция в това пространство се счита за естествена част от всекидневния религиозен живот.

Усилията за запазването на църковно-правната практика доказват, че присъствието на византийско-славянската обредна традиция в Словакия не трябва да се приема като чуждо. Това наблягане на акта на църковната уния (1646) в Мукачевската епархия до голяма степен е под влиянието на калвинизацията<sup>3</sup>. В тази връзка П. Зубко подчертава, че в църковния акт на Ужгородската уния, датиран на 24 април 1646 г., трябва да се вижда предимно моралното обединение против рушителите на старата вяра и нейните про-

---

<sup>3</sup> Най-старата църковна традиция в Словакия се нарича „стара вяра“ (stara vira), докато „руската вяра“ (rus'ka vira), привнесена от източнославянските колонисти, не е била далеч от тази, изповядвана от коренното население в Източна Словакия. Във връзка с това можем още да добавим и някои познати факти. О. Р. Халага (Halaga 1947: 11) отбелязва: „V dosahu slovenských gréckokatolíkov niet od unie pravoslávnych a pojem ‚stara vira‘ prirodzene ani nemôže mať vzťah k pravoslaviu, ako protikladu uniatov. Naopak v novo sa šíriacom pravoslaví po r. 1918 videl vsl. človek novú vieru ‚bajtkov‘možno, baťkov, batjkov? treba overit! (posmešné od slova baťko – pravosl. pop). Že ináč tomu neni ani u Rusínov srv. Petrov, Alexej: Materialy dľa istorii uhorskoj Rusi II. (St. Peterburg 1906) str. 82; ‚Narod že, kak v polovinė XVIII. v., tak i v nastojaščeje vremia (po boľšej časti) prodolžal i prodolžajet žit' v uběždeniji, čto on ispovědujet tu že ‚staruju' věru, ‚ó hit', tu že ‚russkuju věru', ‚orosz hit', kotoruju ispovědyvali jeho predki“.

яви, а също така и усилието да се подчертае собствената оригиналност в рамките на сложните процеси на реформи (Zubko 2016). Сворад Заварски, позовавайки се на латинския източник от неизвестен автор *Reflexiones super ortu, religione, et habitationis stativis gentis Ruthenae* (от годините 1765–1767), в който се документира отделното и стародавно присъствие на славянската църква в Унгария, заявява, че църковната общност от византийско-славянския обред в Унгария е останала единна, въпреки че това единство е нарушавано няколко пъти, и констатира, че в случая на обединението на църквите от византийско-славянския обред в бившата Мукачевска епархия по време на XVIII в. (и вероятно и през предходния век) се е формирала собствена, „вътрешноунийна“ историческа саморефлексия, която води до каноничната разпоредба (и по този начин до признаване на съществуването) на Мукачевската епархия от страна на Светия престол. И началната точка към този „вътрешен“ поглед не е била в състоянието на схизма, а на единство (Zavarský 2017a: 39).

Така византийско-славянската духовна и религиозна култура и кирилските писмени паметници принадлежат и към словашката култура (Žeňuch 2015: 26–27), защото в тях се отразява стародавното наследство на великоморавската църква с нейната духовност и обреди. Въпреки че византийската кофесионална традиция има своето продължение предимно между южните и източните славяни, където тя се прилага пълноценно и където се заражда богатата славянска писмена култура. Посредством колонизацията на влашката общност славянската религиозна традиция се внедрява и в словашката езикова и културно-историческата среда (Žeňuch 2015: 21). Византийската църква на славянската традиция не е била чужда в Унгария, въпреки че този факт се игнорира от някои историци, които виждат във византийския обред в средновековна Унгария връзка със средновековните България, Сърбия или Русия. Такава свързаност намира П. Лабанц (Labanc 2017: 198–210) в честването на празниците на светците на византийската църква в североизточната част на Унгария. Така например празникът на св. Димитър (Димитър Солунски) се е използвал да се освещават храмове, посветени на него, и такъв празник е имал своето място в региона на Спиш, бил е включен и в календарите, използвани в местната църковна

---

Към това Бранислав Варсик добавя, че в източнословашката среда, където по-късно настъпва Контрареформацията, проунгарски ориентираното местно благородничество принуждава словашките жители като техни поданици да приемат т.нар. *magyar hit* (*maďarskú vieru*), т.е. калвинизма (Varsik 1991). Но вече в началото на XVII в., както отново пише В. Варсик, словашкото население се отказва от тази унгарска политико-религиозна система и се връща към своята стара вяра, или преминва към гръцкия обред. Има много такива случаи в словашката езикова и етническа среда точно по време, когато усилията за създаване на църковна уния достигат кулминацията си в началото на XVII в.

институция. И наистина, неговото честване, за разлика от Западната Европа, се осъществява в Спиш на 8, респ. 26 октомври. Оказва се, че есенният период не е специфична особеност на Спиш, а общоунгарски обичай. Във всеки случай честването на празника не може да се приема за нещо изключително, извън другите общоцърковни празници (в календарите е записан с обикновено черно мастило), и заради това е неуместно да се разсъждава над неговата спишка традиция от времето на кирило-методиевската мисия (Labanc 2017: 207). П. Лабанс посочва статията на М. Неуман (Neumann 2014: 8–32) и неговата констатация, че разпространяването на култа на св. Димитър и други празници, свързани с кирило-методиевското наследство, не е само резултат от съживяването на тези традиции, които са се разпространили от чешка страна от пражкия манастир Емаус или от епархията на Оломоуц. В този смисъл е необходимо да се подчертае, че именно в чешката *Хроника на Козма* се отбелязва легендата за Светоплук и Манастира Зобор, която авторът е записал точно по време на престоя си в Унгария. В нея се съдържа живо доказателство за културно-историческото осъзнаване на словациите, което продължава от времената на Велика Моравия. Съживяването на великоморавската традиция, както го споменава П. Лабанс (2017), прониква в Унгария и в Словакия точно тогава, когато в Европа се разпространяват погрешните идеи за българо-руския произход на византийското обучение в славянски контекст. Латинският запад смятал византийско-славянската църква след разцеплението (1056 г.) за еретична, сектантска. Тази идея се внедрява и в унгарската официална църква и започва да се проявява във времето, когато тук се разпространява влашката колонизация и византийската църква от източнославянска (руска) среда отново се завръща в нашата област. Например означението на Далимил, че Методий е русин (*Ten arcibiskup Rusin bieše, mši slovensky slúžieše, ktoré poznáme z jeho kroniky*), означавало неговата религиозна, обредна, византийско-славянска идентификация. И в *Хрониката на Длугош* от XV в. по подобен начин са представени известни факти за началото на славянската просвета и кирило-методиевската дейност (Žeňuch 2015: 22–23). Освен тази историческа истина трябва да се вземеат предвид и реалиите, които изтъква езиковедството. Например Я. Дорула (Doruľa 2012: 19) обяснява фактите, свързани с икономическия и културния живот на влашката пастирско-овчарска колонизация в планинските региони на Словакия със зависимостта на коренното население от външно влияние, като по този начин се установява пряка връзка с украинския етнически елемент. Постепенно този елемент се слива с местните словашки жители, обществено, културно и езиково се асимилира в словашката среда. За присъствието на украински елемент, който традиционно се свързва с византийския обред, разполагаме с многобройни писмени документи с доказателства.



Така и църковнославянският, който се използва в службите на византийския обред, съдържа и знаци от живата реч на словашките потребители на този литургичен език. Според нашите дългогодишни изследвания на гръко-католиците се оказва, че украинският вариант на църковнославянски в словашката среда е засегнат от езиковото осъзнаване на словашките вярващи, т.е. потребителите на спишки, земплински, шаришки, ужки, сотацки диалект (Žeňuch 1998: 649–662; Žeňuch 2011: 51–62; Žeňuch 2017: 21–36), но църковнославянският богослужебен език и кирилицата представляват само вероизповедателната идентичност. По този начин езикът на кирилските писмени източници е отражение на културното и конфесионалното мислене и доказателство за приемствеността в историческата памет на вярващите (Doruľa 2014: 79–130).

Потребителите на църковнославянския литургичен език предпочитат тази форма, която отразява тяхното езиково осъзнаване. В Словакия се използват повече варианти на украинската редакция на литургичния църковнославянски език. Вариантите на тази редакция са резултат на естественото езиково развитие на неговите потребители. Използването на църковния славянски като литургичен език в словашката езикова среда е неотделима част на езиково-славянския обред. Вярващите от византийско-славянската църква в източнословашката културна среда са използвали майчиния си диалектен език в общуването помежду си, а църковнославянския – като богослужебен. В писмения му вид обаче се е осъществила такава форма на езика, която стои между литургичния и народния.

Всичките религиозно-обредни общности, независимо дали става дума за словашките протестанти (калвинисти, лютерани), католици, гръко-католици или православни), всички те образуват едно езиково цяло (Vašíčková 2018), на което свързващият отличителен знак не е някакъв литургичен език (примерно библейският чешки или църковнославянският). Общият отличителен белег на словашката езиково-културна среда винаги е била и до днес е всякаква форма на националния език – словашки, с който е било и е възможно да се комуникира в рамките на различните сфери на всекидневния живот. Влиянието на словашката езикова среда и езиковото съзнание на словашките потребители на литургичния език на църквата, било то църковнославянски при гръко-католиците, или библейски чешки сред протестантите, е ясно доказателство за това. Само че нито библейският чешки език сред словашките протестанти, нито кирилицата и богослужебният църковнославянски, използвани в гръцката католическа среда, могат да се считат за единствения критерий, според който може да бъде надеждно определяна културната, езиковата или етническата принадлежност на нейните потребители. А литургичният език документира принадлежността към определена общност и църковна традиция.

Заради това в езика на тези кирилски паметници и текстове се използват знаци на езиково-културните обичаи от местната среда, която е определяла и повлияла на писателя (или автора) според принципа: *Ние не пишем каквото казваме, а пишем, каквото четем, както казваме в молитвите си.*

Писмената реч обаче е била свързана с нейното приложение предимно извън литургиите. В средите на гръко-католическата църква в Словакия кирилското писмо се използвало покрай латинското, например и в административните разпоредби, в протоколите за визитите, в декларациите, в дневния ред на регистрите и в друга църковна кореспонденция. Следващата група с паметници на кирилица са литературни, тълковни и научни текстове, например полемични съчинения за унията, също дидактическо и просветно творчество, рецепти, паралитургични песни, различни катехизиси, граматика, описания на историята на местната църква, пътеписи и др. Прилагането на местната езикова и културна традиция се доказва например от проповедното творчество. То включва например ръкописното Поучително евангелие на Ладомиров от XVII в., поучителните евангелия на Иван Капишовски от 1640–1643 г. и на Климент Буковски от началото на XVIII в.. Кръгът на тези произведения от източнословашки и закарпатско-руски произход се допълва от един ръкопис от XVII в., който се съхранява в манастирската библиотека в село Мале Березне край Ужгород, както и от Няговските поучения от 1757–1758 г. Към изключителните доказателства относно тълкуванията на разказите в рамките на проповедното творчество принадлежат поученията от XVII в. от село Храбске в Шапириш, а също така и интерпретациите и поученията от Ремишов. За такова се счита и ръкописът с Поученията на Штефан Павиански от 1669 г., който се намира в библиотеката на Шевченковото научно братство в Лвов (Наукове товариство імені Шевченка). Изследванията на кирилските текстове предлагат много възможности за разбирането на връзката между литургичния език и местния диалект. Специална група се състои от кирилски текстове, написани на словашкия вариант от шаришско-земплинския диалект. Към нея принадлежат и кирилските текстове, написани на западословашкия вариант на един култивиран език. Корените на този вариант трябва да се търсят в образователната среда на йезуитския търнавски университет, където покрай свещениците от латинския обред следвали и клерици от византийско-славянската обредна традиция. Западословашкият вариант на култивирания език много добре познавали и клериците от византийския обред. Повече от тях са следвали точно в университета в Търнава.

Голяма част от кирилските писмени източници в Словакия използват латински, немски, полски, сръбски, руски и други източници и сведения от тогавашните европейски учени, философи, теолози, историци. В един исторически ръкопис, посветен на проблемите на византийската църква, се поддържа стереотипната представа, че византийско-славянската църква

е подготвяла лошо образовани или почти необразовани свещеници (Šoltés 2009). Досега обаче липсва обяснение как необразован свещеник или учител по византийска обредност би могъл да преведе евангелските перикопи (библейските текстове), да работи творчески и да пише обширни и аргументирани богословски тълкувания, проповеди, образователни или исторически съчинения, или как той би могъл без образование и знания да води сложни полемични спорове срещу Реформацията и хегемонистичните стремежи на Латинската църква и да защитава своя обред и традиции. Фактите, които свидетелстват за образоваността и подготовката на духовенството от византийския обред, са формулирани в богословските им възгледи и представят аргументирано и точно техните схващания за етническите и езиковите условия в църковната среда на византийско-славянския обред. Документирани са запазени паметници и текстове с исторически или историко-литургичен характер (Žeňuch 2018).

Подготовката на бъдещите свещеници се осъществявяла под ръководството на духовниците в манастирските училища или от местен свещеник. След като оценявал нивото на способностите на своя възпитаник, той би могъл да препоръча младия адепт на местния епископ, за да бъде ръкоположен. Във връзка с това в Ужгородския ръкописен Псевдозонар<sup>4</sup> се отбелязва следното: „Єп̄купъ на хр̄отон̄н̄ дары ннкаковнн̄ же да не пр̄ѣмлетъ . н̄ да нспыт̄ѣ хотащег̄о хр̄отон̄н̄ пр̄ѣатн̄ . ѡ нрав̄ѣх̄ ѣ н ѡ възпытан̄н̄ его ѡ юностн̄ . н ѡ раз̄ѣм̄ѣ . з̄р̄ав̄ѣ . еже ѡ пр̄нлежан̄н̄ к̄н̄н̄н̄ . н тако ѡ бр̄ѣ его . възс̄к̄м̄ съвр̄шен̄н̄ непоро̄н̄ . да хр̄отоннс̄ѣ его . да пр̄ѣнм̄ѣ его ѡко свон̄ оуды“ (Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marínčák 2018: VIII, 7–13). Макар че това е преди всичко предупреждение към епископа за симония<sup>5</sup>, става ясно, че преди да ръкоположи кандидата за свещеник, висшестоящият наставник е длъжен да провери и установи всички изискващи се от адепта знания и умения, както и здравословното му състояние, и семейното му положение. Наистина тази практика на местната църква е стародавна, но социалното развитие, образованието и промените в обществената среда непрекъснато актуализират строгите изисквания за подготовка и възпитание на духовенството. До откриването на духовната семинария в Мукачево (1744) и след нейното преместване в Ужгород (1776) тази задача до голяма степен изпълнявал йезуитският Търнавски университет, също така богословският семинар в Ягър, а по-късно и виенският Барбареум, или различни генерални семинари. В тези училища следвали и бъдещи личности на културния и религиозния живот на обществото, свързани със средите на византийско-

---

<sup>4</sup> Сравнете текста в книгата.

<sup>5</sup> Грехът на симонията е свързан с продажбата или покупката на духовни ценности, например предлагането на пари или други дарове за придобиване на определен църковен статус или привилегия.

славянския обред, което допринасяло и за консолидиране на положителните отношения между него и латинската конфесионална традиция. Формирането на културната идентичност на вярващите от византийско-славянския обред в Мукачевската епархия става под влиянието и посредством латинското и църковнославянското образование.

За възникващите условия за възпитание и образование с цел укрепване на византийско-славянската церемониална и културна идентичност на вярващите свидетелства например книжното издание на един буквар през 1699 г. в печатницата в Търнава със заглавие: Букваръ языка Славенска (Писанин чтеина оучитсиа хотиши въ полезное рѣководженіе в Трнавѣ тнпѣ Академѣ: Рокѣ ѿ Ржева Христова 1699) ѿ Іоана Анд. Германъ), който е предназначен за гръко-католиците от Мукачевската епархия. Негов автор е мукачевският епископ Ян де Камелис. Букварът, заедно с катехизиса, чийто автор отново е епископ Де Камелис – КАТЕХИЗИСЪ ДѢЛА НАОУКН ОУГРОРСКИМЪ ЛЮДЕМЪ ѿ превелебнѣн: ГѢНА Іоанфа ДеКамели Хіо Епіпа Сера: Мукачѣ: н прѣ: Намѣсника Апѣлского на Лѣмн Восточн: Набѣжѣ: Въ Кралѣствѣ Оугорскомъ, н его Прѣдѣлѣ Пресвѣт: Цесѣ: н Кралѣ: Маестатоу Совѣтника. Въ Тернавѣ Тнпомъ: Академ: ѿдѣ мене Андреа Германа, Рокѣ Бжго, 1698) – принадлежат към важните произведения с образователен характер в църковните среди от византийско-славянски обред в Унгария. Набор от книги в енориите на Мукачевската епархия свидетелстват за безспорното използване на катехизиса и буквара в преподаването. Такъв е например един писмен опис с книгите на енории и енорийски училища в имението Маковице, което е възникнало през 1757 г., и днес се съхранява в архива на Гръко-католическата архиепархийска служба в Прешов. В книгите с литургичен характер се съдържат и записки за използването на катехизиса на Де Камелис и буквара от 1698 и 1699 г. и по този начин ясно се доказва неговото широко разпространение и използване. Катехизисът на Де Камелис се е използвал като методическо ръководство за свещеници и кантори, които са се подготвяли да преподават в енорийските училища. В началото в катехизиса са давали методически насоки как трябва да се тълкува учението на Църквата. В същото време той съдържа непретенциозни, но точни и ясно формулирани тълкувания на различията между латинците (членовете на Католическата църква от латинския обред), православните (включващи вярващите от византийско-славянския обред в Унгария, приели юрисдикцията на католическата църква), еретиците и схизматиците. Също така се съдържа обяснение за важността и необходимостта от запазване на церемониалната идентичност. Част от катехизмата са поучения за разликите между католиците и схизматиците, текстът на катехизисното ръководство съдържа също наставления за дисциплината за правилното спазване на поста, обяснения за произхода на юлианския и григорианския календар, за календарните различия при празнуването на Пасха, тълкуване на разногласията и възражението на хората

от византийския обред при въвеждането на новия календар в латинската традиция. Декамелисовият катехизъм предлага и обяснение защо *руснаците*<sup>6</sup> в Унгария, които са взаимодейвали своята вяра и обреди от гърците, трябва да бъдат непреклонни по въпроса за тяхната църковна принадлежност, включва също и обяснение за сравнението на църковните задължения на вярващите в латинския и гръцкия обред, както и обяснение как трябва да се спазват вероученията, установени в първите седем общи събрания.

През 1746 г. и епископ Михал Мануил Олшавски (Udvari 1999) издава в Клуж латинско-църковнославянски трактат за буквите (*Elementa puerilis institutionis in lingua latina...* Начало писменъ дѣтемъ къ наставленію на латинскомъ языкѣ...). Важно постижение, насочено към издигането на църковната просвета на вярващите, е и виенското издание на буквар от 1770 г., чийто автор е Мукачевският епископ Ян Брадач (Гостиняк 1982).<sup>7</sup> Бѣкваръ, нѣн Рѣководѣе хотащнмъ оучѣтнса писмени рѣско-славенскнмн... това е неговият трети буквар за гръко-католиците в Мукачевската епархия, но авторът му изпада в немилост пред църковната администрация в Хабсбургската монархия заради свиднишкия епископ Базила (Васил) Божичкович, който открива няколко грешки в произведението, свързани с основните догми на католическата църква как да се разпознават и да се четат буквите. Поради това обвиняват епископ М. Брадач в разкол и православизация на обединените вярващи в Мукачевската епархия. Въпреки че в жалбата си до императрица Мария Тереза епископ Брадач се защитава срещу несправедливото обвинение, Бѣкваръ, нѣн Рѣководѣе хотащнмъ оучѣтнса писмени е изгорен. До ден днешен е запазен само един екземпляр от него в библиотеката във Виена (Стрипскій 1943). Освен учебните текстове на кирилица, на голяма популярност се радва и следващият буквар, който подготвя за отпечатване Ян Кутка през 1797 г. Трябва да констатираме, че текстовата част на неговия катехизис от 1801 г. съпада с изданието вече буквар (Udvari 1998a; Udvari 1998b), което предполага, че той е бил използван при написването на кате-

---

<sup>6</sup> Наименованието руснак/руснаци тук се употребява в смисъл на конфесионалната принадлежност към църквата от византийско-славянския обред. Терминът също е свързан и със значението на руска вяра (*ruska vira*), с което се нарича вярата (*fides*, а също и *confessio*) на членовете на църквите от византийския обред (православни и гръко-католици) в словашката среда. В тесен смисъл терминът руска вяра означава обред (*ritus*) на вярващите от константинополската традиция в славянската среда вече в поствеликоморавския период (Žejiuch 2014), с което е свързано и развитието на наименованието руснак/руснаци като термин за конфесионална перспектива (Doruľa 2017).

<sup>7</sup> Букварът на М. Брадач излиза във Виена след това, ако Йозеф Курзбецк получи от Мария Терезия съгласието да публикува книгите на кирилица за всички вярващи на византско-славянската традиция в Хабсбургската монархия. В неговата печатница излизат обаче само три книги, определени за грекокатолици в Мукачевската епархия и 47 за сръби, румънци и руси (Pop 2005: 163).

хизиса. При изброяването на важните образователни дела, към които е причастна гръко-католическата интелигенция от Източна Словакия, не може да се забрави граматиката на Арсений Косак от 1772–1778 г. (Дзендзелівський, Ганудель 1990). Тя представя фонетичната структура на варианта на църковнославянския език, използван в средите на източнословашките и закарпатско-руските гръко-католици през втората половина на XVIII в. (Štec 2005: 49). Граматиката на Косак излиза след повече от двеста години; това е първото систематично описание на езиковата и граматическата структура на църковния славянски език в наша среда, което в известен смисъл може да се възприеме и като опит за стандартизиране на местната форма на църковния език. Освен варианта на Мариапоч на Косаковата граматика от 1772–1778 има още един вариант на ръкописа на тази граматика от 1788 г., който е запазен в Ужгородски етнографски музей под заглавието *Граматнка рѣскаа, нлн пауе рѣкшн славенскаа не онаа дѣтннскаа, но пауе отроческаа ... новосложеннаа н спнсаннаа ... в обнтелн Нмстнчевскоѣ нже на горѣ Дзеканскоѣ нгѣмена прѣдостоѣнѣншаго нерм. Арсенна Коцака, ЧССВ проф. во прѣдрѣченноѣ обнтелн Нмстнч. р. ꙗѡѡпн [1788]. Граматнка рѣскаа, еан пауе рѣкшн славенскаа...* По същия начин, както и неговата граматика от 1772–1778 г., това не е образователен наръчник. Тази граматика не е предназначена за малките деца, които само се учат да разпознават буквите и се опитват да четат. Задачата на граматиката на Косак е да възпитава младите хора не само да пишат и четат добре, но и да говорят и разбират всички написани и прочетени църковни текстове. По този начин тя се различава от всичките дотогава издадени и използвани буквари и се явява по-скоро като наръчник при църковно-славяно-латинските тълкувания на Василий, на литургията на Йоан Златоуст, Василий Велики и Григор Богослов, на историята на Брадач, на местната църква, на различни правни, херменевтични и тълкувателни текстове.

И автори, които пишат на латински, са се посветили на византийско-славянската обредност. Тук могат да се добавят личности като Матей Бел, словашки полихистор и патриот, който дава и картина на византийско-славянската церемониална среда в надписите на източнословашката столица. Следващият учен Франтишек Адам Колар, който служи в императорския двор във Виена като попечител, изготвя списък с аргументи в подкрепа на стародавността на гръцката църква на славянската традиция в Унгария. По същия начин и ръкописът на латински от анонимен автор *Reflexiones super ortu, religione, et habitationis stativis gentis Ruthenae* от 1765–1767 г. ще послужи много добре на епископите М. М. Олшавски, Я. Брадач и А. Бачински при аргументацията за автохтонност на старинната славянска църква под скиптъра на Хабсбургската монархия (Pop 2014: 67–68) и значително допринася за утвърждаването на съществуващата самостоятелна Мукачевска епархия (Zavarský 2017b).

Тези примери сочат, че в средите на византийско-славянското богослужение интензивните усилия на църковната йерархия са насочени към изграждане и развитие не само на културно-просветна дейност в полза на вярващите, но постепенно създават условия за утвърждаване на образователен набор от византийско-славянски обреди, чието равнище е достигнато и в контекста на латинската писмена култура, оказваща значително влияние върху книжовното, просветното, художественото и административното дело в църквата на византийско-славянския обред. Циркулярните писма и кореспонденцията на А. Бачински показват, че този епископ на поместната църква е бил наясно с факта, че нейното институционално функциониране не може да бъде координирано само чрез административноправни или догматично-религиозни принципи, и е основавал управлението на епархията на своите нужди и искания, които са били свързани с религиозната идентичност на византийско-славянския обред. Затова вярващите и духовенството са се стремели да вървят по пътя на укрепване на религиозната и конфесионалната идентичност. А. Бачински много правилно е разсъждавал върху сложното социално и културно място на гръко-католическата църква, заради което посредством систематично образование и просвета в духа на славянската литургична традиция подкрепял вписването на вярващите и свещениците в традицията на техния църковен византийски обред. Той настоял за запазване на обреда, литургичния език и писанията, в които вижда средство за консолидиране на съзнанието за културна и религиозна идентичност. Епископ Бачински успява да вдъхнови тогавашните изследователи на византийския обред, като литургиста и протоигумен на Мукачевския манастир Юрай Йоаникий Базилович, родом от Хливищ, край Собраниец, който изготвя много важна латино-църковнославянска интерпретация на празничната литургия в градска среда (Zavarský, Žeňuch 2009; Wilšinská 2018). Този процес включва гореспоменатия лингвист и граматик Арсений Косак, гръко-католическия учен и историк Михал Брадач, който е брат на Мукачевския епископ Ян, към тях принадлежи и църковният цензор на петтомната Библия за гръко-католици, публикувана в Пеща, и по-късно епископ Грегор Таркович от Прешов, а така също авторът на малкия катехизис Ян Кутка. Отбелязаните учени и следващите, подобни на тях, свещеници и даскали (напр. Ян Юхасевич, Микулаш Теодорович) през този период били истински пионери на научната, историческата и образователната литература и нейното използване на практика в пределите на Мукачевската епархия. Например историческо-тълковният и образователен ръкопис на Михал Брадач с названието *Историята на новозаконната църква (Dejiny novozákonnej cirkvi)* от втората половина на XVIII в. В него се съдържа обяснение за историята на църквата от първоапостолите до най-новия ѝ период, както и тълкувания на учението на отците на църквата. В творбата

си М. Брадач дава и обяснение на мотивите за ересите в църквата, за схизмата, хуизма и протестантските учения. Специално внимание в ръкописа се обръща на славянската богослужерна традиция, византийско-славянския обред и пристигането на Константин и Методий във Великоморавия, както и на превода на библейски и богослужерни текстове на църковен език. Авторът се занимава с произхода на славяните, показва значителната роля на първите великоморавски владетели Моймир, Коцел, Растислав и Светоплук при създаването на кралството, чието най-многобройно население и региони попадат в Унгария. В труда си той обръща внимание на заслугите на славянските учители светите Кирил и Методий в разпространението на вярата и славянския език в литургията не само сред жителите на Великоморавия, но чрез своите ученици и сред народите на Чехия, Полша, България и Русия. Ръкописът се намира в библиотеката на Мукачевската епархия и по време на нашето изследване през 2007 г. беше в архивите на Ужгородския национален университет<sup>8</sup>.

*Кратки обяснения и история на църквата от византийско-славянския обред* от края на 40-те години на XVIII в. принадлежи към кръга от документи, описващи историята на местната църква<sup>9</sup>. Ръкописът съдържа катехизис, урока на Богородица, описание на нейния живот въз основа на апокрифни източници, както и основното учение на църквата, което се тълкува под формата на въпроси и отговори. На л. 32г–33г се намира катехизисът, тълкуванието към петте фази на приемането на кръста от славянските нации и в Киевска Рус, в която авторът цитира хрониката на епископите и архидяконите от Сплит *История Салонитана*. Във връзка с това трябва да се отбележи фактът, че след изгонването на учениците на Кирил и Методий от Велика Моравия те се озовали в България (св. Климент, св. Наум и св. Ангеларий), където разпространявали славянската просвета и богослужение. В България възникнали и два значителни славянски учебни центъра: Охридската школа, където чак до XI в. използвали глаголица, и Преславската школа, където била създадена кирилицата. Българският цар Симеон

---

<sup>8</sup> Авторството на текста на тълкуването се приписва на Михал Брадач (1749–1815), виден гръко-католически историк, брат на мукачевския епископ Ян Брадач (1767–1772). Михал Брадач преподавал в Ужгородската свещеническа семинария и през „златния век“ работи в тясно сътрудничество с просвещението на гръко-католическия епископ Андрей Бачински. През 1790 г. Михал Брадач станал кошички викарий на Мукачевската епархия и от 1809 г. и генерален викарий на Мукачевската епархия (Žeňuch, Zubko 2021).

<sup>9</sup> Ръкописът е запазен, но е значително повреден. Под влияние на влагата много от страниците са почернели, а някои вече се разпадат. Липсва заглавната му страница. На л. 33в и 40в се намират различни бележки, а при някои с латиница е отбелязана година Anno 1747(?). Върху полето на л. 17г е текстът: Списсаѣ оу мокачовн году 1747-го [1773] Андриемъ Гръбовскимъ.



(893–927), който превел от гръцки подборка от пергаментни ръкописи-хомилии, въвел кирилицата като азбука на светската и църковната литература. Славянската литургия прониква и в Хърватия, където добива голяма популярност, въпреки че в самото начало не е одобрена или директно забранена от Римската църква. По този начин в областта Далмация се развива формата на западна религия, която в рамките на тържествени церемонии използва латински и славянски език. След реформите на Латеранския синод през 1059 г., а по-късно и в местния синод в Сплит през 1060 г. се решава, че духовниците трябва да владеят свободно латински преди хиротонията (ръкополагането), защото този, който не знае латински, не трябва да бъде ръкополаган за свещеник.

И в кирилския ръкопис с названието *Обяснения за произхода, преводите и използването на каноничните библейски книги* от 1799 г. анонимен автор обяснява произхода на Священото писание, на неговия превод на славянски език и значението му за византийската традиция и за произхода на славянския език и писменост. Изтъкват се заслугите на славянските учители Кирил и Методий за разпространението на най-стария църковен език на славяните и значението на византийско-славянската литургия за поддържане на местната богослужебна практика. Ръкописът обяснява произхода на преводите на Священото писание на славянски езици. В него се посочва, че само членове на Църквата на византийско-славянската традиция в Унгария са запазили старинния Константинов превод на Библията. По примера на другите славянски народи, които са превеждали Библията на езика на различните славянски диалекти, трябва да имат собствен превод на Священото писание.<sup>10</sup>

Ръкописът е едно от учебните съчинения, фокусирани върху тълкуването на традицията на византийско-славянската литургическа практика и традицията в Мукачевската епархия Рѣзгласлѣтїє в Лїтѣргїн ѿломскої от втората половина или края на XVIII в., който по време на нашите изследвания е намерен в библиотеката на Гръко-католическия богословски факултет на Прешовския университет под сигн. 3319. Той съдържа интерпретации на избрани части от вечернята, полунощната литургия и други служби според цариградската традиция. Въвежда се религиозният ред на дневния кръг (т.нар. литургия на часовете с пеене на химни и псалми) заедно с евхаристийната подборка от песни и заедно с вече издадения църковнославяно-

---

<sup>10</sup> Тази част от херменевтичния откъс е цитирана от епископ Андрей Бачински от Мукачево в писмо от 1806 г., което е публикувано от Андрей Шлепецкий (Шлепецкий 1967: 239–240). По-нататък в писмото се казва, че за вярващи и свещеници от Мукачевската епархия е публикуван превод на цялата Библия във всеархариалното издание на Куткавия катехизис.

латински текст *Толкованіе Священныя Літургіи* от 1815 г. (Zavarský, Žeňuch 2009) се посочва богослужебната и музикално-литургичната практика, която в много отношения е обща с повечето обредни традиции в Украйна, България, Сърбия и Русия, но също така улавя и описва особеностите на конкретната богослужебно-обредна практика, като тя се сравнява със сродни славянски литургични традиции. Тълкувателното съчинение възприема взаимното проникване и сходствата при традициите като естествени последици от приемствеността и възприемчивостта на местната литургична практика. То подчертава обединяващия компонент на църковнославянската богослужебна култура, като същевременно възприема уникалността на закарпатската византийско-славянска традиция като резултат, произтичащ главно от благоприятната културно-религиозна, географска и относителна политическа автономия и независимост от източнославянското културно и религиозно развитие. Изповядващите византийско-славянския обред с различен етнически или езиков произход (русини, украинци, румънци, поляци и др.) имат специална роля в поддържането на особеностите на местната традиция. В ръкописа се споменава и *Мойсей Унгарски* като светец на местната византийско-славянска църква, който принадлежи към представителите на монашеския живот според студитската регула. Мойсей Унгарски вероятно произхожда от важен старословашки род, което се потвърждава и от факта, че е принадлежал към тесния кръг на киевския княжески двор. Без аристократичен произход това едва ли би било възможно (Bugan 2009). Авторът на документа поставя Мойсей Унгарски сред личности от монашеския живот като Григорий Палама, Наум, Антоний и Теодор Печерски и други свети монаси от Печерската лавра, които се почитат не само от славянската, но и от цялата гръцка църква. Агиографията на Мойсей от Унгария е част от Киевско-Печерския патерик.

В ръкописната книга с проповеди и тълкувания за живота на светците от свещеник Ихнатий от втората половина на XVII в.<sup>11</sup>, депозирана в имението на етнографа, лингвист и библиограф Хиадор Стрипски (псевд. Белон Русински, Билейский) в архива на Дружеството „Свети Войтех“ в Търнава, се намира кирилски ръкописен сборник с тълкувания на Евангелието, жития на св. Микулаш и други светци. Освен тези тълкувателни текстове ръкописът съдържа и отговори на избрани въпроси, предимно защо русини, украинци, румънци, поляци и др. служат света литургия на славянски език. В текста се посочва, че на литургията присъстват обик-

---

<sup>11</sup> Първата страница на ръкописа съдържа датата на унгарски (това е ръкописна бележка от Хиадор Стрипски): „Ignatij pap prédikációi Úrmezö (Máramaros) 1660 körül.“

новени хора, които обаче не само че не разбират литургичния гръцки, латински или еврейски, но често вече не разбират и славянския литургичен език, който е генетично най-близък до езиковото им съзнание. Констатира се, че общонародният език се различава от писмения литургичен, защото се е отдалечил от него. Когато се аргументира за това, привежда примерите, че славяните отдавна наричат тялото труп, палеца – пръст, и мъжа – отрок (словѣни тѣло называху трупомъ а палець прѣтъ: а мушнну отрокѣ). Вярващите от източната (руската) църква и до ден днешен практикуват литургията на славянски език по същия начин, както са го правели още от древни времена (руснакы словѣскимъ ѣзыкомъ служехъ бѣху славѣи то н до днѣ такъ чиниѣ). Обаче, както е отбелязано в ръкописа, своя литургичен език наричат български и който тогава добре разбирали. Тук ясно се отразява българският произход на византийско-славянската култура и език сред източната литургическа традиция. По-нататък авторът добавя, че сега, въпреки че всички славяни от византийската традиция вече използват една и съща славянска писменост, те не разбират славянския литургичен език, дори самите българи, нито хърватите, нито руснаците (мѣковны). Към това добавя, че само тогава, когато се научи да чете Свещеното писмо, обикновеният вярващ ще може да разбира църковния език, защото само той е останал непокътнат, оригинален. Обикновени хора вече говорят само на собствените си диалекти. Авторът вижда аналогия със ситуацията в неговата църква, където по целия свят всички народи служат литургията на еврейски, гръцки, латински, халдейски или славянски. Това е, защото Тридентският събор не позволява церемониите да се извършват на други престоноародни езици, а само на такъв, който е бил установен и утвърден в църквата от векове.

Кирилските документи от образователен, дидактически и исторически характер, свързани със Словакия, са ценно свидетелство за приложението на византийско-славянската традиция в словашкия културно-исторически контекст. Благодарение на подобни текстове е възможно да се формира представа не само за актуалната местна езикова и културна традиция, но и за социалната ситуация, оказала съществено влияние върху ежедневието на вярващите в Църквата на византийско-славянската традиция. Тези отделни факти не могат да бъдат изследвани без синергично познаване на местния историко-социален, културно-религиозен и езиков контекст. Следователно в подобни изследвания важна роля играе цялостният поглед, който създава предпоставки за систематично описание на словашката културна област, повлияна от византийско-славянската традиция.

По този начин образователните компендии от този период са много важни и много актуален източник на знания за възприемането, характера и идентичността на византийско-славянската традиция.

ЛИТЕРАТУРА

- Гостиняк 1982 Г о с т и н я к, С. *Буквар з 1770 року*. – В: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Т. 10. Свидник, 1982, с. 233–273 [Gostiniak, S. *Bukvar z 1770 roku*. – V: *Naukovii zbirnik Muzeiu ukrains'koï kul'turi u Svidniku*. Т. 10. Svidnik, 1982, с. 233–273].
- Дзендзелівський, Ганудель 1990 Д з е н д з е л і в с ь к и й, Й., З. Г а н у д е л ь (ред.). *Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака*. – В: Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Т. 15. Кн. 2. Prešov, 1990, с. 5–332 [Dzendzelivs'kiï, Y., Z. Ganudel' (red.). *Rukopis mariia-povchans'kogo varianta gramatiki Arseniia Kotsaka*. – V: *Naukovii zbirnik Muzeiu ukrains'koï kul'turi u Svidniku*. Т. 15. Кн. 2. Prešov, 1990, с. 5–332].
- Стрипській 1943 С т р и п с ь к і й, Г. *Виденський буквар р. 1770*. – Літературна неділя, 3 (1943), с. 274–276 [Strips'kiï, G. *Viden'skiï bukvar r. 1770*. – *Literaturna nedilia*, 3 (1943), с. 274–276].
- Шлепецький 1967 Ш л е п е ц ь к и й, А. *Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання*. – В: Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 3. Prešov, 1967, с. 223–242 [Shlepets'kiy, A. *Mukachivs'kiï episkop Andriï Fedorovich Bachinskiï ta його послannia*. – V: *Naukovii zbirnik Muzeiu ukrains'koï kul'turi u Svidniku*. Т. 3. Prešov, 1967, с. 223–242].
- Bugan 2009 B u g a n, B. *Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín*. – *Historický zborník* 19 (2009), № 2, s. 137–146.
- Bugel 2003 B u g e l, W. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc, 2003.
- Doruľa 2012 D o r u ľ a, J. *Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke*. Bratislava, 2012.
- Doruľa 2014 D o r u ľ a, J. *Predstavy slovenských vzdelancov o jazyku a etnickej identite Slovákov v období národného obrodzenia*. – In: *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodzenia*. Bratislava, 2014, s. 79–130.
- Doruľa 2017 D o r u ľ a, J. *Niekoľko údajov o vzniku, vývine a významoch pomenovaní Rusín, Rusnák a Ukrajina*. – In: *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky*. Bratislava–Sofia, 2017, s. 195–214.
- Halaga 1947 H a l a g a, O. R. *Slovanské osídlenia Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice, 1947.
- Haraksim 1957 H a r a k s i m, E. *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku*. Martin, 1957.
- Labanc 2017 L a b a n c, P. *Otázka existencie východného ritu v 13. a 14. storočí na Spiši*. – *Konštantínove listy*, 10 (2017), № 1, s. 198–210.

- Neumann 2014 N e u m a n n, M. *Vypovedacia schopnosť stredovekých kalendárií na príklade Spišského misála*. – *Historia nova*, 8 (2014), s. 8–32. ([https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry\\_pracoviska/ksd/h/Hino8b.pdf](https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino8b.pdf) [3.11.2021])
- Pop 2005 P o p, I. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha, 2005.
- Pop 2014 P o p, I. *Podkarpatská Rus*. Praha, 2014.
- Sedlák 2012 S e d l á k, I. *Východné Slovensko v letokruhoch národa*. Martin, 2012.
- Šoltés 2009 Š o l t é s, P. *Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši*. Bratislava, 2009.
- Štec 2005 Š t e c, M. *Cirkevná slovančina*. Prešov, 2005.
- Udvari 1998a U d v a r i, I. Букварь языка рускаго [Bukvar' iazyka ruskago]. Buda, 1799. évi kiadás hasonmása. Nyíregyháza, 1998.
- Udvari 1998b U d v a r i, I. Иоаннъ Кутка: Катихисисъ малый... [Ioannъ Kutka: Katihisis' malý...]. Buda, 1801. évi kiadás hasonmása. Nyíregyháza, 1998.
- Udvari 1999 U d v a r i, I. *Elementa puerilis institutionis in lingua latina... evi kiadás hasonmása*. Nyíregyháza, 1999.
- Varsik 1991 V a r s i k, B. *Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku*. – *Historický časopis*, 39 (1991), № 2, s. 129–147.
- Vašíčková 2018 V a š í č k o v á, S. *Etnicko-konfesijná rozmanitosť z hľadiska úniou nezjednotených veriacich v Mukačevskom biskupstve na prelome 17. a 18. storočia*. – *Slavica Slovaca*, 53 (2018), № 1, s. 73–78.
- Wilšinská 2018 W i l š i n s k á, Ľ. *Slovensko-latinské vzťahy v literatúre z prostredia byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku*. – *Slavica Slovaca*, 53 (2018), № 3–4, s. 151–157.
- Zavarský, Žeňuch 2009 Z a v a r s k ý, S., P. Ž e ň u c h. *Иоанникій Базиловичъ: Толкованіе Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruentii Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. 3. Bratislava–Roma, 2009.
- Zavarský 2017a Z a v a r s k ý, S. *Latinská cesta k identite uhorských gréckokatolíkov?* – In: *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava, 2017, s. 37–46.
- Zavarský 2017b Z a v a r s k ý, S. *Reflexiones super ortu, religione, et habitationis stativis gentis Ruthenae – prameň o identite cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v druhej polovici 18. storočia*. – In: *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia*. Orientalia et Occidentalia. 20. Košice–Bratislava, 2017, s. 25–44.
- Zubko 2016 Z u b k o, P. *O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646*. – *Slavica Slovaca*, 51 (2016), № 1, s. 3–9.

- Žeňuch 1998 Ž e ň u c h, P. *Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore*. – Historický časopis, 46 (1998), № 4, s. 649–662.
- Žeňuch 2011 Ž e ň u c h, P. *Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža)*. – Slavica Slovaca, 46 (2011), № 1, s. 51–62.
- Žeňuch 2014 Ž e ň u c h, P. *Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesijnom prostredí na Slovensku*. – Slavica Slovaca, 49 (2014), № 2, s. 121–137.
- Žeňuch 2015 Ž e ň u c h, P. *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra, 2015.
- Žeňuch 2017 Ž e ň u c h, P. *Cirkevná slovančina slovenských veriach byzantského obradu*. – In: Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava, 2017, s. 21–36.
- Žeňuch 2018 Ž e ň u c h, P. *Tri cyrilské rukopisné kompendiá. Edukačná príprava kléru v prostredí Mukačevskej eparchie v druhej polovici 18. storočia*. – Slavica Slovaca, 53 (2018), № 1, s. 49–63.
- Žeňuch 2019a Ž e ň u c h, P. *Religiózný rozmer každodennosti na príklade edukačných cyrilských rukopisných prameňov z východného Slovenska v 18. storočí*. – In: Liber – verbum – monumentumque II. (konfesionalita, duchovná a knižná kultúra v dejinách). Prešov, 2019, s. 95–109.
- Žeňuch 2019b Ž e ň u c h, P. *Edukačné kompendiá v kontexte religioznej kultúry byzantskej cirkvi na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí*. – In: Natio erudita: Školstvo v konfesijnom prostredí na Slovensku v minulosti. Orientalia et Occidentalia. Vol. 24. Košice, 2019, s. 229–242.
- Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marinčák 2018 Ž e ň u c h, P., E. B. Б е л я к о в а, Д. Н а й д е н о в а, P. Z u b k o, Š. M a r i n č á k. *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mniškeho a svetského života z prelomu 16. – 17. storočia / Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв.* (= Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. 5). Bratislava–Moskva–Soфия–Košice, 2018.
- Žeňuch, Vasil' 2003 Ž e ň u c h, P., C. V a s i l'. *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. 1. Roma–Bratislava–Košice, 2003.*
- Žeňuch, Zubko 2021 Ž e ň u c h, P., P. Z u b k o, *Michal Bradač – Rukovät' cirkevných dejín / Михаил Брадач – Євномъ Історію Церковныа* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 8). Bratislava, 2021.

**ON THE LITURGICAL LANGUAGE AND CULTURAL IDENTITY  
OF THE BYZANTINE-SLAVIC CHURCH IN THE HANDWRITTEN EDUCATIONAL  
MANUALS, IN THE 18TH CENTURY, UNDER THE CARPATHIAN MOUNTAINS**

*(Summary)*

The Educational manuals, which were fully applied in the 18th and 19th centuries, were a substantial part of the educational and cultural formation of a man.

They provided simplified answers to various religious questions, questions concerning biblical and ecclesiastical history, or even Christian morality.

They also taught about the origin of church holidays, ceremonies and the origin of liturgical languages used in individual local churches. These interpretations have been contained in various educational or interpretative manuals and manuscript collections. The structure of these handbooks was an excellent tool for the successful education of local churches. The paper focuses on the characterization of selected scientific manuscripts from the 18th century, which provide a contemporary picture of knowledge related to the linguistic and liturgical tradition under the Carpathian Mountains, associated with the Cyril and Methodius heritage. Manuals with these educational dimensions were used in educational training and upbringings in the environment of the Mukachevo Greek Catholic Church, in the 18th century.

**Keywords:** language and culture, Byzantine ceremony, Cyril and Methodius tradition, cultural identity, Eastern Slovakia and the Subcarpathian region, educational manuals, educational practice.

*Peter Zenuch,  
Jan Stanislav Institute of Slavistics –  
Slovak Academy of sciences*





## **MODERN DIMENSIONS OF STS. CYRIL AND METHODIUS AND THEIR HERITAGE IN SLOVAKIA\***

*Peter Ivanič, Hilda Kramáreková, Martin Hetényi (Slovakia)*

### INTRODUCTION

The heritage of Sts. Cyril and Methodius is part of the cultural wealth of several nations and countries, including Slovakia. In Slovakia, it is historically associated with the activities of the Slavic apostles in the territory of Great Moravia in the 9th century. However, the cult of these two saints did not fully manifest itself in the Slovak religious, national and cultural life until the period of the National Revival and after the establishment of the Czechoslovak Republic in 1918 (Атанасова 2011; Borza 2013; Kowalská 2007; Škvarna, Hudek 2013).

At present, the heritage of Sts. Cyril and Methodius in Slovakia can be seen in several types of movable and immovable monuments. Most of them were built after 1989 when religious freedom was restored in the new republic. Sacral objects and organized events are of particular importance. Shared communication between the stakeholders at various levels, who explore, preserve and develop the heritage of Sts. Cyril and Methodius also plays an important role. Our paper aims to present the current spatial and cultural-historical dimensions of Cyril and

---

\* This article is supported by H2020-870644 Social and innovative platform on cultural tourism and its potential towards deepening Europeanisation (SPOT); grant agency of the Ministry of Education of the Slovak Republic KEGA 035UKF-4/2021 Cultural, edifying, educational and social policy in Slovakia in the 20th century. An interactive teaching aid for the study of history in secondary schools. This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV16-0116 Study of Byzantine Value System and its Reflection in Slavic Cultural Environment.

Methodius and their heritage in Slovakia based on their historical message and monuments. The international dimension is represented by the currently certified European Cultural Route of Cyril and Methodius. The national dimension provides information about other aspects that have the potential to broaden this baseline. The Cyrillo-Methodian tradition has undergone several transformations in our country, which is a consequence of its use and adaptation to particular periods. Currently, the most important impetus in the development of a modern perception of the ever-vibrant legacy of Europe's patrons is the certification of the European Cultural Route of Cyril and Methodius, but also the commitment to future generations the implementation of the key principles of the Council of Europe (human rights, cultural democracy, cultural diversity and identity, dialogue, mutual exchanges and enrichment across the borders and centuries).

The cult of Sts. Cyril and Methodius in Slovakia is associated mainly with the sacred roots, but it has gradually assumed other dimensions, the effects of which can be seen not only in the spiritual aspects of society, but also in the life and development of communities. The aim of this paper is to present the modern cultural and historical dimensions of the heritage of Sts. Cyril and Methodius in Slovakia against the background of its historical message in several forms (events, buildings, relics, European Cultural Route) in spatial and developmental contexts.

#### ORGANIZED EVENTS AS A SHARED COMMUNICATION OF THE CYRILLO-METHODIAN LEGACY

Slovak historian Róbert Letz says that while the development of the Cyrillo-Methodian tradition before the establishment of the independent Czechoslovak Republic in 1918 was more of a national-defensive character for Slovaks, it subsequently became an official tradition supported by the Church hierarchy and the state. Although it was gaining ground slowly, it was precisely the period between the two world wars when it fully manifested in the Slovak populace. In 1925, the Act on national holidays and memorial days of the Czechoslovak Republic was passed, laying down July 5 as the memorial day of Sts. Cyril and Methodius, and a day of rest. The names of Sts. Cyril and Methodius were used by educational institutions and associations during this period. Both saints became patrons of several sacred buildings (Letz 2020a).

In the Slovak context, the theme of Cyril and Methodius has long been associated with Nitra – the city with the oldest written mention in Central Europe. The analysis of this topic must be made with a certain view of historical contexts. Archaeological excavations prove that the roots of the central position of Nitra date back to the second half of the 8th century. In the following decades, the town became the princely seat headed by Pribina. In 828, according to the *De conversione Bagoariorum et Carantanorum libellus* memorandum, this ruler

invited Archbishop Adalram of Salzburg (821–836) to consecrate the first Christian church in Central Europe in Nitra. Nitra maintained its fundamental position and geopolitical and cultural significance also in the era of the Great Moravian Empire when the delegated prince lived here. Written sources confirm that it was the seat of Svätopluk I and probably even Svätopluk II. This center played an important role during the Byzantine mission of Sts. Cyril and Methodius in Great Moravia, which is evidenced, among other things, by the promotion of the city to the center of the new Diocese of Nitra by Pope John VIII. In *Industriae tuae*, (880) the Pope appointed the Frankish priest Viching as bishop of the Diocese of Nitra, which was under the jurisdiction of the Moravian Archbishop Methodius. In the following period of the Kingdom of Hungary, Nitra maintained its position as an important political and ecclesiastical center and a continuous ecclesiastical and administrative center until today. The predominance of the Latin Rite in the liturgical environment, as well as the gradual dominance of the large non-Slovak elite in Nitra (until 1918), caused the cultural heritage of the Thessalonian brothers to become more pronounced only after the Czechoslovak Republic (Ivanič, Hetényi 2016: 216–224).

**The historically first regular events in Slovakia** related to Sts. Cyril and Methodius started in the period of the first Czechoslovak Republic. Already in the first year of the republic, three larger Cyril and Methodius events were held. The first one was the Cyril and Methodius festivities in Nitra, which took place on July 5<sup>1</sup> and 6, 1919. They consisted of spiritual renewal, ceremonial religious services, lectures on Cyrillo-Methodian topics and exhibitions (Letz 2020b: 455). The second event in 1919 was the Cyril and Methodius pilgrimage to Skalka near Trenčín, which, as a place of pilgrimage, was more related to the veneration of hermits St. Svorad and St. Benedict. The most numerous and most important event took place in Ružomberok under the organizational baton of pastor Andrej Hlinka, who was at the same time an important politician and chairman of the strong Slovak People's Party. A year later, they were held here again, but for the last time. Although Ružomberok was not directly related to the cult of Sts. Cyril and Methodius, it was Hlinka who took part in the well-known regular Cyrillo-Methodian festivities in Velehrad, Moravia, and he wanted to host a similar event in Slovakia (Letz 2020b: 455).

From 1921 to 1926, the central festivities of Cyril and Methodius did not take place in Slovakia, but local commemorations were held by Catholic associations and parishes. During this period, the first Slovak bishops after the disintegration of the Austro-Hungarian Monarchy were ordained in Nitra in 1921 – Marián Blaha for Banská Bystrica, Karol Kmeťko for Nitra and Ján Vojtaššák for Spiš –

---

<sup>1</sup> The feast of Sts. Cyril and Methodius is celebrated on July 5 in the Roman Catholic Church in the Czech Republic and Slovakia.

who took their episcopal thrones after the Hungarian bishops were deported. The ceremony of national significance, which took place on February 13, 1921, was marked by the broad symbolism of Methodius' seat from the period of the National Revival and the continuity of the Catholic Church in Slovakia. It manifested itself in ceremonial ornaments and various other manifestations. The present papal nuncio Clement Micara greeted the new bishops as successors to Sts. Cyril and Methodius (Hetényi, Ivanič 2013: 62). The commemoration of Sts. Cyril and Methodius on a larger scale only took place in 1927 during the 1100th anniversary of the birth of St. Cyril. In the end, Devín and not Nitra was chosen as the symbolic place where the festivities first took place on July 10, 1927. Except for 1936 and 1937, the Cyril and Methodius festivities were held regularly at Devín, originally a Great Moravian seat, until 1941 even though in 1938 Devín became part of the German Empire after the Munich Agreement. After the war, the festivities were restored in 1945 and held until 1951 under the supervision of the Communist Party as an all-Slavic celebration (Letz 2020b: 461–471).

The demise of the Slovak state and the post-war restoration of the Czechoslovak Republic and/or the rule of the communist dictatorship (1948–1989) transformed the Cyril and Methodius phenomenon toward the spirit of atheistic ideology. The religious veneration of Sts. Cyril and Methodius and the religious life, in general, found themselves at odds with the attitude of power. In 1968, a celebration was held again in Devín, but due to the unfavourable conditions in the country, the public veneration of Cyril and Methodius moved from Slovakia to exile communities abroad.

It was only after the fall of the communist regime in November 1989 that their cult started to be celebrated again in a broader context. The message of Great Moravia and the Byzantine mission came to the forefront of interest of various groups, public administration bodies, schools, associations, political parties, individuals and scientific circles. After the establishment of the Slovak Republic in 1993, the new Slovak political elites sought to support and strengthen national identity as an instrument to legitimize the new state. The Cyrillo-Methodian tradition is once again at the forefront of public interest. The very coat of arms with a double cross is firmly established in the historical consciousness as a symbol of the Byzantine mission. The Preamble of the Constitution of the Slovak Republic directly mentions the Cyrillo-Methodian tradition and the Slovak Parliament declared July 5 as a national holiday. In 1993, a new currency was introduced in Slovakia – the Slovak koruna. The Thessalonian brothers were depicted on the obverse side of the 50-koruna bill (Škvarna, Hudek 2013: 111–130).

The most famous present-day regular **religious and cultural events** dedicated to Sts. Cyril and Methodius are held in Nitra, Terchová, Bojná, Devín, Selce, Sečovce and Stropkov. In addition, Močenok organizes festivities associated with St. Gorazd, a disciple of the Thessalonian brothers. Regular local festivities are also held in some Roman Catholic parishes dedicated to Sts. Cyril and Methodius.

The beginnings of a society-wide celebration of Sts. Cyril and Methodius Day in Nitra can be traced to 1991. On July 5, 1991, i.e. on the national holiday of Sts. Cyril and Methodius,<sup>2</sup> a Holy Mass was celebrated by Cardinal Ján Chryzostom Korec in front of the Church of the Mother of God on the Nitra Calvary for thousands of pilgrims. The historical symbolism was emphasized in their speeches by several church and government officials. The nationwide Cyril and Methodius celebrations began on the eve of this holiday. The new impulses, which were the result of personnel changes in the leading positions of the city and the Department of Culture, could be observed in the innovated and enriched festivities in 2004. The city of Nitra set aside a much larger financial subsidy for the event in 2004, and sponsors also joined in. In 2004, the name of the project changed to Foreign Slovaks Day (July 1–8), with the participation of more than two hundred Slovaks living abroad. The General Secretariat for Foreign Slovaks of the Office of the Government of the Slovak Republic was the main organizer. Nitra served as the main event location. Since this year, the event goes by the name “Nitra, Dear Nitra”, which is still in use today. In the years 2005–2007, bolder elaborations in the form of night theatrical performances with a theme from the history of Great Moravia followed. Sts. Cyril and Methodius and their legacy was also commemorated intensely in the jubilee year 2013 when the 1150th anniversary of the arrival of the Thessalonian brothers to the territory of Great Moravia was celebrated. The Roman Catholic Church started celebrating this year on July 5, 2012, and the celebration ended on December 31, 2013. Several social events took place during this period especially in Nitra. The celebrations culminated in a national pilgrimage with the participation of the highest representatives of state and bishops from Slovakia, the Czech Republic, Poland, Ukraine, Hungary, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Italy and Greece. The Holy Mass on Svätopluk Square in Nitra was celebrated by Cardinal Franc Rodé, CM (Judák 2014: 158–159), Special Envoy of the Holy Father. Despite the pandemic measures against COVID-19, the event Nitra, Dear Nitra was also held in 2020 and 2021 to a limited extent, but it retained its spiritual, historical and social dimension within a diverse multi-day program offer.

After 1989, the national celebrations of Cyril and Methodius also resumed in Devín. This ancient center of power with the Great Moravian ruins and in close proximity to the capital now has the privilege of organizing the central governmental celebrations, which, however, have not taken place in recent years due to the pandemic. In 2021, the celebrations were held on May 23 on the occasion of the Bulgarian Holy Brothers Cyril and Methodius Day under the auspices of the Embassy of the Republic of Bulgaria in the Slovak Republic at the Church of St. Cross directly in the Devín City District, but not in the castle grounds. Unlike

---

<sup>2</sup> Approved by the Federal Assembly in the spring of 1990.

the Devín events, other towns and villages took a more regional and popular approach after the fall of the communist dictatorship, which ultimately resulted in a growing interest in this kind of reminiscence of history. In 1990, the Cyril and Methodius Days took place for the first time in the village of Terchová with the largest church dedicated to Sts. Cyril and Methodius in Slovakia, which were initiated by the then parish administrator Jozef Šabo, SVD, Rudolf Patrnčiak and Peter Cabadaj. From the first year, the festivities have not only a spiritual but also a cultural and educational character (Cabadaj 2019: 14–16). The Church of Sts. Cyril and Methodius in Terchová was promoted to a diocesan shrine of the Diocese of Žilina in 2019 on the occasion of the 70th anniversary of its consecration (October 9, 1949). It has become an official sacred place where believers can travel for special religious reasons with the approval of the bishop, and the so-called votive Holy Mass in honor of Sts. Cyril and Methodius can be celebrated here at any time. The church also received the relics of St. Kliment of Ohrid (<https://www.lumen.sk/aktualita/zilinska-dieceza-ma-prvu-dieceznu-svatynu.html>). In addition to Nitra and Devín, Terchová has become an important center of veneration of Sts. Cyril and Methodius.

The latest regular event since 2013, which takes place on the occasion of the national holiday of Sts. Cyril and Methodius on July 5 and exceeds local significance, is the Cyril and Methodius festivities in the village of Bojná. The impulse was the unique archeological finds and the ongoing systematic research of the Great Moravian fortified settlement Valy above the village. In addition to their religious character, the festivities also have a cultural, historical and educational undertone, and the one-day program usually includes demonstrations of crafts, cuisine, weapons and other attractions from the period of Great Moravia directly in the fort (Nemčíková et al. 2020: 230).

Gorazdov Močenok with the Church of St. Clement belongs to the larger events associated with the veneration of Cyril and Methodius. The fall of the communist regime in November 1989 was a significant milestone for religious and cultural events in the village and for pastoral activities. The theater ensemble Gorazd staged the play *Svätý Gorazd* on St. Gorazd Day in 1991. A year later, a ceremonial academy was held in the newly opened house of culture. František Rábek, the Nitra auxiliary bishop and a native of Močenok, also took part in the event. Given the importance of St. Gorazd, the local social elite gradually agreed with his proposal to prepare events for a wider circle of people – in 1993, they organized the first year of the festival of biblical and spiritual plays Gorazdov Močenok. The festival also included creative workshops in which the lecturers taught the participants the basics of theater production and shared their experiences. However, the benefit was not only the theatrical part of the festival, but also the Holy Mass at the Chapel of St. Gorazd in the local part of Gorazdovo, consecrated in July 1994 by Cardinal Ján Chryzostom Korec, the Bishop of Nitra (Sýkora 2021: 1–2).

The center of Cyrillo-Methodian veneration in the Diocese of Banská Bystrica is the parish of Selce where the first church in Slovakia was dedicated to the Thessalonian brothers in 1863 by the then Banská Bystrica bishop Štefan Moyzes. The Cyril and Methodius diocesan pilgrimage is held here every year on July 5.

The parish of Sečovce, which is the central place of the Cyril and Methodius veneration in the Košice eparchy, has an important position in the Greek Catholic Church in Slovakia. In 1975, a church was consecrated to Sts. Cyril and Methodius in the village. The parish is the seat of the Vice-Province of Sts. Cyril and Methodius of the Sisters of the Order of St. Basil the Great (Judák 2014: 155–156).

Another important pilgrimage site for the Greek Catholics is Stropkov. In 1949, a new church dedicated to Sts. Cyril and Methodius was built here, which has been under the administration of the Greek Catholic Redemptorists of the Vice-Province of Michalovce since 1990, and in which an archiepiscopal forgiveness in honor of Sts. Cyril and Methodius and Mother of Perpetual Help (Krogmann et al. 2017: 185) is held here every year on July 4–5.

An interesting form of celebrating the Sts. Cyril and Methodius Day is the Cyril and Methodius Festivities of ecumenical unity in Bardejov, organized by the Hornošariš Enlightenment Center in Bardejov, Regional Council of Matica slovenská in Bardejov, Christian churches in Bardejov, the Prešov Self-Governing Region and the Bardejov municipality. The so far last (24th) year of this event took place in 2019 due to the pandemic (<https://www.vyveska.sk/19939/cyrilo-metodske-slavnosti.html>).

On the same day, the legacy of the Thessalonian brothers is commemorated by the visitors of the open-air museum in Stará Ľubovňa at the event “Cyril and Methodius Festival under the Ľubovňa Castle”. The celebration of the Holy Liturgy in the Old Slavonic language directly in the wooden Church of St. Archangel Michael in the open-air museum under the Ľubovňa castle is an interesting addition to the event. The one-day event is organized by the Ľubovňa Museum in cooperation with the Greek Catholic Parish of the Virgin Mary, Mother of Perpetual Help in Stará Ľubovňa (<https://www.hradlubovna.sk/sk/events/cyrilometodske-slavnosti-pod-hradom-lubovna>).

The Cyril and Methodius festivities with the title “In the Beginning was The Word” have been organized by local organizations under the Čičva Castle in the village of Sedliská in the Prešov Region for eleven years. (<https://matica.sk/cyrilometodske-slavnosti-pod-hradom-cicva-2/>). It is a local event.

The situation is similar in the village of Dohňany in the district of Púchov where the three-day “Cyril and Methodius Festivities” are held. Apart from the Holy Mass in the Roman Catholic Church of Sts. Cyril and Methodius, consecrated in 1865, the event also includes a rich cultural and sports program primarily for the local population (<https://www.dohnany.sk/oznamy/cyrilometodske-hodove-slavnosti-.html>).

The Cyril and Methodius Harvest Festivities are also organized in the village of Mojtiín in the district of Púchov, however, due to anti-pandemic measures the

organizers decided to only hold the Moly Mass in 2020 and 2021 in the Roman Catholic Church of Sts. Cyril and Methodius, which was built in the years 1867–1874 thanks to the consent of the Bishop of Nitra Augustín Roskovalyi (Janas 2019: 108, [https://www.obecmojtin.sk/cyrilo-metodske-hodove-slavnosti-oznam-0/mid/465271/.html#m\\_465271](https://www.obecmojtin.sk/cyrilo-metodske-hodove-slavnosti-oznam-0/mid/465271/.html#m_465271)).

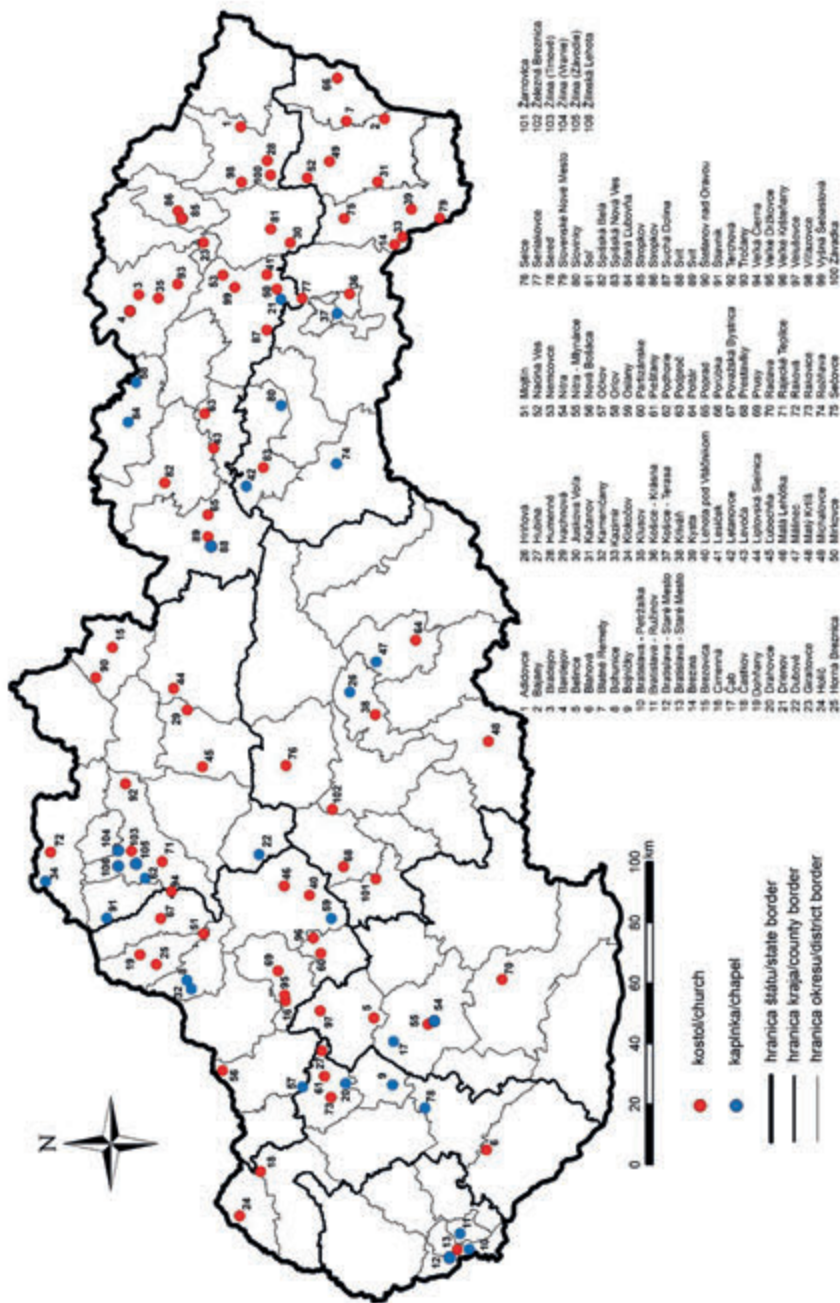
The Roman Catholic pilgrimage sites, where regular pilgrimages on Sts. Cyril and Methodius Day are organized, also include the village of Ducové (Kostolec site) in the district of Piešťany, and the village of Nadlice (Mechovička site) in the district of Topoľčany (Krogmann et al. 2017: 185).

#### BUILDINGS AND PUBLIC SPACES DEDICATED TO STS. CYRIL AND METHODIUS TO SHOW RESPECT FOR THE PATRONS OF SLOVAKIA AND EUROPE

After 1989, one could observe an increased degree of veneration of Sts. Cyril and Methodius also in the dedication of new sacral buildings in several villages in Slovakia. Until 2009, we only registered 42, e.g. in Bajany, Belince, Ivachnová, Piešťany, Poprad (Judák, Poláčik 2009: 155–158), however, the actual count has risen to 106 larger sacral buildings (churches and chapels) in Slovakia under Cyril and Methodius's patronage (Map 1). Up to 75% of them are Roman Catholic, 15% are Greek Catholic, 8% are Orthodox, and 1% is Lutheran. Two buildings have an ecumenical character – Church of Sts. Cyril and Methodius in Malý Krtíš and the Hospital Chapel of Sts. Cyril and Methodius in Bratislava-Petržalka. In terms of confessional variability and count, most sacral buildings (26%) are located in the Prešov Self-Governing Region, followed by Košice (17%), Žilina (16%) and Trenčín (15%). The fewest sacral buildings are in the Bratislava Self-Governing Region (Nemčíková et al. 2020: 226).

The profane buildings that bear the name associated with Cyril and Methodius most often include educational institutions and their buildings. From among the universities, it is mainly the University of Sts. Cyril and Methodius in Trnava, Constantine the Philosopher University in Nitra and the Roman Catholic Faculty of Theology of Cyril and Methodius at Comenius University Bratislava. Some primary and secondary schools founded by the Roman Catholic Church, Greek Catholic Church and Orthodox Church, also have Cyrillo-Methodian elements in their name. From among the medical institutions, this category includes the Hospital of Sts. Cyril and Methodius, which is part of the largest medical facility in Slovakia – University Hospital Bratislava. The symbolism of Cyril and Methodius was also found e.g. in the coat of arms of the village of Brodské in the district of Skalica. The coat of arms of this village near Skalica portrays two dominant figures who are sometimes interpreted as two Franciscans, but also as Sts. Cyril and Methodius. The second example is the coat of arms of the village of Nová Bošáca in the district of Nové mesto nad Váhom, which – in addition to the typical plum tree – also includes the letters C and M, symbolizing the new patronage of the Church of Sts. Cyril and Methodius.





**Map 1.** Sacral monuments in Slovakia dedicated to Sts. Cyril and Methodius (Nemčíková et al. 2020)

Intangible assets also include street and square names. In eight Slovak cities (Bratislava–Devín, Košice–Krásna, Nitra, Poprad, Zvolen, Hlohovec, Sečovce and Vrbové) and in the village of Slovenské Nové Mesto, there are squares named after Cyril and Methodius. Most often, the statues of Cyril and Methodius (e.g. in Slovenské Nové Mesto) or churches under their patronage (Košice–Krásna, Poprad) are located on the squares. Within the street names category, we have identified urbanonyms such as: Sts. Cyril and Methodius Street (11x), St. Cyril and St. Methodius Street (1x), Cyril and Methodius Street (1x), Cyrillo-Methodian Street (2x), Cyril’s Street (2x), Constantine’s Street (1x), Methodius’s Street (5x), St. Cyril’s Riverside (1x), St. Methodius’s Riverside (1x). The streets are located either near the buildings named after Cyril and Methodius and/or only after one of them, e.g. churches (Terchová, Ľubochňa), schools (Michalovce), or their location in the given settlement is random without further links to the theme of Cyril and Methodius. (Nemčíková et al. 2020: 228–229).

Cyril and Metod also play an important role in the **schematic nature of individual churches**. For example, in the Roman Catholic Church, Sts. Cyril and Methodius are the patrons of the Žilina Diocese and some parishes e.g. Piešťany, Giraltovce and Košice–Krásna. Cyril and Methodius also appear in the names of Greek Catholic parishes, for example in Stropkov, Trenčín and Lipany.

#### RELICS OF ST. CYRIL IN SLOVAKIA

The establishment of the cult of Sts. Cyril and Methodius in Slovakia can be observed through the growing number of St. Cyril’s relics. Relics have a spiritual meaning and other meanings. The worship of the remains of apostles, martyrs and saints has been known since antiquity. These were wrapped in expensive fabrics and stored in various forms of decorated boxes. They also present the stories that can unite the Christian community. Especially in the Middle Ages, relics with high indulgences were a promise of personal salvation for the believers. The number of pilgrims traveling to receive them significantly affected the economic growth of some regions and cities. The habit of showing the holy remains to the public have been known ever since (Angenendt 1994).

The most famous relic of St. Cyril in Slovakia is stored in the St. Emeram’s Cathedral at the Nitra Castle. According to the accompanying certificate of authenticity, which was issued by Vatican Vicar General Petrus Canisius Jean van Lierde, it was procured from Rome in 1964.<sup>3</sup> V. Samec (1992: 53) writes that the relics came to Nitra after the First World War. The public can see it not only in the temple itself, but also during the nationwide Holy Mass held on Sts. Cyril and Methodius Day, which is officially celebrated in Slovakia on July 5.

---

<sup>3</sup> The document on the authenticity of the relic was provided by Bishop Mons. Viliam Judák.

V. Samec (1992: 53) mentions other relics of St. Cyril in Slovakia in Spišská Kapitula, Banská Bystrica and Rožňava. An interesting reliquary is located in the parish of Rajec in the Žilina region. In 1862, it was donated to the church by the native Franciscan Father Metod Jozef Gazdík, who was purportedly given a box with several relics in Rome in 1847, including the remains of Sts. Cyril and Methodius<sup>4</sup> (<http://farnostrajec.sk/article/default/1842>). The reliquary was lost for some time, but it was discovered in 1969 by the parish administrator Pavol Vanko. The Žilina Diocese, which was established by Pope Benedict XVI on February 14, 2008 on Sts. Cyril and Methodius Day, has its seat in the nearby city of Žilina (Žilinská diecéza 2009: 9). In 2009, the relic of St. Cyril from the assets of the Slovak Bishop Pavel Hnilica was donated to the diocese by his brother prof. Ján Hnilica. The certificate of authenticity of the relic was issued on December 3, 1997 by Archbishop Cesare Nosiglia, Deputy Vicar General of the Diocese of Rome. The relic is kept at the episcopal office and is open to the public in the Cathedral of the Holy Trinity on Sts. Cyril and Methodius Day (<http://farnostrajec.sk/article/default/1842>). A lesser-known relic is on display at the side altar of the Virgin Mary in the parish church of St. Stephen the King in Bzovík. It was acquired by the local priest Miloslav Madola in 1997 through the already mentioned Bishop Pavel Hnilica.<sup>5</sup> No festivities are held in Bzovík itself on the Sts. Cyril and Methodius Day. In the Greek Catholic Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin in Košice, the relic of St. Cyril, which was donated by the Bishop of Nitra Mons. Viliam Judák, is part of the icon (<https://kosice.korzar.sme.sk/c/22050359/greckokatolicka-katedrala-vystavuje-relikvie-svateho-konstantina.html>). In his publication *Saints Cyril and Methodius*, Ján Hnilica (2012 : 105) claims that small relics of St. Cyril are also in possession of the parishes in Šenkvice near Modra (from 1996) and Radvaň, which is part of Banská Bystrica (from 1997). Based on the communication with the current parish administrators, this information could not be confirmed.

#### EUROPEAN CULTURAL ROUTE OF STS. CYRIL AND METHODIUS

Cultural routes have a very valuable and hitherto untapped potential for the development of tourism in Nitra and its greater area. All cultural routes criss-cross the landscape-dynamic areas where people live and interact with nature that surrounds them (Council of Europe Landscape Convention, 2000, <https://www.coe.int/en/web/landscape>). Therefore, they cover the promotion and protection of collective tangible and intangible heritage in Europe, whose environment has been changed and crafted by humans over the past 10 000 years.

---

<sup>4</sup> The authenticity of the relic is questionable. In the case of St. Methodius, it was definitely another saint.

<sup>5</sup> We would like to thank pastor Vladimír Slovák for providing the documents and information.

Each cultural route is based on a European theme, which explores and explains European history, arts, aspects of society, forms of agriculture and geographical features. Cultural routes enrich the diversity, richness and importance of European culture, since the topic of a particular cultural route is shown not only through the material, but also intangible components of cultural heritage. Cultural routes point to a strong correlation between heritage, such as monuments and places, and traditions and practices of the communities living in these countries. Cultural routes are also a certain type of “time travel”, reflecting the past in the present. They represent the collective memory of the rich heritage passed from generation to generation over the centuries. This heritage is irreplaceable and vulnerable in times of globalization. Cultural routes therefore contribute to the protection of heritage for future generations. By linking the past and present, they also contribute to the protection of heritage for future generations.

The Cultural Routes program by Council of Europe helps to strengthen the democratic dimension of cultural exchange and tourism by engaging local networks and associations, local and regional authorities, universities and professional organizations. It contributes to preserving the diverse cultural heritage through thematic and alternative tourist routes and cultural projects. The Committee of Ministers of Council of Europe approved the Enlarged Partial Agreement on Cultural Routes – EPA, and Resolution CM/Res (2010) 53, CM/Res (2013) 66 and CM/Res (2013) 67. These documents are to strengthen the potential of cultural routes in cultural co-operation, sustainable territorial development and social cohesion, with a special focus on the themes of symbolic importance for European unity, history, culture and values, and discovery of less known destinations. The cultural routes are adapted to local specificities (Berti 2015: 14–22).

In 2021, the European Cyril and Methodius Route also received Council of Europe certification. It is a comprehensive cultural and tourist route in the Central, Southern and Eastern Europe. Nitra is the central point this culture route in the territory of the Slovak Republic. Compared to other routes with a transit character, Nitra can be one of the major end points of the Cyril and Methodius Route (along with Devin and Velehrad) because Nitra was one of the final destinations for the Slavic missionaries during their pilgrimage. The theme of Cyril and Methodius can be developed through a variety of products, which support not only the religious and cultural, but also the state and political impact of the Slavic missionaries in Slovakia (Krogmann et al. 2021).

#### HERITAGE OF STS. CYRIL AND METHODIUS IN MUNICIPAL DEVELOPMENT

The mission of Sts. Cyril and Methodius brought Byzantine cultural values to the Slavic world, which left a significant mark on it (Zozulák 2019). The Cyrillo-Methodian tradition has undergone several transformations in our country, which is a consequence of its use and adaptation to a particular time period. Cur-

rently, the most important impetus for the development of a modern perception of the ever-vibrant legacy of Europe's patrons is the certification of the European Cultural Route of Sts. Cyril and Methodius, but also the commitment to future generations in the implementation of the key principles of the Council of Europe (human rights, cultural democracy, cultural diversity and identity, dialog, mutual exchange and cross-border and cross-century enrichment).

When researching the Cyril and Methodius cult, we are often confronted by its ambiguity. The importance of the Cyrillo-Methodian heritage is documented by the current programmatic and institutional provision of regional and sustainable development in Slovakia. In terms of programming, it is about declaring the Cyrillo-Methodian tradition as the main theme of a common history for the wider Central European region in the development strategies (cultural, religious) of tourism at various hierarchical levels (cross-border – e.g. in the cross-border cooperation projects – e.g. INTERREG VA Slovak Republic – Czech Republic; <https://www.sk-cz.eu/sk/>), national – Slovak tourism development strategy until 2020, regional – at the level of self-governing regions, local – at the level of municipalities and cities in the economic and social programs and in above localities.

Institutional backing can be documented e.g. through the association European Cultural Route of Sts. Cyril and Methodius based in Zlín in the Czech Republic (<https://www.cyril-methodius.cz/en/o-nas/>) and its support through the offices of the relevant self-governing regions, as well as other member bodies of the association.

The marketing of cultural heritage and art is sufficiently developed, and there is a lot to rely on at the local level (e.g. Johnová 2008). The local community is culturally complemented and co-created by “authentic” sacred places, with the emphasis on the arrival of our ancestors, their Christianization, the spread of advanced culture, etc. (Michela 2018: 310). In particular, the various events in the period around July 5 became an important factor in the regional development of individual sites. The liveliness of the Cyril and Methodius legacy is also evidenced by various marketing communication products (printed – e.g. postcards, brochures, monographs of municipalities; electronic – websites, social media, YouTube; apps: audiovisual – local television) and souvenirs such as magnets, pencils, tickets, etc.

Although the Cyrillo-Methodian heritage primarily strengthens the spiritual and cultural belonging of the community, it also contributes to the promotion of small businesses, crafts or financial benefits (e.g. in the form of parking fees, fees for vending stalls in case of refreshments, sale of devotionals and souvenirs, etc.). It should be in the common interest of the parish and municipality to keep the tourists/pilgrims in the area for a longer period of time, and it is more beneficial for the municipality if the pilgrims/tourists stay in the area for more than one day. Slovakia offers a rich and varied environment not only culturally and

historically but also in terms of natural environment. The tourist locations allow for a close contact of tourists/pilgrims with nature and the visits of the cultural and historical monuments (churches, chapels, etc.) offer another opportunity for intensive connection and fusion of the secular and spiritual world. The potential for further development of municipalities is provided not only by the European Cultural Route of Sts. Cyril and Methodius, but also by its connection with other cultural routes (e.g. St. Jacob's Way, Marian Way and others), or with sightseeing trails (nature trails, hiking trails, bike paths), which are currently attractive not only for believers, but also for tourists who prefer culture, knowledge or sports.

The position of regional development, which contributes to economic and territorial development, is being strengthened in the globalization process and it is becoming an integral part of sustainable territorial development. It also includes tourism (non-religious including), which helps to increase the competitiveness of the area while making better use of its potential (Slovakia's Tourism Development Strategy until 2020). However, this requires in many cases the construction of necessary infrastructure and the support of such projects by local and regional authorities. It is uplifting to note that positive examples exist in this area and people are keenly sharing them.

#### CONCLUSION

The main squares and streets were occupied and controlled by the political players of various regimes in Slovak history. This was done not only through the use of symbols, but also by organizing various events. Interventions in the social dimension were aimed primarily at enhancing the sense of belonging of the majority, i.e. collective national and political identity by manifesting unity, discipline, strength, evoking the determination to defend one's state etc. The representatives of the ruling regimes used the available tools to implement the ideological outcomes of a particular statehood into society, and thus achieved its real or forced acceptance by the people in the country. Therefore, they tried to control public life and often even the private lives of individuals.

Interventions in public spaces are, of course, common to all regimes. However, in democratic regimes, they are in line with the will or opinion of the majority. As such, they are the result of a social consensus, and not the purposeful steps of the ruling regime. The contemporary perception of the Cyrillo-Methodian issue has taken various forms since the fall of the communist regime in 1989. We have demonstrated them using the example of festivals, buildings, relics, the European Cultural Route and the development activities of municipalities. Although the central state and spiritual institutions play a certain role in the process, the mobilization potential of the celebrations is primarily in the hands of local activists and local communities.

Our contribution was not meant to be a repetition of the known facts concerning Cyril and Methodius although we mentioned some, but rather an emphasis on those that support the explanation that the cultural heritage of Cyril and Methodius was formed in a cult with specific goals and manifestations. Although it was largely an objective process in this respect, it also had a certain degree of subjectivity based on the ideas and visions of individuals or institutions. The paper also shows the potential of incorporating this topic into modern urban-historical research of Slovak municipalities based on a strong intersection with the sociology of the city. The correlations with the social dimension of public spaces are mainly aimed at strengthening the sense of belonging of the majority, i.e. towards the active construction of a collective national and spiritual identity.

#### LITERATURE

- Angenendt 1994      A n g e n e n d t, A. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.* München, 1994.
- Berti 2015          B e r t i, E. *Defining the Cultural Routes of the Council of Europe.* – In: *Cultural Routes Management: From Theory to Practice.* Strasbourg, 2015, p. 16–22.
- Borza 2013          B o r z a, P. *Cyrilo-metodská tradícia medzi gréckokatolikmi na Slovensku v 20. storočí.* – In: *Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení.* Praha, 2013, p. 165–179.
- Cabadaj 2019        C a b a d a j, P. *Bol som najmladší.* – In: *Cyrilometodské dni v Terchovej (1990 – 2019).* Žilina, 2019, p. 13–16.
- Hetényi, Ivanič 2013      H e t é n y i, M., P. I v a n i č. *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University.* Nitra, 2013.
- Hnilica 2012        H n i l i c a, J. *Sv. Cyrila a Metod. Horliví hlásatelia božieho slova a verní pastieri cirkvi.* Bratislava 2012.
- Hromják 2020        H r o m j á k, Ľ. *Encyklika Grande munus a jej význam v kontexte katolíckeho slavizmu Leva XIII.* – In: *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén.* Nitra, 2020, p. 29–38.
- Ivanič, Hetényi 2016      I v a n i č, P., M. H e t é n y i. *Modern history of Nitra city (Slovakia) in the context of the Cyrillo-Methodian legacy.* – *Cyrrilomethodianum: Studies on the History of Greek-Slavic Relations*, 21 (2016), № 1, p. 215–250.
- Janas 2019          J a n a s, K. *Štefan Závodník a pamiatky zasvätené sv. Cyriľovi a Metodovi v okrese Považská Bystrica.* [Štefan Závodník and monuments dedicated to Sts. Cyril and Methodius in the district of Považská Bystrica]. – *Konštantínove listy [Constantine's Letters]*, 12 (2019), № 2, p. 107–116.

- Johnová 2008 J o h n o v á, R. *Marketing kulturného dedičtvi a umění*. Praha, 2008.
- Judák 2014 J u d á k, V. *Úcta sv. Cyrila a Metoda po r. 1990 na Slovensku ako živá kontinuita kresťanských a národných hodnôt*. – In: *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego*. Katowice, 2014, p. 145–164.
- Judák, Poláčik 2009 J u d á k, V., Š. P o l á č i k. *Katalóg patrocínii na Slovensku*. Bratislava, 2009.
- Kowalská 2007 K o w a l s k á, E. *Kyryll und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowaken*. – In: *Die Renaissance der Nationalpatronen. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. Böhlau, 2007, p. 116–127.
- Krogmann et al. 2017 K r o g m a n n, A., M. N e m č í k o v á, D. O r e m u s o v a, V. A m b r o s i o, F. M r ó z. *Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku* [Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia]. – *Konštantínove listy* [Constantine's Letters], 10 (2017), № 2, p. 178–190.
- Krogmann et al. 2021 K r o g m a n, A., P. I v a n i č, H. K r a m á r e k o v á, L. P e t r i k o v i č o v á, F. P e t r o v i č, H. G r e ž o. *Cultural Tourism in Nitra, Slovakia: Overview of Current and Future Trends, 2021*. DOI 10.3390/su13095181. – *Sustainability*, 13 (2021), № 9, p. 1–12.
- Letz 2020a L e t z, R. *Prejavy cyrilo-metodskej tradície a úcty na Slovensku počas prvej Československej republiky (1918–1938)*. – In: *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*. Nitra, 2020, p. 151–164.
- Letz 2020b L e t z, R. *Ústredné cyrilo-metodské slávnosti na Slovensku v rokoch 1919–1938 ako prejav cyrilo-metodskej úcty a tradície* [Central Cyrilo-Methodian Festivities in Slovakia in 1919–1938 as a Manifestation of Cyrilo-Methodian Cult and Tradition]. – *Slavica Slovaca*, 55 (2020), № 3, p. 452–472.
- Michela 2018 M i c h e l a, M. *Politizace cyrilometodějského kultu*. – In: *Sláva republice!: oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu*. Praha, p. 309–352.
- Nemčíková et al. 2020 N e m č í k o v á, M., A. K r o g m a n n, D. O r e m u s o v á, V. A m b r o s i o, F. M r ó z. *Sv. Cyril a Metod a ich reflexia v krajine Slovenska* [Sts. Cyril and Methodius and Their Reflection in the Landscape of Slovakia]. – *Konštantínove listy* [Constantine's Letters], 13 (2020), № 1, p. 224–236.
- Samec 1992 S a m e c, V. *Ostatky svätých Cyrila a Metodéje nalézající se v Československu*. – In: *Sborník velehradský 1992*. Břeclav, 1992, p. 49–59.
- Sýkora 2021 S ý k o r a, P. *Cyrilometodská cesta*. Močenok, 2021 (manuscript).
- Škvarna, Hudek 2013 Š k v a r n a, D., A. H u d e k. *Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku*. Bratislava, 2013.



- Zozul'ak 2019                      Z o z u l' a k, J. *A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs*. – Konštantínove listy [Constantine's Letters], 12, № 1, p. 13–21.
- Žilinská diecéza 2009              *Žilinská diecéza*. Žilina, 2009.
- Атанасова 2011                    А т а н а с о в а, Д. *Моравската мисия в историческите съчинения на словашкото осемнадесето столетие*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 20. София, 2011, с. 189–205 [Moravian Mission and Slovak Historical Studies in the 18th Century. – In: Kirilo-Methodievski studii. Кн. 20. Sofia, 2011, s. 189–205].

#### INTERNET SOURCES

- Council of Europe Landscape Convention, 2000. <https://www.coe.int/en/web/landscape> (accessed on 16 January 2022).
- Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda so sídlom v Zlíne v Českej republike. <https://www.cyril-methodius.cz/en/> (accessed on 16 January 2022).
- INTERREG V-A Slovenská republika – Česká republika. <https://www.sk-cz.eu/sk/> (accessed on 16 January 2022).
- Resolution CM/Res (2010) 53 on the Cultural Routes of the Council of Europe. 1680. <https://rm.coe.int/16805cdb50> (accessed on 16 January 2022).
- Resolution CM/Res (2013) 66 on the Cultural Routes of the Council of Europe. 1680. [https://search.coe.int/cm/Pages/result\\_details.aspx?ObjectID=09000016805c69ac](https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805c69ac) (accessed on 16 January 2022).
- Resolution CM/Res (2013) 67 on the Cultural Routes of the Council of Europe. 1680. <https://rm.coe.int/16807b7d5b> (accessed on 16 January 2022).
- Stratégia rozvoja cestovného ruchu do roku 2020. <https://www.mindop.sk/ministerstvo-1/cestovny-ruch-7/legislativaa-koncepcne-dokumenty/koncepcne-dokumenty/strategiarozvoja-cestovneho-ruchu-do-roku-2020> (accessed on 16 January 2022).
- <http://farnostrajec.sk/article/default/1842> (accessed on 16 January 2022).
- <https://www.dohnany.sk/oznamy/cyrilometodske-hodove-slavnosti-.html>
- <https://kosice.korzar.sme.sk/c/22050359/greckokatolicka-katedrala-vystavuje-relikvie-svateho-konstantina.html> (accessed on 16 January 2022).
- <https://www.hradlubovna.sk/sk/events/cyrilometodske-slavnosti-pod-hradom-lubovna/> (accessed on 16 January 2022).
- <https://www.lumen.sk/aktualita/zilinska-dieceza-ma-prvu-dieceznu-svatynu.html> (accessed on 16 January 2022).
- <https://matica.sk/cyrilometodske-slavnosti-pod-hradom-cicva-2/> (accessed on 16 January 2022).
- [https://www.obecmojtin.sk/cyrilo-metodske-hodove-slavnosti-oznam-0/mid/465271/.html#m\\_465271](https://www.obecmojtin.sk/cyrilo-metodske-hodove-slavnosti-oznam-0/mid/465271/.html#m_465271) (accessed on 16 January 2022).
- <https://www.vyveska.sk/19939/cyrilo-metodske-slavnosti.html> (accessed on 16 January 2022).

## MODERN DIMENSIONS OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS AND THEIR HERITAGE IN SLOVAKIA

*(Summary)*

*The heritage* of Sts. Cyril and Methodius is part of the cultural wealth of several nations and countries, including Slovakia. The most famous present-day regular religious and cultural events dedicated to Sts. Cyril and Methodius are held in Nitra, Terchová, Bojná, Devín, Selce, Sečovce and Stropkov. In addition, Močenok organizes festivities associated with St. Gorazd, a disciple of the Thessalonian brothers. Regular local festivities are also held in some Roman Catholic parishes dedicated to Sts. Cyril and Methodius.

After 1989, one could observe an increased degree of veneration of Sts. Cyril and Methodius also in the dedication of new sacral buildings in several villages in Slovakia. Currently, there are 106 larger sacral buildings (churches and chapels) in Slovakia under Cyril and Methodius's patronage.

The profane buildings that bear the name associated with Cyril and Methodius most often include educational institutions and their buildings (University of Sts. Cyril and Methodius in Trnava, Constantine the Philosopher University in Nitra and the Roman Catholic Faculty of Theology of Cyril and Methodius at Comenius University Bratislava etc.). From among the medical institutions, this category includes the Hospital of Sts. Cyril and Methodius, which is part of the largest medical facility in Slovakia – University Hospital Bratislava. The symbolism of Cyril and Methodius was also found e.g. in the coat of arms of the village of Brodské in the district of Skalica. The coat of arms of this village near Skalica portrays two dominant figures who are sometimes interpreted as two Franciscans, but also as Sts. Cyril and Methodius. The second example is the coat of arms of the village of Nová Bošáca in the district of Nové Mesto nad Váhom, which – in addition to the typical plum tree – also includes the letters C and M, symbolizing the new patronage of the Church of Sts. Cyril and Methodius. Intangible assets also include street and square names. In eight Slovak cities (Bratislava-Devín, Košice-Krásna, Nitra, Poprad, Zvolen, Hlohovec, Sečovce and Vrbové) and in the village of Slovenské Nové Mesto, there are squares named after Cyril and Methodius. Within the street names category, we have identified urbanonyms such as: Sts. Cyril and Methodius Street (11x), St. Cyril and St. Methodius Street (1x), Cyril and Methodius Street (1x), Cyrillo-Methodian Street (2x), Cyril's Street (2x), Constantine's Street (1x), Methodius's Street (5x), St. Cyril's Riverside (1x), St. Methodius's Riverside (1x). The establishment of the cult of Sts. Cyril and Methodius in Slovakia can be observed through the growing number of St. Cyril's relics also.

Currently, the most important impetus for the development of a modern perception of the ever-vibrant legacy of Europe's patrons is the certification of the European Cultural Route of Sts. Cyril and Methodius, but also the commitment to future generations in the implementation of the key principles of the Council of Europe (human rights, cultural democracy, cultural diversity and identity, dialogue, mutual exchange and cross-border and cross-century enrichment).

**Keywords:** Sts. Cyril and Methodius, Cultural Route, heritage, Nitra.

*Peter Ivanič,  
Hilda Kramáreková,  
Martin Hetényi,  
Constantine the Philosopher University in Nitra*

**ПЪТЯТ НА ДУБРОВНИШКАТА И БРАШОВСКАТА  
ТЪРГОВИЯ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ  
(Според кирилски паметници от XIII–XIV в.)**

*Теодора Георгиева (България)*

Икономическото развитие на средновековната българска държава е комплексна тема, която включва не само отделните селскостопански отрасли. Тук се отнасят юридическата регулация на икономическия живот в страната, пазарните отношения с чуждестранни представители, стопанисването на различно по вид имущество, статутът на различните категории население. Към стопанския ритъм принадлежи комуникационната система, демографията, степента на сигурност и природогеографските дадености. Реализираните търговски операции също способстват за изясняването на някои политически въпроси от историята на средновековната българска държава. Върху тях пада и акцентът на настоящата статия.

Целта на представяното изследване е да изясни търговските отношения на българската държава с конкретни чуждестранни представители, а именно с тези на Дубровник и Брашов. Стеснявайки обсега на прегледа на изворите, статията се концентрира върху т.нар. кирилски паметници. Въз основа на тях в изложението следва да се очертаят „пътищата на обмен“ между българи, дубровничани и жителите на Брашов, вписващи се в икономическия живот през XIII–XIV в., и тяхната правна регулация.

Основните извори, които ще бъдат анализирани, са Дубровнишката грамота, издадена от Йоан Асен II (1218–1241), договорът с Рагуза<sup>1</sup> от 1253 г., сключен при управлението на Михаил II Асен (1246–1256), и оризмото в

---

<sup>1</sup> Дубровник.

полза на жителите на Брашов от Йоан Страцимир (1352/3–1396). С оглед на настоящата тема е редно да се обърне внимание и на влашките грамоти, писани на среднобългарски език, даващи сведения за търговските връзки между двете страни на р. Дунав.

Посочените документи показват, че през XIII–XIV в. българските земи активно участват в настъпилото оживление в търговията, а все по-осезаемото присъствие на чуждестранни представители изисква регламентация на обмена. С отделни официални документи, каквито са грамотите, издавани от българските царе, са предоставяни определени права – било то на собственост или за свободно движение и търгуване, включително различни митнически и други привилегии. Същите се отнасяли в полза на физически или юридически лица от чужди държави. Съгласно правния им характер, с Дубровнишката и Брашовската грамота се предоставят права от търговски характер (Александров 1992: 89–90, 93). Следвайки хронологическите рамки, редно е да започнем с въпроса за отношенията с Дубровник.

Българо-дубровнишките връзки търпят развитие през целия разглеждан в настоящата тема период. От края на XII и през първата половина на XIII в. дубровнишките търговци трайно насочили своите икономически интереси към вътрешността на Балканския полуостров и целенасочено развили сухопътна търговия. До голяма степен това е продиктувано от невъзможността на Рагуза да разгърне по-широки позиции в Средиземноморския басейн (Костова 2019: 42–43). Свързано е и с новата историческа реалност след 1204 г., т.е. с падането на Константинопол и възникването на Латинската империя, когато настъпило разпадане на дотогавашното политическо пространство, имащо последици и в икономически план (Laiou, Morrisson 2007: 166–167).

С оризмото, какъвто тип е Дубровнишката грамота, стопанските връзки между Българското царство и Адриатическата комуна получили официално регламентиране (Костова 2019: 31). Като имаме предвид международния характер на разглеждания документ, редно е да уточним, че в периода 1205–1358 г. Дубровник се намира под върховната власт на Венецианската република, но има право да сключва договори при одобрението на сюзерената си (Александров 1992: 93). От юридическа гледна точка чуждестранните търговци, в случая дубровнишките, били напълно правоспособни лица, получаващи при това особени привилегии, позволяващи им да упражняват безпрепятствено стопанската си дейност и да реализират покупко-продажба в българските земи.

Трудно е да се каже, че в Българското царство съществувал специален закон, регулиращ търговията, в което някои изследователи виждат спомената в грамотата *zakonnъ o kzměrki* (Даскалова, Райкова 2005: 30). От различното тълкуване обаче произтичат известни разлики в превода в отделните

издания на царските грамоти<sup>2</sup>. Така например от Ив. Дуйчев този превод е отбелязан като „закона за търговията“ (Дуйчев 1944: 330), а в изданията корпус от „Дубровнишки документи за историята на България и българите през XIII–XV век“ – като „закона за митото“ (Николов, Гюзелев, Костова 2017: 31).

Различията в интерпретацията на споменатия израз водят до въпросителни, засягащи не само действащите в българската държава законови разпоредби, но и за това доколко фискът се е лишавал от постъпленията си, визирайки митническите такси. От една страна, стои предположението за освобождаване от всякакви митнически задължения на територията на българската държава. А, от друга страна, представителите на Дубровник да не са били напълно освободени от митнически такси, заплащайки определени суми, уредени в хода на двустранните отношения. Като че ли по-широко застъпена е втората хипотеза, привеждайки като доказателство търговско-икономическите им отношения в други чужди земи (Костова 2019: 31). От това следва, че споменатият законик о кумерки представлявал специален нормативен акт, по силата на който били регламентирани фискалните удръжки в търговията, включително тази, извършвана от гражданите на Дубровник (Димитров 2016: 412).

Самата грамота е държавно-правен акт, съдържащ пряката разпоредба на владетеля, отнасящ се до цялата територия на държавата – „да могат да ходят по цялата земя на царството ми“ (Даскалова, Райкова 2005: 30). В оризмото обаче са назовани само някои градове и области: „до Бдин, или Браничево и Белград дойдат, или до Търново и по цялото Загоре, или достигнат до Преслав и Карвунската област, или до Крънската област, или Боруйската, или Одрин и в Димотика, или в Скопската област, или Прилепската, или в Деволската област, или в Арбанаската земя“ (Николов, Гюзелев, Костова 2017: 34). Вероятно са отбелязани онези територии, маркиращи границите, до които се простират владенията на Търновското царство (Костова 2019: 30).

Към настоящата тема се отнася и проблемът за вида на стокообмена, извършван по българските земи, т.е. основно какви стоки са се внасяли и изнасяли? Имайки предвид, че средновековната българска икономика е с преимуществено развитие на аграрния сектор, то следва вниманието да се насочи към т.нар. първичен сектор. Това означава, че в стокообмена българската държава е изнасяла главно суровини, а е внасяла продукти от т.нар.

---

<sup>2</sup> Посочен като „закон за митата“ у Златарски 1940: 352. Ив. Билярски също тълкува кумерки като мито, а не като търговия – вж. Билярски 2010: 33–35. По-различна интерпретация дава Стр. Лишев, според когото използваният израз служи за означаване на мито, установено по договор, без да му предава силата на закон – вж. Лишев 1957: 96.

вторичен или преработващ сектор. Прегледът на изворите, главно на латинските под формата на сметководна делова писменост, показва, че износът на българската държава се е състоял главно в жито, кожи и пчелен восък (Гюзелев 2013: 44, 67, 69–70, 77–78, 102, 167).

Изнасяните суровини, като кожи, памук, лен, коприна, восък и др., били използвани в работата на италианските манифактури. Тези артикули от своя страна били предназначени за богатите пазари на Апенинския полуостров. Конкретно за Дубровник, представителите на този град се намесвали и в експлоатацията на сребърните рудници в Босна и Сърбия (Костова 2019: 77–78).

По отношение на вноса в българските земи, то той се състоял главно от платове, вино, благородни метали, стоки на лукса като сребърни чаши, пръстени и др., сребърна църковна утвар. Всъщност едва през XV в. дубровничани развили собствена изработка на различни видове тъкани. Дотогава доставчик на стоки и основен производител били манифактурите в различните италиански градове (Костова 2019: 78).

Самите търговски връзки между Рагуза и Европейския югоизток се осъществявали главно по суша. Като основните сухопътни артерии били Дубровник–Требине–Призрен–Ниш–София, а оттам към други точки на Балканския полуостров, достигайки до Влашко (Костова 2019: 78).

От представената грамота става ясно, че българската държава реализирала външнополитически отношения, свързани с международния обмен, участвайки в общите икономически промени и процеси на Балканите и в Европа. А взаимоотношенията между България и Дубровник получили развитие и през 50-те години на XIII в. при управлението на Михаил II Асен (1246–1256).

Търговско-икономическите и политическите контакти намерили отражение в издадения на 15 юни 1253 г. нов официален документ (Николов, Гюзелев, Костова 2017: 34–43). Текстът е писан на кирилица, като не е посочено мястото на съставяне на този двустранен акт. От съдържанието му се предполага, че е бил написан в Дубровник, където имало славянска канцелария, ангажирана с подобен род документи (Костова 2019: 45).

В договора са засегнати военно-политическите, стратегическите и икономическите интереси на двете страни. Първата част представлява сключване на политически съюз, със съответните военни клаузи, насочен срещу Сърбия. А във втората част е потвърдено икономическото сътрудничество между двете държави, разширявайки правомощията на дубровнишките търговци, получени по-рано от Йоан Асен II. С акта се установило осъществяване от плащане на кумерк (Николов, Гюзелев, Костова 2017: 38–39), чието значение като приход към фиска вероятно било високо (Димитров 2016: 414). Наред с това са регламентирани и правата на българските представители, осъществяващи стокообмен на територията на Дубровник (Бо-

жилов 2010: 84–92). Договорът е важен извор и за действащия фискален режим на облагане на търговската дейност на територията на българската държава. Става ясно, че той бил тристепенен, включващ кумерк, такси за пазарно правоучастие и пътни такси, събирани при преминаване на мостове, бродове и пътища (Димитров 2016: 414).

Представените двустранни отношения между България и Дубровник отразяват политическите и икономическите процеси, настъпващи на Балканите през първата половина на XIII в. Засилващото се участие на чуждестранни търговци, първо в лицето на дубровнишките и продължило с венецианско-генуезката експанзия, способствало за включването на българската държава в международния обмен. Настъпилото оживление в търговията дало устойчив икономически растеж за държавата на Асеновци и генерирало съответните финансови ресурси (Димитров 2016: 416).

Българско-дубровнишките отношения продължили и през следващото столетие, особено с видинските земи. Податки за това откриваме в едно писмо на дубровнишкия търговец Маргарит Бодачич до княза на републиката Лодовико Морозини от 5 декември 1331 г. В него се казва: „...имах стока във Видин и от Видин не можеше да се докара в Призрен, поради това че татари бяха дошли близо до Видин“ (Гюзелев 2013: 57). Споменатото татарско присъствие трябва да се свърже с действията на Йоан Александър (1331–1371), използващ татарите като съюзници срещу видинския деспот Белаур (Гюзелев 2013: 57, бел. 155). Посоченото сведение доказва, че във Видин е имало дубровнишко присъствие. Също така то добре онагледява прякото влияние на политическите смутове върху стопанския ритъм.

Оказва се, че през периода XIII–XIV в. видинските земи все по-активно участват в международния живот на Европейския югоизток. До този период видинските земи като че ли остават встрани от основните политически и икономически действия. Една от основните пътни артерии – *Via Militaris*, осигурявала връзката на Балканите с Централна Европа, а чрез Константинопол и Босфора – с Мала Азия, започвайки от Дунав при Белград и през Ниш–Сердика–Филипопол–Адрианопол стигала до Константинопол. Видин обаче оставал далече на север. До XI в. той не фигурира и в основните военни действия, разигравали се между България и Византия. Тракия била перманентната гранична зона и арена на военните конфликти.

Всъщност промяната за историята на Видин се корени в два фактора – външно- и вътрешнополитически. Първият произтича от това, че Видин се превърнал в обект на сблъсък между България и Унгария. Областта Срем–Белград–Браничево–Видин била част от сферата на унгарските интереси. Вторият фактор се свързва с проявите на децентрализация и сепаратизъм в българското общество и държава.

Появата на паралелна на Търновското царство държава, а именно Видинското царство, довела до онази позиция на града, която му осигурява място в международния живот на Европа, било то като партньор или враг.

Сепаратизмът във видинските земи, разбира се, не е свързан само с личността на Йоан Страцимир. Тук се отнасят имена като Ростислав Михайлович и Яков Светослав и тенденции, които се задълбочават при деспот Шишман. След края на XIII в. се забелязва нарастване ролята на видинските земи (Божилов 2008: 47–61).

Добър пример за това са сведенията в *Описание на Източна Европа* от 1308 г., написано от неизвестен доминикански монах. Това съчинение било написано във връзка с проектиран поход на Шарл дьо Валоа (1285–1325) за възобновяване на Латинската империя със столица Константинопол. Стремжът на автора бил да покаже военното и политическото състояние на Византийската империя и балканските държави.

В съчинението се съдържа следното описание на видинските земи: „България е едно царство, само по себе си голямо. А средището на споменатото царство е Будиунум<sup>3</sup>, един голям град. Владетелите пък на това същото царство се зоват всички Шишмановци. Земята е много широка, просторна и хубава. Напоява се от десет плавателни реки, осеяна е с живописни гори и дъбрави, изобилства с хляб, месо, риба, сребро и злато и с много стоки, предимно восък и коприна“ (Данова, Дамянов 2005: 164–185). Посоченото описание свидетелства и за природните ресурси и условия, вписващи се в развитието на аграрната икономика на видинските земи, които могли да намерят реализация в пазарните отношения.

Връхната точка на своята независимост видинските земи бележат при управлението на цар Йоан Страцимир. През този период градът Видин трябвало да се преобрази в столица. Постепенно се превръща в книжовно средище, литературната продукция възпроизвежда в умален вид Търново, а Църквата се отделя от Търновската патриаршия. Постепенно Видин се превръща в голям град, средище на самостоятелна власт (Божилов 2008: 70–96).

На базата на отделни нумизматични находки може да се констатира, че Видин е участвал в обмена между двете страни на р. Дунав. Оказва се, че градът бил подходяща пресечна точка между пътищата от сръбските земи и добруджанското дунавско крайбрежие. Към средата на XIV в., особено след попадането му под унгарски контрол (1365 г.), Видин се превръща в основно място за транзитна търговия между Търново, Влахия, Молдова, от една страна, и Сърбия, Дубровник, от друга.

---

<sup>3</sup> Дн. Видин.



Големият брой сребърни монети на Йоан Страцимир в Русенска област е свидетелство за търговски връзки между Видинското царство и Добруджанското деспотство, осъществявани по р. Дунав. Вероятно между двете области бил реализиран износ на зърно, от Добруджанското деспотство към Видин, където то било продавано на дубровнишки търговци (Лазаренко 2005).

Според П. Петров видинският цар сключил спогодба с Дубровник (намиращ се тогава под унгарска власт), по силата на която дубровнишките търговци имали монопол над търговията в неговите земи, плащайки обаче високо мито (Петров 1967: 102). Без да се навлиза в подробности, било то сигурни, или повече хипотетични, търговията на Дубровник с българските земи продължила да бъде интензивна и през XIV в. Самият Видин се явявал като предмостие, свързващо търговците на Рагуза с Влашко (Костова 2019: 87), което също способствало за включването на тези земи в международния обмен.

Разбира се, вписването на Видин във външната търговия е част от действащата комуникационна мрежа. Оказва се, че през XIV в. с особено значение като търговски център бил Брашов (Кронщат), както и Сибиу – друг трансилвански град. Преминавайки Трансилвания при Брашов, пътят прекосявал Карпатите при Дълго поле/Къмпулунг, където продължавал по съответните разклонения: към Браила, през Арджеш, Слатина и Турну, където пресичал р. Дунав при Никопол, а от Слатина следвало трето разклонение, стигащо до Видин (Ракова 2012: 43).

Наред с Видинската област през XII–XIV в. във външнотърговския обмен участвала и Добруджа. Особен подем в търговията и участието на тези земи се констатира при управлението на деспот Добротица (1347–1386). Владенията му се превръщат в особено важна международна икономическа зона, привличаща вниманието на Генуа, Венеция и Византия в техните конфликти за монопол в басейна на Черно море и проливите. В пристанищата от Ликостомо и Вичина (в делтата на р. Дунав) до Варна се създали благоприятни условия за търговия на чуждестранни търговци, тъй като пътят от огромния вътрешен пазар на Златната орда и керваните от Средна Азия и руските княжества се съкращавал значително. Стоките се прехвърляли във венецианските и генуезките колонии на Азовско море и на Кримския полуостров, които оттам се насочвали към българските и византийските пристанища.

Казаното дотук се потвърждава и от нумизматичния материал. Особено ценно в това отношение е съкровището от крепостта Калиакра. То се състои от 978 предмета, от които 895 сребърни и 28 златни монети. Укриването на ценните предмети вероятно е свързано с преломните събития на Балканския полуостров през втората половина на XIV в., по-конкретно

с татарските действия в Добруджа в края на същия век (Петрунова 2020: 12–13, 65, 119).

Информацията, която дава тази находка, се отнася за паричното обращение. Прави впечатление намереното голямо количество монети на Йоан Страцимир (43 екз.). Въпреки отдалечеността на Видинското царство неговите монети надминават, макар с незначително количество, тези на влашките воеводи, чиито номинали са циркулирали в непосредствена близост до Добруджанското деспотство. Б. Петрунова изказва предположение за търговска и политическа зависимост между двете държавни структури (Петрунова 2020: 79).

Наред с това съкровището показва, че при Добротица се налагало оръязване и контрамаркиране на сребърните чужди емисии за задоволяване нуждите на пазара, а и за утвърждаване на неговото име и стандарт в придобитите територии. В колективната находка присъстват и влашки монети с кирилски надписи, което насочва към осъществявания обмен между двете страни на р. Дунав (Петрунова 2020: 91, 93).

Карвунските селища имали оживени търговски връзки с влашките и молдовските земи, като документите сочат за особена интензивност през XV в. В редица случаи тези търговски връзки били осъществявани чрез посредничеството на брашовските търговци, които още през 1358 и 1368 г. получили правото да търгуват по цялото дунавско крайбрежие от Северин чак до Браила. Оттук те прониквали в Добруджа. Тяхната активност в западночерноморската търговия се констатира от договор, сключен с влашкия воевода Мирчо I Стари (1386–1418) през 1413 г. (Милетич, Агура 1893: 328–331).

Редовният търговски обмен между селищата на двата бряга на Дунав между българи, власи и молдовци наложил установяване на митници за събирането на такси и мита в почти всички дунавски пристанища – от Видин до Тулча. Митници, в които се заплащала търговска такса за внасяните стоки, съществували и в черноморските пристанища (Божилов, Гюзелев 2004: 335).

Грамотите, издавани от влашките воеводи, свидетелстват за различни търговски привилегии в полза на представителите на споменатия град Брашов. Така например обменът, осъществяван по трасето Дълго поле–Слатина, а оттам към Никопол и Видин, бил освободен от митнически задължения. В грамотата на Владислав I Влайку (1364–1377) от 1368 г. търговците не заплащали мито в Слатина, включително по пътя към Видин. Не е уточнено обаче къде на Дунава се заплащало преминаването на реката (Ракова 2012: 45–46).

Известни промени в регулирането на обмена се наблюдават при управлението на Мирчо I Стари. Тук особеното е, че разпоредбите, които прилага като унгарски васал, са заимствани именно от Унгария. От друга страна,

прилага се и моделът на грамотите на българските владетели. Л. Милетич констатира сходства в оформлението и палеографските особености на влашките грамоти с тези, издадени от Йоан Александър (Милетич, Агура 1893: 152).

От грамотите на Мирчо Стари става ясно, че митницата в Къмпулунг се премества в Рукар, където се заплащала фиксирана такса (Милетич, Агура 1893: 328–331). Преминаването на р. Дунав вероятно се осъществявало през бродовете на реката при днешните Видин, Никопол, Русе и Силистра. Като свидетелство за оживена търговия се посочва и Никополското съкровище от XV в. (Ракова 2012: 51).

Споменавайки Видинското царство и търговското оживление в тези земи, неминуемо се насочваме към Брашовската грамота, издадена от Йоан Страцимир (Дуйчев 1944: 197–198; Даскалова, Райкова 2005: 48). Документът представлява уведомително писмо до първенците на град Брашов (Кронщат) от Седмоградско, известяващо, че на жителите от града е разрешено свободно да се движат и търгуват в земите, подвластни на Йоан Страцимир. Упоменато е, че привилегията се отнася и за тези, притежаващи писмо от градските власти.

Самият документ е едностранен и не съдържа данни за задължения от отсрещната страна. Поради това Ив. Билярски класифицира акта не толкова като грамота, чрез която се даряват определени права и привилегии, а по-скоро като писмо, с което се информира отсрещната страна за съществуващо положение във видинските земи (Билярски 2010: 154). Най-точното ѝ определение като тип средновековен владетелски документи би било простагма, т.е. с по-нисък ранг от основните владетелски хрисовули. Това ѝ определение е продиктувано именно от краткото и конкретно съдържание, включващо определени административни разпоредби и делови стил, без епитети, обстойна интитулация и подробни клетвени и други гаранции за изпълнение на нейните разпоредби (Александров 1992: 91).

В самия документ не е отбелязана датировка. Предположенията по този въпрос се свеждат до периода между 1369 г. – завръщането на Йоан Страцимир на видинския престол след 4-годишното му заточение, наложено от унгарския крал Лудовик I (1342–1382), и 1396 г. – падането на Видинското царство под османска власт. Актът е пример за самостоятелната политика, водена от Йоан Страцимир, и се явява последната от достигналите до нас грамоти от българските царе (Александров 1992: 92, 96).

Представената информация показва, че видинските владения били част от обмена между двете страни на р. Дунав. В Страцимировата столица пребивавали различни чуждестранни търговци. Силно изявена била търговската активност от дубровнишките представители, а и тези от град Брашов, чиято дейност се нуждаела от официална регламентация. Посочените отношения между Видинското царство и Брашов, въз основа на представената

грамота, допълват знанията за международните контакти от втората половина на XIV в., тясно свързани с настъпилото оживление в търговията.

Говорейки за връзките между двете страни на р. Дунав, заслужава да се отбележи още един документ, макар и той да не е продукт на българската царска канцелария. Става въпрос за оризмото на влашкия воевода Раду I (1371, 1377–1383), чийто текст е на кирилица, съдържащ сведения за българските митнически власти в Карпатите. Самият документ е издаден в полза на търговците от Брашов, Ръшнов и земята Бърса. Това, което прави впечатление в грамотата, е следното: „Заради това, царю Александре<sup>4</sup>, този, който е твой вамеш в Рукер, да му заповядаш да взема вама, както е според закона. А иначе да не смее да прави. И който и да бъде митничар на моста на Дъбовица, той също така да взема“<sup>5</sup>.

Относно терминологията, под „вамеш“ трябва да се разбира митничар, съответно под „вама“ – мито. Какво означава този документ и каква информация ни дава? Оказва се, че при Йоан Александър, а вероятно и при Йоан Шишман (1371–1395), митниците в коридора Бран–Рукър се намирили под властта на търновските царе. В оризмото Раду I се обръща към българския цар Йоан Александър, в което се откриват податки за корупция от българските митнически власти в Карпатите. Отправен е призив същите да спазват законоустановения размер на митото. В случай, че това не се случи, било предвидено прилагане на наказателна отговорност (Павлов 2009).

Макар в резюмиран вид, документът се вписва в темата за отношенията между двете страни на р. Дунав, за търговията, митническите власти и съдебните разпоредби при тяхното осъществяване, част от провежданата от българските власти външна политика.

Представените кирилски паметници показват, че през XIII–XIV в. българските земи активно участвали в настъпилото оживление в търговията. Все по-осезаемото присъствие на чуждестранни представители изисквало регламентация на обмена. От наличните официални документи знаем, че правни отношения били реализирани с дубровничани, венецианци, генуезци<sup>6</sup>, а и с жителите на град Брашов. Дубровнишката и Брашовската грамота, също и договорът с Рагуза от 1253 г. са свидетелство за вписването на обмена в правните рамки на българската държава, за отношенията ѝ с чуждестранните представители и за икономическото ѝ развитие през XIII–XIV в.

Със сигурност настоящото изследване не изчерпва поставения въпрос, но то има за цел да представи основни моменти от търговските отноше-

---

<sup>4</sup> Българският цар Йоан Александър (1331–1371).

<sup>5</sup> Текста в оригинал вж. в <[http://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc\\_193](http://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc_193)> Превода вж. у Павлов 2009.

<sup>6</sup> За документи, регламентиращи отношенията с Венеция и Генуа, вж. у Гюзелев 2013: 76; Гюзелев 1981: 175–180, 202.

ния на българската държава през периода XIII–XIV в., намерили място в кирилските паметници. Представените данни хвърлят светлина върху тенденциите в икономическите процеси и необходимостта от регулиране на търговските операции със съответните чуждестранни представители.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Александров 1992      А л е к с а н д р о в, Е. *Правен характер на Брашовската грамота от XIV в.* [Aleksandrov, E. Praven karakter na Brashovskata gramota ot XIV v.]. – *Palaeobulgarica*, 16 (1992), № 4, с. 88–97.
- Билиарски 2010      Б и л я р с к и, Ив. *Фискална система на средновековна България*. Пловдив, 2010 [Bilyarski, Iv. Fiskalna sistema na srednovekovna Bulgaria. Plovdiv, 2010].
- Божилов 2008      Б о ж и л о в, Ив. *Видин през Средновековието*. – В: Град Видин. Кратък исторически очерк. София, 2008 [Bozhilov, Iv. Vidin prez Srednovekovieto. – V: Grad Vidin. Kratak istoricheski ocherk. Sofia, 2008].
- Божилов 2010      Б о ж и л о в, Ив. *България и Дубровник. Договорът от 1253 г.* София, 2010 [Bozhilov, Iv. Bulgaria i Dubrovnik. Dogovorot ot 1253 g. Sofia, 2010].
- Божилов, Гюзелев 2004      Б о ж и л о в, Ив., В. Г ю з е л е в. *История на Добруджа. Т. 2. Средновековие*. В. Търново, 2004 [Bozhilov, Iv., V. Gyuzelev. Istorija na Dobrudzha. T. 2. Srednovekovie. V. Tarnovo, 2004].
- Влахо-български грамоти.      Текстов корпус [Vlaho-balgarski gramoti. Tekstov korpus] [https://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc\\_193](https://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/show/doc_193)
- Гюзелев 1981      Г ю з е л е в, В. *Средновековна България в светлината на нови извори*. София, 1981 [Gyuzelev, V. Srednovekovna Bulgaria v svetlinata na novi izvori. Sofia, 1981].
- Гюзелев 2012      Г ю з е л е в, В. *България е огромна област и многоброен народ. Земя на блажени. Средновековни географски съчинения за българските земи и българите (IV–XIV в.)*. София, 2012 [Gyuzelev, V. Bulgaria e ogromna oblast i mnogobroen narod. Zemya na blazheni. Srednovekovni geografski sachinenia za balgarskite zemi i balgarite (IV–XIV v.). Sofia, 2012].
- Гюзелев 2013      Г ю з е л е в, В. *Сметководна делова писменост от Българското и Европейското средновековие*. Пловдив, 2013 [Gyuzelev, V. Smetkovodna delova pismenost ot Balgarskoto i Evropeyskoto srednovekovie. Plovdiv, 2013ya za balgarskite zemi i balgarite (IV–XIV v.). Sofia, 2012].
- Данова, Дамянов 2005      Д а н о в а, П., В. Д а м я н о в. *Описание на Източна Европа от 1308 г. – въведение и превод от латински*. – В: Историческо бъдеще. Кн. 1–2. София, 2005, с. 164–185 [Danova, P., V. Damyanov. Opisanie na Iztochna Evropa ot

- 1308 g. – vavedenie i prevod ot latinski. – В: Istorichesko badeshte. Кн. 1–2. Sofia, 2005, с. 164–185].
- Даскалова, Райкова 2005 Д а с к а л о в а, А., М. Р а й к о в а. *Грамоти на българските царе*. София, 2005 [Daskalova, A., M. Raykova. *Gramoti na balgarskite tsare*. Sofia, 2005].
- Димитров 2016 Д и м и т р о в, Д. В. *Тенденции в стопанското развитие на Българското царство при Асеневици (1185–1256)*. – ВЪВ: Великите Асеневици. В. Търново, 2016, с. 401–417 [Dimitrov, D. V. *Tendentsii v stopanskoto razvitie na Balgarskoto tsarstvo pri Asenevtsi (1185–1256)*. – Vav: Velikite Asenevtsi. V. Tarnovo, 2016, с. 401–417].
- Дуйчев 1944 Д у й ч е в, Ив. *Из старата българска книжнина. Т. 2. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство*. София, 1944 [Duychev, Iv. *Iz starata balgarska knizhnina. T. 2. Knizhovni i istoricheski pametnitsi ot Vtoroto balgarsko tsarstvo*. Sofia, 1944].
- Златарски 1940 З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през Средните векове. Т. 3. Второ българско царство. България при Асеневици (1187–1280)*. София, 1940 [Zlatarski, V. *Istoria na balgarskata darzhava prez Srednite vekove. T. 3. Vtoro balgarsko tsarstvo. Bulgaria pri Asenevtsi (1187–1280)*. Sofia, 1940].
- Костова 2019 К о с т о в а, Ел. *България, Дубровник и Балканите. Политически, икономически и дипломатически взаимоотношения (краят на XII–XIV в.)*. Пловдив, 2019 [Kostova, El. *Bulgaria, Dubrovnik i Balkanite. Politicheski, ikonomicheski i diplomaticheski vzaimootnoshenia (krayat na XII–XIV v.)*. Plovdiv, 2019].
- Лазаренко 2005 Л а з а р е н к о, И. *Находка от средновековни сребърни монети от Варна*. – В: Acta Musei Varnaensis. Българските земи през Средновековието (VII–XVIII в.). Международна конференция в чест на 70-годишнината на проф. Александър Кузев. Варна, 2005, с. 215–238 [Lazarenko, I. *Nahodka ot srednovekovni srebarni moneti ot Varna*. – V: Acta Musei Varnaensis. *Balgarskite zemi prez Srednovekovieto (VII–XVIII v.)*. *Mezhdunarodna konferentsia v chest na 70-godishninata na prof. Aleksandar Kuzev*. Varna, 2005, с. 215–238].
- Лишев 1957 Л и ш е в, Стр. *За стоковото производство във феодална България*. София, 1957 [Lishev, Str. *Za stokovoto proizvodstvo vav feodalna Bulgaria*. Sofia, 1957].
- Милетич, Агура 1893 М и л е т и ч, Л., Д. Д. А г у р а. *Бележки от едно научно пътуване в Румъния. Дако-румъните и тяхната славянска писменост*. – В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 9. София, 1893 [Miletich, L., D. D. Agura. *Belezhki ot edno nauchno putuvane v Ru-*

- mania. Dako-rumanite i tyahnata slavyanska pismenost. – V: Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina. Kn. 9. Sofia, 1893].
- Николов, Гюзелев, Костова 2017 *Дубровнишки документи за историята на България и българите през XIII–XV век*. Т. 1. (1230–1403 г.) Издание, превод и коментар Ал. Николов, В. Гюзелев, Ел. Костова и др. София, 2017 [Dubrovnishki dokumenti za istoriyata na Bulgaria i balgarite prez XIII–XV vek. T. 1 (1230–1403 g.). Izdanie, prevod i komentar Al. Nikolov, V. Gyuzelev, El. Kostova i dr. Sofia, 2017].
- Павлов 2009 П а в л о в, П л. *За северната граница на Второто българско царство* [Pavlov, Pl. *Za severnata granitsa na Vtoroto balgarsko tsarstvo*]. – LiterNet, 11. 06. 2009, № 6 (115) <[https://litenet.bg/publish13/p\\_pavlov/za.htm](https://litenet.bg/publish13/p_pavlov/za.htm)>
- Петров 1967 П е т р о в, П. *Търговски връзки между България и Дубровник през XIV в.* – В: Известия на Българското историческо дружество. Кн. 25. София, 1967, с. 93–113 [Petrov, P. *Targovski vrazki mezhdu Bulgaria i Dubrovnik prez XIV v.* – В: *Izvestia na Balgarskoto istoricheskoto druzhestvo*. Kn. 25. Sofia, 1967, s. 93–113].
- Петрунова 2020 П е т р у н о в а, Б. *Съкровището от крепостта Калиакра. Татарската плячка*. София, 2020 [Petrunova, B. *Sakrovishteto ot krepostta Kaliakra. Tatarskata plyachka*. Sofia, 2020].
- Ракова 2012 Р а к о в а, С. *Търговията на Брашов с градовете по брега на Дунав (кр. XIV–XV век). Пътят от север на юг през Дунава*. – *Mediaevalia*, 2 (2012), кн. 5, с. 4–73 [Rakova, S. *Targoviyata na Brashov s gradovete po brega na Dunav (kr. XIV–XV vek). Patyat ot sever na yug prez Dunava*. – *Mediaevalia*, 2 (2012), kn. 5, s. 4–73].
- Laiou, Morriison 2007 L a i o u, A. E., C. M o r r i s s o n. *The Byzantine Economy*. New York, 2007.

## THE HISTORY OF THE DUBROVNIK AND BRASOV TRADING ON BULGARIAN LANDS, ACCORDING TO THE CYRILLIC SOURCES (13TH–14TH C.)

*(Summary)*

From the end of 12th c. and the first half of 13th century, the Dubrovnik merchants steadily directed their economic interests to the inland of the Balkan Peninsula and purposefully developed overland trade. With the Dubrovnik charter (1230), the agricultural relations between the Bulgarian State and Ragusa were officially granted regulation. The relationship between Bulgarian and Dubrovnik had grown even in the

50s of the 13th century, under the reign of Michael II Asen. Trade-Economical and political contacts found their way into the newly written official document on the 15th of June 1253. This act established the release of paying kommerkion, which income to the fisc would be considered high. This way rights of the Bulgarian representatives were regulated, realizing trading on the land of Ragusa.

Shown bilateral relations between Bulgaria and Dubrovnik reflect political and economic processes occurring in the Balkans during the first half of the 13th century. The amplified participation of foreign merchants, firstly the people from Dubrovnik then continued with people from Venice and Genoa, allowed the Bulgarian country to join in on the international trade. The said liveliness in the trade gave decent economic growth for the country and generated said financial resources.

The relationship between the two countries continued for a hundred more years, especially with the Vidin kingdom of Joan Stratsimir. Vidin acted as a bridge linking Ragusa with Wallachia, which enabled them to participate in international trade.

Mentioning the Vidin kingdom and the activity of the trading, this inevitably points to the Brasov charter, issued by Joan Stratsimir. This document represents a reporting message to the notables of Brasov city (Kronstadt), informing the citizens to roam and trade freely in the lands ruled by Joan Stratsimir.

The review of these Cyrillic sources, like the Dobrovnik charter, the contract from 1253 and the document in favour of the citizens of Brasov, indicates that the Bulgarian lands actively participated in the trading. The more foreign representatives there were, it required regulations on the exchange. From the available documents, we know that legal relations were realized with the people from Dubrovnik, Venice and Genoa and citizens of Brasov. Considering the documents, they serve as facts of the entry of the exchange in the legal frameworks of the Bulgarian country, also the relations with foreign countries and the economic development during the 13th–14th c. period.

**Keywords:** trade, Bulgarian lands, Dubrovnik, Brasov, Vidin.

*Teodora Georgieva,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*



## ПЪТУВАНИЯТА НА СВ. КИРИЛ И СВ. МЕТОДИЙ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ В КНИЖНИНАТА ОТ XI–XIII в.

*Люба Илиева (България)*

„Делото на Константин-Кирил и Методий, отхвърлено от Запада, бе спасено от българите...“ (Dvornik 1970: 244–245). Това признание за заслугите на България бележи в синтезиран вид и успешния завършек на историческото му пътуване към българските земи в края на IX в. Повече от столетие по-късно, в периода на византийската власт в българските земи (XI–XII в.) Църквата „на цяла България“ в Охрид и нейното паство остават активен носител на Кирило-Методиевото наследство. Образът на светите братя бива обвързан все по-тясно и целенасочено с българите и идейно обновен по този начин, заживява в историческата памет на местното население, в книжовното творчество и в политиката на неговите църковни предстоятели. Авторитетът на св. Кирил и св. Методий заляга в устоите на Охридската катедра и тази традиция впоследствие е възприета от възобновената в края на XII в. Търновска архиепископия (от 1235 г. патриаршия).

Появата на най-ранните изображения на светите братя, които са ни известни от българските земи през разглеждания период, е натоварена именно с легитимиращи архиепископята функции. След понижаването на Българската патриаршия в ранг на автокефална архиепископия (1019 г.) със седалище в Охрид (Иванов 1931: 547–562; Божилов, Гюзелев 2006: 365–372), византийските ѝ предстоятели полагат усилия за укрепване на авторитета ѝ с оглед предотвратяване на евентуални претенции към нейния диоцез от страна на Римската църква (Снегаров 1924: 195–197; Златарски 1934: 31–32). Сред идеологическите мерки в тази посока е подетото около 1045 г. от архиепископ Леон (Лъв) Пафлагонски (1037–1056) зографисване на катедралния храм „Света София“ в Охрид, и по-специално изобразяването в диаконикона на св. Кирил и вероятно на св. Методий (фрагментарно запа-

зен), заедно с шестима римски папи (Грозданов 1991: 119–124). Тази необичайна декоративна програма се обяснява с осъзнаването от византийския архиепископ принадлежност на диоцеза му към древната църковна провинция Илирик, иззета от юрисдикцията на Римската църква през VIII в. от василевса иконоборец Леон (Лъв III) Исавър (717–741). След покоряването на Българското царство (1018 г.) от император Василий II (976–1025) спорната територия остава под властта на Византия, но Охридската архиепископия – приемник на ликвидираната Българска патриаршия, остава уязвима по отношение на своята легитимност в контекста на църковните спорове между Рим и Константинопол (Снегаров 1924: 52–63; Николов 2016: 8–11).

В тази обстановка включването на славянските равноапостоли в стенописната програма на охридската катедрала е изключително добре аргументиран избор предвид образа им на византийски мисионери, чието дело – славянските богослужбни книги, е осветено в Рим от папата, посветил в духовен сан самия св. Методий (Иванова 1986: 72). По-късните, но сходни изображения на светите братя от църквата „Св. Георги“ в Курбиново (1191 г.), със запазените в пълнота над тях надписи *учител на българите*, потвърждават идентификацията и на по-ранните изображения в охридската катедрала (Чешмеджиев 2001: 53–54). Избраната формулировка не само изтъква апостолския смисъл на понятието *учител*, но прави и препратка към предимно българското паство на едноименната византийска тема България. Идеята на всички тези действия е да се подчертае старинният произход на Архиепископията и същевременно да се укрепи народностният характер на църквата като предпоставка за успешното отстояване на нейната самостоятелност (Златарски 1934: 32).

С усложняването на църковно-политическата ситуация в напрегнатите години на конфронтация между Константинопол и Рим (Николов 2016: 8–11), предшестваци Великата схизма (1054 г.), предстоятелите на Охридската архиепископия въвличат „учителите на българите“ в идеологическата борба за отстояване на автокефалния ѝ статут – както срещу евентуални претенции от страна на Рим, така и против домогванията от страна на Константинополската патриаршия.

Тази насока в употребата на Кирило-Методиевия култ е отразена подробно в гръкоезичната книжовна продукция на Архиепископията през XI–XIII в. (Турилов 2000; Илиев 2010: 33–55). Първостепенни по богатство сведения за „присъствието“ на светите братя предлагат агиографските творби на двама от най-изявените Охридски архиепископи от периода – Теофилакт (1089–1108/26), автор на *Пространното Климентово житие* (Пиев 1995: 81–106), което Димитър Хоматиан (1216–1236) допълва с кратко житие на светеца (Милев 1966: 175–183). Тези произведения са сред най-важните чужди извори от XI–XIII в. за Кирило-Методиевото дело в България, доколкото в техните текстове са залегнали изгубени за нас оригинални

старобългарски писмени паметници и устната традиция в Охридско (Илиев 2007; Obolensky 1988).

Тенденцията за свързване на светите братя и техните ученици с България и българите дори се усилва в гръкоезичния *Списък на българските архиепископи в Охрид*, познат и като *Дюканжов каталог* (Божилов 2011: 63; Бърлиева 2000; Илиев 2010: 49–55). Вероятно паметникът е съставен в Охридската канцелария около средата на XII в. по времето на архиепископ Йоан Комнин (втората четвърт на XII в. – 1157?), племенник на византийския император Алексий I Комнин. Този неофициален документ предоставя възможността по косвен път да се проследи отношението на Охридската архиепископия към Кирило-Методиевото дело и историята на Българската църква. Включването в Списъка на славянския първоучител Методий начело на Българската църква – при това с дадената му от Рим архиепископска титла, придава допълнителна тежест на документа (Божилов 2011: 62–63).

Самата идея за пребиваването на Методий в българските земи е важно внушение, заложено от съставителя на списъка (Тъпкова-Заимова 2000: 36), въпреки че сведенията за пряко участие на братята Кирил и Методий в църковния живот на новопокръстените българи са легендарни. Те са по-скоро показателни за политическата трансформация на Кирило-Методиевия култ, но е възможно да се свърже и с охридската по произход традиция св. Методий (а не св. Кирил) да бъде представян като наставник на българите (Чешмеджиев 2001: 91); в случая със *Списъка на Дюканж* – като техен църковен предстоятел (Илиев 2010: 51–74).

За гръкоезичната литературна традиция на Охридските архиепископи (Божилов 1985: 144) е характерно делото на светите братя да се представя двойко. Така например създаването на славянската азбука според *Пространното житие на Климент* (Илиев 1995: 85, IV.16) е лична инициатива на св. Кирил и св. Методий, резултат от загрижеността за новопокръстените, но *лишени от духовна храна* българи; към това можем да припомним обективният аргумент, че неразбираемият гръцки език е пречка за възприемането на християнската вяра при проповед (Илиев 2010: 36). Същевременно се подчертава изрично, че светите братя са посланици на културния византийски свят в една варварска среда, а славянската писменост е дар от Византия за българския народ (Турилов 2000: 56). По този начин авторът изразява положителното си отношение към културните традиции на българския народ в епохата на неговата християнизация, особено що се отнася до пренасянето на Кирило-Методиевото дело в България по времето на княз Борис I (852–889). И ако сведенията съвпадат с целите, заложили от автора на конкретния текст, България и българите биват представяни като гостоприемни спасители на Кирило-Методиевото дело.

Личното общуване между княз Борис и св. Методий с поучения и беседи, обрисувано в *Пространното житие на Климент*, е сведение без реал-

на историческа основа и вероятно почива на местни легенди (Пиев 1995: 85, IV.15, 109–110), но представлява и още един пример за наставничеството на св. Методий в духа на охридската традиция. От друга страна, този епизод, представящ идеализираните отношения между светската и църковната власт и синовните отношения между архиеерея и владетеля (Илиев 2010: 37), е свързан с усилията, които архиепископ Теофилакт полага за отстояване на независимостта и на икономическите интереси на ръководената от него Охридската катедра – срещу домогванията на Константинополската патриаршия и във всички останали ежедневни неразбирателства, които съпътстват официалните контакти и личната кореспонденция на архиепископа през целия период на неговото служение (Снегаров 1924: 63–88; Илиев 2010: 38).

Една от важните идеологически тенденции във византийската книжнина, създадена от охридските архиепископи, е идеята за благотворното влияние на Византийската църква, просветила посредством християнската вяра тънещите в невежество българи. С изложението за покръстването на българите от византийските мисионери (за каквито са представени в житието Кирил и Методий) Теофилакт прокарва и идеята, че налагането на християнството от Византия е довело до сближаването на българите и ромеите. В същото време една друга група сведения – за славянската писменост, разпространявана лично от Кирил и Методий в България (според *Пространното житие на Климент*), може да се обяснят най-вече като изведени от старобългарски първоизточник или устно предание (Климент 2010: 9).

В най-ранните и считани за най-достоверни извори, като пространните жития и служби на светите братя, не се срещат сведения за мисионерска дейност сред българите (Стойкова 2020: 156–157), но връзката с тях категорично присъства в по-късните паметници от XIII в. Така св. Кирил е представен като покръстител на българите в краткото му житие (*Успение Кирилово*) от XIII в., чиито по-стари източници произхождат от югозападните български земи, включително легендарните сведения за апостолската дейност на св. Кирил, „българин родом“, по поречието на р. Брегалница (Иванов 1931: 283–288; Кожухаров 1987: 218–223). Повествованието на *Солунската легенда* (XII–XIII в.) също се свързва с Брегалница, и по-точно с града Равен по нейното поречие, хипотетично идентифициран напоследък със средновековния град при с. Крупище, Северна Македония (Микулчиќ 1996: 348). Споменатата творба, твърде разнообразна като форма и неопределена като жанр, но близка до апокрифните творби (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 311–321), предлага интересна трактовка на сведенията за легендарната покръстителска мисия на св. Кирил на р. Брегалница. На героя в *Слово от Кирил Философ как покръсти българите* е възложена мисията да обучи българите в православна вяра и да им даде християнски закон. В търсене на българите (по Божие внушение) гъркът Кирил от Кападокия обхожда

поредица от древни и значими средища на Изтока (свързани с Отците на Църквата): Дамаск, Александрия, Кипър, за да пристигне в Солун (родния град на Константин Философ!), където – отново по чудо – забравя гръцкия език и проговаря на *български*. За целите на своята мисия сред българите Кирил им създава и 32 букви. Сред най-важните сведения в този извор са първото директно посочване на Кирил като покръстител на българите (Чешмеджиев 2001: 86–87), както и определянето на солунските славяни и на речта им, дочута на градския пазар, като български. В духа на провиденциализма Кирил утвърждава съзнанието за богоизбраност на българите и с гордост отбелязва в края на разказа: *Аз ги учих малко, те сами много постигнаха. Те, каза Господ, ще предадат на Бога православната вяра и християнството* (Иванов 1931: 282–283; Петканова 1982: 300). Топосят Брегалница (Чешмеджиев 2001: 104, бел. 106 с пос. лит.) не ще да е случайно споменат в толкова различни по жанр произведения – според *Българския апокрифен летопис* (кр. на XI в.) това е мястото, на което Борис бил приел българското царство и построил една от черквите си; за нея се споменава в написаното от архиепископ Теофилакт *Житие на 15-те Тивериуполски мъченици* (ГИБИ 1994: 42–80). Изглежда, че споменатите известия отразяват някакво все още живо към онзи момент предание за съществуващата по р. Брегалница епископия.

Етноцентричните тенденции, характерни за литературата в българските земи през първите десетилетия на XIII в. (Станчев 1987: 7), дават отражение върху книжовната продукция, независимо от жанра и произхода ѝ. Езикът на Кирило-Методиевите преводи според службата на св. Кирил в *Скопския минея* (български препис от XIII в.) е определен като български, както и книгите, с които св. Кирил бил проповядвал (Иванов 1931: 290–295). Краткото житие на св. Климент от Хоматиан, датирано в същия период, представя християнската просвета на българите като личен дар от светите братя, а Методий е възхваляван като „учител на мизийския народ на благочестие и православна вяра“ (Милев 1966: 175.2).

В началото на XIII в. Търновската архиепископия приобщава съвсем естествено култа към светите братя Кирил и Методий към новия общобългарски пантеон. По този начин е утвърдена връзката на Втората българска държава с югозападните предели на някогашното Българско царство, с духовното наследство и авторитетния образ на светите братя Кирил и Методий (Иванова 2003: 233). Във връзка със свикания от българския цар Борил (1207–1218) събор против богомилската ерес в Търново (1211 г.) е засвидетелствана новата роля на култа към светите братя (Божилов 1985: 69–77; Стойкова 2008: 319). Включването на имената им в Синодика на Българската църква и славословията, утвърждаващи заслугите им, ги обвързват пряко с българския народ и език; тук Кирил Философ е представен като преводач на Священото писание на български език и просветител на българския на-

род (Борилов синодик 2012: 310). В книжовните паметници от този период св. Кирил и св. Методий са представяни и почитани като апостоли покръстителите на българите, които разпространяват християнството посредством българските книги.

Характерът на средновековния култ към светите братя Кирил и Методий (поддържан предимно по книжовен път или като официална държавна и църковна политика) го прави достояние предимно на образованата част от българското общество; по-слабата му популярност сред населението се обяснява с отсъствието на задължителните за поддържането на култа мощи или „места на паметта“ като собствена църква или манастирски център (Чешмеджиев 2001: 18–19). От съществено значение за почитта към светите братя е и фактът, че разпространението на християнската просвета по българските земи става с непосредственото участие на техните ученици и съответно заслугите на български първоучители и местни светци излизат на преден план.

„...Обаче ако запиташ славянските азбукарчета, като речеш: „Кой ви е създал азбуката или превел книгите?“, всички знаят и в отговор ще рекат: „Св. Константин Философ, наречен Кирил: той ни създаде азбуката и преведе книгите и брат му Методий.“ С вяра в непреходността на това сведение от Храбровото съчинение *За буквите* (Кюев 1967: 191), бихме искали да завършим задочното пътешествие на светите братя Кирил и Методий из българските земи.

## ЛИТЕРАТУРА

- Божилков 1985                    Б о ж и л о в, Ив. *Българите във византийската империя*. София, 1985 [Bozhilov, Iv. *Balgarite vav vizantiyskata imperia*. Sofia, 1985].
- Божилков 2011                    Б о ж и л о в, Ив. *Българската архиепископия XI–XII в. Списъкът на българските архиепископи*. София, 2011 [Bozhilov, Iv. *Balgarskata arhiepiskopia XI–XII v. Spisakat na balgarskite arhiepiskopi*. Sofia, 2011].
- Божилков, Гюзелев 2006        Б о ж и л о в, И., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България VII–XIV век*. София, 2006 [Bozhilov, I., V. Gyuzelev. *Istoria na srednovekovna Bulgaria VII–XIV vek*. Sofia, 2006].
- Борилов синодик 2012        *Борилов синодик*. Издание и превод Ив. Божилков, А. Тотоманова, Ив. Билярски. София, 2012 [Borilov sinodik. *Izдание i prevod Iv. Bozhilov, A. Totomanova, Iv. Bilyarski*. Sofia, 2012].

- Бърлиева 2000      Б ъ р л и е в а, С. *Московският препис на Дюканжовия списък*. – Palaeobulgarica, 24 (2000), № 3, с. 50–65 [Barlieva, S. Moskovskiyat prepis na Dyukanzhovia spisak. – Palaeobulgarica, 24 (2000), № 3, s. 50–65].
- ГИБИ 1994      *Мъченичество на 15-те Тивериуполски мъченици*. – В: ГИБИ. Т. 9. Ч. 2. Произведения на Теофилакт Охридски, Архиепископ български. Подготвени от Илия Г. Илиев. София, 1994, с. 42–79 [Machenichestvo na 15-te Tiveriupolski machenitsi. – V: GIBI. T. 9. Ch. 2. Proizvedenia na Teofilakt Ohridski, Arhiepiskop balgarski. Podgotveni ot Ilia G. Plev. Sofia, 1994, s. 42–79].
- Грозданов 1991      Г р о з д а н о в, Ц. *Големият расцеп меѓу Рим и Византија од 1054 година и неговият одраз во фреските на црквата „Св. Софија“ во Охрид*. – В: Предавања на XXIII Семинар за македонски јазик, литература и култура. Скопје и Охрид, 3–22.VIII.1990 година. Скопје (1991) [Grozdanov, Ts. Golemiot rascep megu Rim i Vizantija od 1054 godina i negoviot odraz vo freskite na crkvata „Sv. Sofija“ vo Ohrid. – V: Predavanja na XXIII Seminar za makedonski jazik, literatura i kultura. Skorje i Ohrid, 3–22.VIII.1990 godina. Skorje (1991)].
- Златарски 1934/1972      З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през средните векове*. Т. 2. София, 1972 (1. изд. 1934) [Zlatarski, V. Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. 2. Sofia, 1972 (1. izd. 1934)].
- Иванов 1931      И в а н о в, Ы. *Български старини из Македония*. Фототип. изд. София, 1970 (1. изд. 1931) [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia. Fototip. izd. Sofia, 1970 (1. izd. 1931)].
- Иванова 1986      И в а н о в а, Кл. *Пространно житие на архиепископ Методий*. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби. София, 1986, с. 68–77 [Ivanova, Kl. Prostranno zhitie na arhiepiskop Metodiy. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986, s. 68–77].
- Иванова 1999      И в а н о в а, Кл. *Успение Методиево*. – Palaeobulgarica, 23 (1999), № 4, с. 7–24 [Ivanova, Kl. Uspenie Metodievo. – Palaeobulgarica, 23 (1999), № 4, s. 7–24].
- Иванова 2003      И в а н о в а, Кл. *Успение Методиево*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 231–233 [Ivanova, Kl. Uspenie Metodievo. – V: Kirilo-Metodievaska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 231–233].
- Илиев 2007      И л и е в, И. *Делото на Кирил и Методий и на техните ученици и последователи в България през погледа на охридските архиепископи от XI и XII век*. – In: Кирило-Ме-

- тодиевски студии, 17 (2007), с. 356–371 [Iliev, I. Deloto na Kiril i Metodiy i na tehните uchenitsi i posledovateli v Bulgaria prez pogleda na ohridskite arhiepiskopi ot XI i XII vek. – In: Kirilo-Metodievski studii, 17 (2007), s. 356–371].
- Илиев 2010  
И л и е в, И. *Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите*. София, 2010 [Iliev, I. Ohridskiyat arhiepiskop Dimitar Homatian i balgarite. Sofia, 2010].
- Климент 2010  
И л и е в, И. *Св. Климент Охридски, живот и дело*. Пловдив, 2010 [Iliev, I. Sv. Kliment Ohridski, zhivot i delo. Plovdiv, 2010].
- Кожухаров 1987  
К о ж у х а р о в, Ст. *Българска литература и книжнина през XIII век*. София, 1987 [Kozhuharov, St. Balgarska literatura i knizhnina prez XIII vek. Sofia, 1987].
- Кувев 1967  
К у е в, К. *Черноризец Храбър*. София, 1967 [Kuev, K. Chernorizets Hrabar. Sofia, 1967].
- Микулчиќ 1996  
М и к у л ч и ќ, И. *Средновековни градови и тврдини во Македонија*. Скопје, 1996 [Mikulčik, I. Srednevekovni gradovi i tvrdini vo Makedonija. Skorje, 1996].
- Милев 1966  
М и л е в, Ал. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966 [Milev, Al. Gratskite zhitia na Kliment Ohridski. Sofia, 1966].
- Милтенова 2009  
М и л т е н о в а, А. *История на българската средновековна литература*. София, 2009 [Miltenova, A. Istoria na balgarskata srednevekovna literatura. Sofia, 2009].
- Николов 2016  
Н и к о л о в, А. *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*. София, 2016 [Nikolov, A. Mezhdu Rim i Konstantinopol. Iz antikatolicheskata literatura v Bulgaria i slavyanskia pravoslaven svyat (XI–XVII v.). Sofia, 2016].
- Петканова 1982  
П е т к а н о в а, Д. *Слово от Кирил Философ как покръсти българите*. – В: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. София, 1982, с. 300 [Petkanova, D. Slovo ot Kiril Filosof kak pokrasti balgarite. – V: Stara balgarska literatura. Т. 1. Apokrifi. Sofia, 1982, s. 300].
- Снегаров 1924/1995  
С н е г а р о в, И. *История на Охридската архиепископия. Т. 1. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците*. София, 1924 (2. изд. 1995) [Snegarov, I. Istoria na Ohridskata arhiepiskopia. Т. 1. Ot osnovavaneto i do zavladyaneto na Balkanskia poluostrov ot turtsite. Sofia, 1924 (2. izd. 1995)].
- Станчев 1987  
С т а н ч е в, К. *Литературният процес в България от края на XII до втората четвърт на XIV в.* – В: Докла-



- ди на Втория международен конгрес по българистика, София, 1986. Т. 11. София, 1987, с. 5–13 [Stanchev, K. Literaturniyat protses v Bulgaria ot kraya na XII do втората chetvart na XIV v. – V: Dokladi na Vtoria mezhdunaroden kongres po balgaristika, Sofia, 1986. T. 11. Sofia, 1987, s. 5–13].
- Стойкова 2008      С т о й к о в а, А. *Култът към св. Кирил и Методий през Българското средновековие. Идеологически параметри и литературни рефлексии* [Stoykova, A. Kultat kam sv. Kiril i Metodiy prez Balgarskoto srednovеkovie. Ideologicheski parametri i literaturni refleksi]. – В: Slavia Meridionalis. Studia slavica et balcanica, 8 (2008), s. 309–326.
- Стойкова 2020      С т о й к о в а, А. *Първоучителят Методий*. София, 2020 [Stoykova, A. Parvouchitelyat Metodiy. Sofia, 2020].
- Турилов 2000      Т у р и л о в, А. А. *После Климента и Наума (Славянската писменост на територия Охридской архиепископии в X – первой половине XIII в.)*. – В: Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт-Петербург, 2000, с. 83–162 [Turilov, A.A. Posle Klimenta i Nauma (Slavyanskaya pis'mennost' na territorii Ohridskoy arhipiskopii v X – pervoy polovine XIII v.). – V: Sud'by kirillo-mefodievskoy traditsii posle Kirilla i Mefodia. Sankt-Peterburg, 2000, s. 83–162].
- Тъпкова-Заимова 2000      Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В. *Дюканжов списък* [Tarkova-Zaimova, V. Dyukanzhov spisak]. – Palaeobulgarica 24 (2000), № 3, с. 21–49.
- Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996      Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В., А. М и л т е н о в а. *Историко-апокалиптичната книжнина*. София, 1996 [Tarkova-Zaimova, V., A. Miltenova. Istoriko-apokaliptichnata knizhnina. Sofia, 1996].
- Чешмеджиев 2001      Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове*. София, 2001 [Cheshmedzhiev, D. Kiril i Metodiy v balgarskata istoricheska pamet prez srednite vekove. Sofia, 2001].
- Dvornik 1970      D v o r n i k, Fr. *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick–New Jersey, 1970.
- Iliev 1995      I l i e v, I. *The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition*. – Byzantinobulgarica, 9 (1995), p. 62–120.
- Obolensky 1988      O b o l e n s k y, D. *Theophylact of Ochrid*. – In: Six Byzantine Portraits. Oxford, 1988, p. 34–82.

**BULGARIAN JOURNEYS OF ST CYRIL AND ST METHODIUS ACCORDING  
TO THE LITERARY SOURCES OF 11th–13th CENTURIES**

*(Summary)*

The article traces the journey and the transformation of the image of Sts Cyril and Methodius, reflected in literary sources (Byzantine and Bulgarian) and in church frescoes from the 11th–13th centuries with their respective cultural and political context.

**Keywords:** St Cyril, St Methodius, Byzantine hagiography, Archbishopric of Ohrid, The Great Schism of 1054, Bulgarian apocrypha, Church wall paintings, 11th–13th c.

*Lyuba Ilieva,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКАТА ТЕМА В ИЗОБРАЗИТЕЛНАТА ПРОГРАМА НА АРАПОВСКИЯ МОНАСТИР

*Тотка Григорова (България)*

Сред стенописите на Араповския манастир „Св. Неделя“ до с. Златовръх голяма част от представените сюжети, цикли и образи са свързани с теми, които изтъкват както приемствеността в духовното развитие на българския народ, така и славното минало на българската държава и църква (Прашков, Бакалова, Бояджиев 1992). Очевидно във времето на активна борба за национално обособяване подобна галерия от национални светци е не само необходимост. Тя се превръща и в опора за утвърждаване на историческото самосъзнание на българите и подчертава идеята за непрекъснатост на българската църковна традиция.

Изобразените във вътрешността на църквата десет сцени, свързани с живота и делото на славянските първоучители и техните последователи, са единственият разгърнат и толкова богат цикъл от изображения, които представят темата за Кирил и Методий в българското възрожденско изкуство. Тези образи са били многократно публикувани във времето, както и двете сцени от аязмото на манастира, изписани малко по-късно (Василиев 1973; Обретенов 1980: 46; Гергова 1993: 9). В настоящия текст ще се опитам да направя цялостен обзор върху кирило-методиевската тема в иконографската програма на манастира като една своеобразна илюстрация на „пътя“, който светителските образи изминават в процеса на оформяне на култа в изобразителното богословие. Появата на цикъл от изображения на деянията на даден светец по принцип е късна фаза от развитието на всеки култ, която не е задължителна. Многократното изобразяване на славянските просветители в Араповския манастир отправя ясни идейно-политически послания и налага този култ като доминанта в рамките на изобразителния ансамбъл.

Годината 1864 и имената на изписалите манастира зографи Алекси Атанасов (поч. 1880) и Георги Данчов (1846–1908) са посочени в надпис, разположен в олтарната апсида<sup>1</sup>, който е бил публикуван неколкократно до момента, но, за съжаление, понастоящем не е добре запазен. В това пространство на храма се намират първата самостоятелна работа, както и първият подпис на Георги Данчов-Зографина (Москова 2008: 16). В своя публикация, посветена на художника, Светла Москова споменава, че в олтарното пространство той е изписал образи, идентифицирани като славянските просветители св. Кирил и св. Методий (Москова 2008: 16), тези изображения са споменати и през 1988 г. в „Българската възрожденска интелигенция“ (Генчев, Даскалова 1988: 181). Въпросът за наличието на изображения на славянските просветители на това място в храма отваря две посоки на разсъждения.

В настоящия момент образите са в лошо състояние, а композицията, макар и разделена на две части, създава впечатление за една сцена (обр. 1 и 2). Това усещане се създава най-вече от масичката, която е разположена и в двете изобразителни полета непосредствено до апсидната конха, но отрязана почти наполовина. Разположеният отдясно светец е св. Кирил, а надписът, посочващ името на светеца, е изписан в горния ляв ъгъл: стѣн к[н]рѣлъ<sup>2</sup> (обр. 3), но състоянието му е лошо. Светецът е облечен в архиерейски одежди, в дясната ръка държи кръст, а в лявата книга. Другият светец е изобразен отляво на апсидата. Той е със затворена книга в ръка, върху която е изобразен причастен потир, и също е облечен в архиерейски одежди. Върху масичката са разположени книга и мастилница с перо. В заден план е представена част от библиотека. Надпис, който посочва името на светеца, не е запазен.

Едната възможност за идентификация на светците, посочена по-горе, отвежда към славянските просветители братята Кирил и Методий, въпреки че в стенописа липсва традиционният за този сюжет свитък с азбуката, който е един от най-стабилните детайли в иконографията на светците, но не е задължителен. Добре известно е, че в ранните изображения този свитък липсва. Към възможността за такава идентификация насочва запазеното име на единия от светците, както и времето на изписване на стенописите – 1864 г., когато тази светителска двойка е сред силно почитаните и открояващи се култове както за дадения исторически момент, така и сред стенописите и иконите от Араповския манастир. В този ред на мисли не може да бъде отминат и фактът, че образите на св. Кирил и св. Методий са широко

---

<sup>1</sup> Относно надписа вж. Василиев 1965: 626; Василиев 1970: 116; Василиев 1973; Москова 2008: 16.

<sup>2</sup> Текстовете, които съпровождат изображенията, се издават дипломатически, без да се прави разграничение между малки и заглавни букви; придихания и ударения не се възпроизвеждат.

застъпени и в творчеството на Г. Данчов. Всичко това дава основание за появата на хипотеза, че тук са изобразени именно славянските просветители.

Относно разположението на светците в олтара, може да се каже, че то е нетипично за възрожденския период. Но от най-ранните изображения на Константин-Кирил Философ, датиращи от Средновековието, е добре известно, че той е бил изписван в олтарната апсида редом с отците на църквата, в сцените „Мелизмос“ и „Евхаристия“ (Божков 1993). В охридските паметници пък позицията му в олтара е традиция, която произхожда от контаминация между образите на Константин-Кирил Философ и Кирил Александрийски (Чешмеджиев 2001: 49)<sup>3</sup>. Според Цв. Грозданов бъркането и замените на двамата едноименни светци придобива големи размери в поствизантийската живопис (Грозданов 1983: 23, 253; Чешмеджиев 2001: 43). Примери за такова разположение могат да се видят в олтара в сцената „Поклонение на жертвата“ в църквата „Св. Георги“ в Курбиново (1191) (Чешмеджиев 2001: 41). Редом с църковните отци Йоан Златоуст и Григорий Богослов, на това място те са представени в Долнобешовския манастир (края на XVI – нач. на XVII в.)<sup>4</sup>, в апсидната конха на църквата „Св. Георги“ в Арбанаси (Паскалева 1995: 269), и в църквата „Св. Богородица“ в Матка (Грозданов 2007: 303). Позицията на един от славянските просветители или на светителската двойка в олтарното пространство безспорно е израз на почитта към тях, която е била отдавана по време на богослужението в храма. По този начин, изписани до или в непосредствена близост до великите отци на църквата, те са поставени в „светая светих“, където се извършва тайнството на литургията. Специфичната семантика, която откриваме тук, а именно обвързването на литургичния смисъл със създателите на славянската писменост, може да се тълкува като целенасочен опит да бъде подсилен изразът на почит именно към тяхното дело. Което от своя страна въпреки липсата на свитък с азбуката е подчертано от включените в композицията книги в задния план, които се срещат в иконните им образи.

Що се отнася до детайла с полицата с книги в задния план, който се намира само зад светеца от север на апсидата, той също е специфичен и не е широко застъпен в иконографията на Кирил и Методий. Традиционно символ на делото им е разгърнатият свитък с азбуката, който тук липсва. Икони, при които в композицията е включена библиотека с книги, са ми известни от следните църкви, подредени в хронологичен ред: „Св. Неделя“ в София (1857), с автор Ст. Доспевски (Василиев 1970: обр. 11); „Успение

---

<sup>3</sup> Основната обща тема, която свързва двата култа, е евхаристийната, именно тази тема довежда в най-голяма степен до контаминация помежду им (Чешмеджиев 2001: 39). Според Б. Флоря (Флоря 1981: 141) Константин приема името Кирил именно в чест на Кирил Александрийски, с тази идея е съгласен и Д. Чешмеджиев (Чешмеджиев 2001: 40).

<sup>4</sup> Относно по-ранната датировка вж. Кунева 2015.

Богородично“ в Карлово (1859)<sup>5</sup>, отново от Ст. Доспевски; от пазарджишката църква „Успение Богородично“ (1860), също на Ст. Доспевски; иконата, представяща св. Кирил и Методий заедно с патриарх Теофилакт Търновски и св. Климент Охридски, от манастира „Зограф“ на Атон, рисувана през 1864 г.<sup>6</sup>; от църквата „Успение Богородично“ в с. Ново село, Видинско (1880), от Ив. Доспевски<sup>7</sup>; от църквата „Св. Въведение Богородично“ от Панагюрище<sup>8</sup>; икона от църквата в с. Долни Луковит, общ. Искър (Николов 2019: 81, бел. 43, ил. 34–36). Въз основа на посочените примери се налага предположението, че детайлът, представящ библиотеката с книги, е използван предимно от зографите от Самоковската иконографска школа и вероятно се е появил за първи път в творчеството на Ст. Доспевски в иконата от църквата „Св. Неделя“ в София от 1857 г.<sup>9</sup>, рисувана веднага след завръщането на Ст. Доспевски от Русия. С този детайл зографът подчертава идеята за голямото значение на българската книжнина и просвета за съхраняване и укрепване на националното съзнание на българския народ, което би могло да е и водеща идея на Г. Данчов и Алекси Атанасов при създаването на образите в Араповския манастир. Тук трябва да се има предвид, че създаването на стенописите там става във времето на първия етап от политическата дейност на Г. Данчов, който обхваща периода от началото на 60-те г. на XIX в. до 1869 г. Тогава младият зограф се включва активно в усилията за разрешаването на българския църковен въпрос и за просве-

---

<sup>5</sup> Ас. Василиев само споменава, че Ст. Доспевски рисува през 1859 г. за карловската църква „Успение Богородично“ четири икони, без да уточнява кои (Василиев 1965: 405). За иконата на св. Кирил и св. Методий, изработена от Доспевски за карловската църква, пише В. Захариев (Захариев 1971: 35).

<sup>6</sup> Иконата е публикувана многократно в: Божков 1969; Божков 1970; Василиев 1970: обр. 20; Божков, Василиев 1981: 370; Божков 1989: 177, обр. 123.

<sup>7</sup> Подписът на зографа е ясно четлив, както и годината на създаване. При посещението си в църквата Ас. Василиев отбелязва за иконата, че е донесена „неизвестно откъде“, тоест не е била създадена за тази църква. По това време на гърба на иконата все още е запазен печатен етикет, на който е написано: „Работница на Иван Д. Доспевский“ (Василиев 1958: 244). Този етикет е свидетелство за съществуването на официално регистрирано ателие на художника. В композиционно отношение Ив. Доспевски повтаря иконата на Ст. Доспевски.

<sup>8</sup> Григорова 2019: 58, 59. Иконата на св. Кирил и Методий се намира в апостолския ред на олтарната преграда. Тя не е подписана и датирана, но в царския ред на иконата „Преображение“ се четат имената на Ив. Доспевски и З. поп Радойков, след имената надписът завършва с „художници отъ г. Самоковъ“ и годината 1882. Това ни дава възможност да допуснем, че е твърде вероятно и Кирило-Методиевата икона от апостолския ред да е създадена по това време и да е дело на някой от тези самоковски зографи. Известно е, че през 1895 г. в тази църква е работил и Никола Образописов – по стенописната украса, след като тя е била унищожена по време на Априлското въстание (Григорова 2019: 55 и посочената там литература).

<sup>9</sup> В описанието на иконата Ас. Василиев уточнява, че този композиционен вариант се появява за първи път в нашата иконография. Но и самият той смята, че трудно може да се установи някакъв първоизточник (Василиев 1970: 113).

щаването на народа (Динова-Русева 1985: 35). Не бива обаче да се пропуска и фактът, че Данчов работи в манастира под ръководството на Алекси Атанасов, който вероятно се придържа към вече утвърдените в богатата си творческа дейност сцени.

Втората възможност за идентификация на светците отново се базира върху единствения запазен надпис „св. Кирил“. Тя отвежда към предположението, че тук става дума за изображения на св. Кирил Александрийски и на още един от великите църковни отци. На това място (въпреки че образите не са в апсидата, а от двете ѝ страни) предимство имат персонажите, които имат пряка връзка с литургията. Тук трябва да отбележа, че под надписа „св. Кирил“ се различава още един, който поради лошото му състояние не може да се разчете категорично, но вероятно е гласял „александрийски“, изписано с малки ръкописни букви. Относно изписания от север на апсидата светец, тъй като няма запазен надпис или детайл, атрибут, изобщо нищо, което пряко да ни насочи към конкретен персонаж, можем да се опитаме да го идентифицираме само по иконографските белези. Въз основа на портретната характеристика на образа, върху която се формира иконографията, и най-вече характерното високо чело, което създава впечатление даже за липса на коса (а това в никакъв случай не е белег на св. Методий), може да се изкаже предположение, че това е св. Атанасий Александрийски. Аргумент в подкрепа на такава хипотеза е и общата памет на св. Атанасий Александрийски и св. Кирил Александрийски, която се отбелязва на 18 януари. Изписани заедно, светците се срещат в монументални и в кавалетни изображения. Тази светителска двойка е представена и върху икона от апостолския ред на иконостаса в църквата на Араповския манастир. Според описанията в ермините св. Атанасий Александрийски се изобразява „стар, плешив, широкобрад“ (Василиев 1977: 36; Ерминия 2016: 53). Това описание веднага насочва вниманието ни към физическите белези на анализирания от нас светец, който има широка брада и е, може да се каже, плешив заради необичайно високото чело, но не е стар, а по-скоро на средна възраст (тук визирам най-вече тъмната коса и брада, въпреки че образът е в лошо състояние). Като вземем предвид всичко това, иконографските белези в случая не могат да се приемат като достатъчно силен аргумент, тъй като те биха могли да варират, особено предвид времето, когато е изписан стенописът. Но въз основа на изложените аргументи по отношение на едната и другата хипотеза за идентификация на светците смятам, че изписаните тук образи са на двамата светци от Александрия.

В наоса на църквата са изписани десет сцени от дейността на славянските просветители, носещи типичния възрожденски дух. В композиционно отношение решението на тези сцени е авторско, оригинално на зографите, което дава основание на изследователите да считат този цикъл за уникален в българската възрожденска живопис (Василиев 1973; Прашков, Бакалова,

Бояджиев 1992: 279). В шест от сцените са илюстрирани моменти от просветителската дейност на светците сред българския народ. Според Вера Динова-Русева изписаните сцени от житието на Кирил и Методий, които са изпълнени с патриотично-религиозен характер и представят миналото на българския народ, представляват първите изяви на монументално-декоративна историческа живопис (Динова-Русева 1985: 36).

Тези сцени са били изследвани многократно във времето, но в различните публикации се срещат разлики в разчитането на надписите<sup>10</sup>, което беше причината да опиша тук актуалното състояние и съдържание на надписите. Сцените от наоса са разпределени на две от стените, 6 на южната (обр. 4) и 4 на западната (обр. 5). По мои наблюдения те могат да се разделят на три вида – сцени, които са посветени на св. Кирил (разположени основно на южната стена), сцени, посветени на св. Методий (западна стена), и такива, в които главни действащи лица са и двамата братя (южна стена).

1. „Св. Кирил и св. Методий привождат славянската азбука“ – с. кѣрнлѣ н с. мѣто=/днѣ прѣвождатъ / славянската азбука. (обр. 6). Южна стена, трети регистър<sup>11</sup>. Освен надписа, който озаглавява сцената, други надписи не са изписани. Липсва допълнителна конкретизация към образите на светците.

2. „Св. Кирил се ръкополага за свещенослужител“ – ... ага с / ...енно..., надписът на сцената е фрагментарно запазен, поради което разчитането му е възможно единствено на базата на по-старите публикации, при които той видимо е в добро състояние (обр. 7). Южна стена, трети регистър<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> При Ас. Василиев се наблюдава лека промяна при разчитането на надписите, които придружават сцените. Тя се изразява главно в представянето на св. Кирил и св. Методий като извършители на дадения акт, а не като персонажи, върху които се извършва съответното свещенодействие, както е посочено в надписите, а и видно от изписването на светителски ореоли около главата на образите, върху които се извършват свещенодействията. Впоследствие този прочит се повтаря и в други изследвания (Василиев 1965: 626, 627; Василиев 1970: 116–117; Василиев 1973; Паскалева 1995: 274). Това несъответствие при озаглавяването на сцените, което е различно от съдържанието на надписите от стенописите, е коригирано в други две от изследванията, където се открива само една неточност. Тя се изразява в размяна на позициите на Кирил и Методий в сцената с кръщението на княз Борис, където като кръстител на княз Борис е посочен св. Методий, вместо св. Кирил, както е според съответния надпис към изображението (Божков 1989: 184–186; Бакалова 2015: 78). Тук ще посоча прочит на сцените въз основа на запазените към настоящия момент образи и свързаните с тях надписи.

<sup>11</sup> Светците са разположени в средния план, от двете страни на правоъгълна маса, върху която на разгърнат свитък единият от тях пише буквите. Другата светителска фигура държи книга в едната си ръка, а с другата посочва към свитъка. В заден план са изобразени три книги, а в небесен сегмент, ограничен от облаци, е разположено Божието око.

<sup>12</sup> В преден план е изобразена една фигура на светец, която бива ръкополагана от свещенослужител. В лявата страна на изобразителното поле пред светеца е застанал друг църковен служител, който подава книга на светеца, а над него е архиепископът, който извършва свещенодействието. В средния план е разположена правоъгълна маса, а зад нея са изобразени още



3. „Св. Кирил се ръкополага за свещеноиннок“ – с. кѣрнлъ са рѣкополага свѣщеннонокъ Южна стена, трети регистър<sup>13</sup>. Надписът, който посочва наименованието на сцената, е поместен в горния ляв ъгъл с черни букви, добре запазен, но трудно забележим поради тъмния цвят.

4. „Св. Кирил кръщава княз Борис, св. Методий проповядва пред народа“ – с. кѣрнлъ кръщава царь бориса а с. Методна проповѣда на / народа. Южна стена, втори регистър, над реда с прави светци<sup>14</sup> (обр. 9).

5. „Св. Кирил се ръкополага за първосвещеник“ – с. кѣрнлъ са рѣкополага прѣвсвѣщенникъ (обр. 10). Южна стена, втори регистър, над реда с прави светци.

6. „Св. Кирил проповядва Христовото благовестие“ – с. кѣрн. проповѣда / христовото благовѣстїе (обр. 11). Южна стена, втори регистър, над реда с прави светци<sup>15</sup>.

7. „Св. Методий се ръкополага за свещенослужител“ – с. методна са рѣкополага (sic) свѣщеннослужителъ (sic) (обр. 12). Западна стена, трети регистър<sup>16</sup>.

8. „Св. Методий се ръкополага за свещеноиннок“ – с. методна са рѣкополага / свѣщеннонокъ (обр. 13). Западна стена, трети регистър<sup>17</sup>.

9. „Погребение на св. Методий“ – Погребенїе свѣтома методїю (обр. 14). Западна стена, трети регистър.

10. „Успение на св. Кирил“ – вспенїето на с. кѣрнла (обр. 15). Западна стена, трети регистър.

---

три фигури на фона на няколко прозореца и арки. В една от арките е разположен надписът на сцената, от който е запазена много малка част.

<sup>13</sup> Композицията е съставена от шест фигури, една от тях е разположена в предния план и е с нимб на светец. Останалите фигури са изобразени около и зад правоъгълна маса, една от фигурите е архиерей, който извършва свещенодействието.

<sup>14</sup> Композицията е разделена на две части. В лявата половина на изобразителното поле е разположен св. Методий сред народа, а вдясно св. Кирил кръщава княз Борис. Синовете на княза са изписани отстрани на купела с кръщението, на главите им са поставени корони. Само над едната детска фигура има надпис с името Владимир.

<sup>15</sup> Композицията е разделена на две групи, отляво е разположена фигуралната група на хората от народа, а срещу тях, отдясно е св. Кирил представен като архиерей. Лицето му е изписано в профил, с лявата си ръка държи книга, а с дясната благославя. В горната част на иконата на небесен сегмент е изписан Христос, също в профил с благославящ жест към народа.

<sup>16</sup> Композицията е многофигурна, в преден план е изобразена фигура на светец, коленичил пред свещенослужител с Евангелие в ръце. Архиерей, който извършва ритуала, е застанал зад правоъгълна маса, заобиколен от останалите фигури. В средата на задния план е разположена апсида, около която е разпределен надписът със заглавието на сцената.

<sup>17</sup> Светецът е разположен в предния план на иконата, коленичил. В средния план зад правоъгълна маса са поместени още четири фигури, крайната вляво е архиерей, който извършва свещенодействието. В заден план по средата се вижда апсида с прозорец, а около нея е изписан надписът със заглавието на сцената.

Тук трябва да отбележа, че словесна основа на така изброените сцени трябва да се търси по-скоро сред достъпните и даже популярни текстове от XIX в., а не толкова в средновековните житиеписни творби<sup>18</sup>. Точни илюстрации на моменти от средновековните жития са първата и последните две сцени, наречени „Св. Кирил и св. Методий привождат славянската азбука“, „Погребението на св. Методий“ и „Успението на св. Кирил“.

През 1857 г. в Цариград е издадено „Житие и история святых отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителѣхъ“ от епископ Поликарп Патароликийски (1779–1863), по това време председател на българския храм в османската столица (Поликарп 1857). В тази книжка може да се открият множество пасажи, чието съдържание има съответствие в сцените из живота на св. Кирил и св. Методий, изобразени в Араповския манастир: 1. „за да проповѣдатъ на Болгаріа святое Еваггеліе на новокръщенните и православните новы християны Болгары“ (стр. 3) – този откъс би могъл да се постави в основата на сцена 6 и една част от сцена 4; 2. „и отиде отъ служба-та на мірското царство да слугува на небеснаго царя, и стана инокъ сиреч Монахъ, и ся назова Методіи; и послѣ мало време собра ся со брата си Константина Философа, и го придума като по-малакъ му братъ, и той като мудруваше со Філософіята си, отведнашъ прія братовыте си совѣти, и стана и той монахъ... и така убо този Константинъ ся назова на иноческо име Кирилъ“ (стр. 5) – тези пасажи отговарят на сцена 3 и 8 от стенописа, които представят ръкополагането на Солунските братя за монаси; 3. „и така ся рукоположи Кирилъ, като Богословъ, Архіерей, а пакъ Методий Архимандритъ... и начнаха да проповѣдуватъ святоето Еваггеліе“ (стр. 6) – този откъс има съответствие в сцени 2, 4, 5, 6 и 7. Паралел на сцена 7 се открива и на стр. 11: „а великій Методій отъ Архимандритъ, Епископъ Моравскій въ Панонія ся рукоположи“. На още едно място в текста намираме сведение за приемане на монашество от св. Кирил: „и въ монашескій чинъ ся одея, сиречъ великосхимникъ инокъ стана, защото по-напредъ бѣше съ малій чинъ“ (стр. 12).

Тук ще се спра по-подробно на сцената с кръщението на княз Борис. Легенда разказва, че иконописецът Методий (идентифициран с брата на св. Кирил) изписал в двореца на българския цар в Преслав стенопис, който изобразявал Страшния съд. Под влияние на тази въздействаша сцена княз Борис приел кръщението. Тази тема става много популярна през XVIII–XIX в. сред славянските народи, тя се появява в изобразителното изкуство първо в графиката, откъдето бързо навлиза и в иконните образи (Гергова 1993: 8–10). В стенописите на Араповския манастир тази сцена е представена в обща композиция заедно с проповед сред народа. Въз основа на някои

---

<sup>18</sup> За житията на св. Кирил и св. Методий вж. Иванова 1986: 37–87; Бабалиевска 2003а: 349–358; Иванова 2003: 364–387; Бабалиевска 2003б: 227–233 (и посочената там литература).

сходства с литографията на Игнатий Цветков (обр. 16) Ив. Гергова изказва предположението, че Георги Данчов е използвал като модел за тези сцени именно литографията на И. Цветков, която е малко по-ранна, вероятно от 60-те години на XIX в. (Гергова 1993: 9). Приликата между двете изображения е очевидна. Тя се изразява в общата композиционна идея. В сцената са представени два момента, които са видимо, отделени един от друг посредством изобразяването на две отделни самостоятелни фигурални композиции. Постройката на сцената с проповедта е еднотипна, но при сцената с кръщението композицията е подчинена на различна от литографията схема. Това от своя страна би могло да се приеме като авторско решение на зографите. Тук ще обърна по-голямо внимание на една друга подробност: в надписа към сцената св. Кирил е посочен като покръстител на българския владетел, което отдалечава стенописа от илюстрация на разказа, представен в известната легенда. Тази размяна на светците отваря въпроса дали тя е целенасочено търсена, или се дължи на случайност, тоест дали е грешка на зографите. Тук само ще подчертая, че макар и съвсем млад през 1864 г., Георги Данчов е добре образован и изключително активен деец, който още на 17 години започва обществената си дейност, която е свързана с църковната борба (Динова-Русева 1985: 34).

За да бъде даден отговор на този въпрос, трябва да бъдат разгледани източниците, които има вероятност да са повлияли за подобна размяна. Преди това обаче трябва да се спомене един извод, направен от Д. Чешмеджиев в изследването му „Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове“ (Чешмеджиев 2001). След анализ на житийните средновековни текстове Чешмеджиев изказва своето впечатление, че в българските и в славянските паметници от това време носител на функцията на покръстител на българите е св. Кирил, а в гръцките паметници е св. Методий. Средновековни паметници, в които св. Кирил е покръстител, са: *Солунска легенда*, *Краткото житие на Константин-Кирил Философ (Успение Кирилово)*, *Чешката легенда*. Тази позиция на Константин-Кирил е отразена и в Славословието за Кирил и Методий от *Борилския Синодик* (Чешмеджиев 2001: 81, 87, 91, 92). Всичко това дава определена насока за търсене на отговор на въпроса случайна ли е размяната в позициите на Кирил и Методий в сцената с кръщението.

През 1856 г. в Белград Й. Хаджиконстантинов-Джинот публикува един от преписите на *Солунска легенда* (Хаджиконстантинов-Джинот 1856: 146–147), същият текст е издаден през 1859 г. и в цариградското списание „Български книжици“ (Хаджиконстантинов-Джинот 1856: 15–16). През 1861 г. още един препис, Кривопаланският, е отнесен в Кюстендил от учителя Д. Ангелов, където му прави ръкописно копие с осъвременен правопис, а оригиналът е изпратен в редакцията на в. „Съветник“<sup>19</sup> (Добрев 2003: 708).

---

<sup>19</sup> Съветник, 1, 1863, № 17, с. 4.

Тези издания дават основание да предположим, че текстът на легендата е бил достъпен и вероятно вече познат на А. Атанасов и Г. Данчов през 1864 г., когато те създали сцените в Араповския манастир. В текста на *Солунска легенда* намираме основание за размяната на светците в сцените: „чух отправен към мен от олтара глас, казвайки ми: „Кириле, Кириле, иди в обширната земя и сред славянските народи, наречени българи, защото господ те е определил да ги покръстиш и да им дадеш закон... Българите ме взеха с голяма радост и ме заведоха в град Равен на река Брегалница. Аз им създадох 32 букви“<sup>20</sup>. Относно събитията на река Брегалница сведение има и в текста на *Краткото житие на Константин-Кирил (Успение Кирилово)*, където пише: „След това отиде в Брегалница и там намери някои от славянското племе покръстени. А които пък намери непокръстени, тях той покръсти и ги насочи към православната вяра“ (Иванова 1986: 64). Текстът на *Успение Кирилово* е публикуван през 1858 г. от А. Ф. Гилфердинг (Гилфердинг 1858: 381–386; Бабалиевска 2003б: 227, 230), което веднага поставя въпроса може ли по някаква линия този текст да е бил достъпен и познат на зографите от Араповския манастир. Тук ще добавя и *Чешката легенда*, която за първи път е публикувана през 1803 г. от Й. Добровски (Dobrovský 1803: 70–73), а впоследствие отново е издавана през 1807, 1845 и 1861 г. Споменавам това произведение като още едно свидетелство, че легендата за св. Кирил като покръстител на българите не е била непозната за четящата публика в средата на XIX в.: „свети Кирил изучи напълно гръцката и латинската литература, след като покръсти България“ (Грашева 1985: 238–239).

От приведените накратко примери може да се заключи, че е по-вероятно размяната на образите в сцената с кръщението съвсем да не е случайна, а да е по-скоро целенасочено решение, в което намират отражение патриотичните идеи на младия зограф Георги Данчов и, разбира се, борбата за църковна независимост, която е в разгара си в това десетилетие. Тук е моментът да спомена и наличието на тематично същата сцена, изписана в аязмото на манастира (обр. 17). В нея прави впечатление, че отново композицията съчетава двете сцени кръщение на княз Борис и проповед пред народа, схемата на фигуралната композиция е подобна на тази от католикона, но тук вече св. Методий кръщава българския владетел, а св. Кирил проповядва пред народа. Аязмото е изписано няколко години по-късно от католикона, през 1870 г. (Василиев 1973; Обретенов 1980: 45–46; Гергова 1993; Бакалова 2015), което е посочено в надпис, разположен над входа (обр. 18). Той гласи: во врѣм: на нгѣм: внскопр: оцѣ. Архнм [...] рна [...] / сѧ жнвопнсѧ настоѧщ: храмъ в[ъ] л[ѣто] 1870 ав.

В научната литература името на зографа, изписал аязмото, не е категорично посочено. В публикацията на Ас. Василиев от 1973 г. се казва, че

<sup>20</sup> Цитатите са по превода на Петканова 1981: 300.

стенописите имат същите стилови белези и художествено оформяне както тези в манастира. Това дава повод на Д. Бойкина да приеме, че аязмото е изписано от Алекси Атанасов (Бойкина 2017: 49, бел. 380). Тук ще добавя, че към този зограф категорично ни насочват буквите в края на надписа, изписан над входа – ав. (обр. 19). По всичко личи, че това са инициали на зографа. Известно е, че Алекси Атанасов се е подписал Алекси Изограф Воденски през 1859 г. на икона на св. Мина от църквата „Св. Възнесение“ в Чирпан (Василиев 1965: 621), както и по-рано в надпис от стенописите в пловдивското село Катунца от 1852 г., където се подписва като „Алексиос Атанасиу зограф от Воден“ (Бойкина 2017: 49)<sup>21</sup>. Съществуват и други вариации на подписа на този зограф, които Ас. Василиев е посочил. Това, заедно с общите стилови белези между стенописите в аязмото и католикона, както и общото в художественото им оформление, ни дава основание да приемем категорично посочените инициали за подпис на зографа Алекси Атанасов, който през 1870 г. отново е рисувал в манастира.

Тук е мястото да се отбележи и другата композиция от аязмото, която изобразява св. Кирил и св. Методий в момента на съставянето на азбуката сред учениците им (обр. 20). Като се има предвид, че през възрожденския период в изобразителното изкуство групата на светите Седмочисленици е изобразявана рядко<sup>22</sup>, тук следва да обърнем внимание на любопитната подробност, че в аязмото светците са девет, а не седем, както е обичайно. На какво се дължи това, е въпрос, на който не може да се даде категоричен отговор. Светлина върху него вероятно биха могли да хвърлят надписите от стенописа в аязмото, които в публикацията на Ас. Василиев от 1973 г. са два, но, за съжаление, в момента са напълно заличени<sup>23</sup>. Според Д. Чешмеджиев, по отношение на състава на групата култът към св. Седмочисленици е един от най-интересните и най-спорни култове. В различните извори, в които се споменават учениците на св. Кирил и св. Методий, те са в различен състав, което би могло да е повод и броят им да варира. За първи път св. Седмочисленици са обособени в група в *Сказание за превода на Свещеното писание* от Хилендарския манастир (XVI в.) (Чешмеджиев 2011: 24–28).

---

<sup>21</sup> В 50-те години на века Алекси Атанасов се подписва като зограф Воденски, а след 61-ва година вече посочва Станимака като място, от което произхожда (Бойкина 2017: 51).

<sup>22</sup> Според Цв. Грозданов първите изображения на св. Седмочисленици в България се появяват около средата на XIX в., малко след като Дичо Зограф създава образите им в Юго-западна Македония. В публикация от 2004 г. изследователят споменава, че са открити четири примера с образи на тази тема (три икони и една графика), а според техния проучвател Д. Уста-Генчов те са работени по образци на миячките македонски майстори (Грозданов 2004: 52). Свои независими иконографски решения по темата Седмочисленици създават самоковските зографи (Бакалова 2015: 81).

<sup>23</sup> От снимките в публикацията на Ас. Василиев е видно, че надписите още тогава са били в лошо състояние, но все още е било възможно да бъдат разчетени, но, за съжаление, той не ги цитира в публикациите си.

Основание за броя на изобразените в аязмото на Араповския манастир персонажи намерих отново в споменатата вече брошура „Житие и история святахъ отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителѣхъ“, издадена през 1857 г. от епископ Поликарп. Там се казва, че след като отиват при българския крал Михаил Богор (Борис I – Михаил), Кирил и Методий са приети с голяма почит и започват да проповядват Евангелието, а за да се улеснят в превеждането на Свещеното писание, е било потребно да получат ученици, които да знаят елинския език; и така се намерили седем души изкусни и на двата езика (Поликарп 1857: 6). По-нататък следва изброяване на имената на тези седем ученици (Климент, Горазд, Наум, Сабатия (Сава), Ерасмие, Ангеларий и Лаврентий) и те са наречени „седмочисленнѣй ученицы“<sup>24</sup>. Така описаната група отговаря на изобразената в аязмото група от девет светителски фигури, заедно със св. Кирил и св. Методий.

Ако се върнем отново към стенописите от католикона на манастира, трябва да отбележим, че образите на Солунските братя са изписани и на южния вход (обр. 21). Стенописът е почти заличен и от него личат само бегли контури без следи от живопис, с изключение на горните части, където са запазени основните тонове на кукула, който покрива главите, ореола и част от расото на светците. Съхранени са и малка част от надписите: до светеца, разположен отляво – стѣнѣ ... , до светеца разположен вдясно мѣ[р]... Когато през 1973 г. Ас. Василиев в поредицата „Български манастири“ публикува Араповския манастир, този стенопис вече е в лошо състояние, но все още би могъл да бъде съхранен. Любопитен е фактът, че в региона това разположение на светците, над южния вход около арката, над която е разгърнат свитъкът с азбуката, се среща и на други места, например в Мулдавския манастир (XIX в.) (обр. 22) и в църквата в с. Хвойна (1857 г.) (обр. 23);

---

<sup>24</sup> Вероятно тук намира отражение охридската трансформация на темата за Седмочислениците, която включва и св. Еразъм в светителската група. В книжовната традиция не се намира основание за тази комбинация на образите. Култът на св. Еразъм е известен в Охридския диоцез и вероятно поради това неговият образ се появява като част от групата. Така ги изобразява Дичо Зограф в църквата на манастира „Св. Богородица Пречиста Кичевска“ в Македония, където композицията е изградена по хоризонтала. В центъра на изобразителното поле е представен св. Престол, зад него е изобразен Климент с надпис „Патриарх Охридски“, а от двете му страни са Кирил и Методий, които държат разгърнат свитък, върху който са изписани буквите на славянската азбука. Останалите светители са разделени на две групи, разположени отляво и отдясно. Към образите на Кирило-Методиевите ученици е добавен образът на св. Еразъм. Тук трябва да се спомене и традицията на св. Еразъм да се изобразява със св. Климент, както е в църквата „Св. Йоан Канео в Охрид (XIII в.) (Бакалова 2003: 583).

В този контекст трябва да се отбележи, че в Западна Македония в края на XIX в. се забелязва своеобразно разширяване на групата на Седмочислениците, като към нея е включен и образът на св. Йоан Владимир. Това включване има своята книжовна предпоставка. В житието и в службата му от края на XVII в. светецът е представен като ученик на славянските просветители (Грозданов 2004: 49). В някои църкви св. Йоан Владимир и св. Еразъм са изобразени вместо Сава и Ангеларий (Бакалова 2003: 583).

в Къпиновския манастир (1856 г.) (обр. 24) – недалеч от В. Търново, и в с. Лесидрен (1869 г.) (обр. 25). Въз основа на тези примери, разпръснати в различни региони, не би могло да се приеме, че това е локална практика, а по-скоро е отражение на повишения интерес към образите на славянските просветители през XIX в.

В Араповския манастир има и две икони, изобразяващи св. Кирил и св. Методий, едната е подписана от Георги Данчов през 1866 г.<sup>25</sup> (обр. 26). Иконата се намира в притвора на църквата, поставена на проскинитарий. Светците са изобразени в тържествени фронтални пози като архиереи, на фона на пейзаж. Св. Кирил е представен в дясната половина на иконата, по-млад, със свитък с азбуката в лявата ръка и кръст в дясната. Надписът с името на светеца се различава много трудно. Св. Методий е в лявата половина на иконата с патерица в ръка и затворена книга. В основата на иконата е разположен надпис, вероятно дарителски, който е лошо запазен и не се чете. В основата на иконата се забелязва, макар и много трудно, и подпис на зографа.

Другата икона е от Никола Данчов (1848–1928), рисувана през 1871 г. (обр. 27). Иконата е подписана в долния десен ъгъл, там е посочена и годината, от която се чете 871. Иконата се намира на иконостаса в апостолския ред, първа от юг. Светците са изобразени в средния план на иконата до коленете зад правоъгълна маса. Св. Методий държи свитък с азбуката и е в архиерейски одежди, а св. Кирил е с монашеско облекло, в лявата ръка държи затворена книга, а с дясната благославя. Фонът е тъмносин, в горната част сред облаци е изобразен Исус Христос с увенчаващ жест.

След всичко дотук казано мога да заключа, че въпреки трайния интерес на учените към стенописите на Араповския манастирски комплекс те все още по-скоро поставят нови въпроси относно източниците, които са подтикнали зографите към възприетите от тях иконографски решения. Категорично може да се твърди, че в тези стенописи младият зограф и активен деец за църковна независимост Георги Данчов и неговият вече утвърден и уважаван учител Алекси Атанасов създават уникален по своето богатство цикъл от житийни сцени, както и отделни композиционни решения, посветени на славянските просветители. В тях земният път на Солунските братя, който е представен като подвиг, увенчан със святост и почитание през вековете, се превръща в ясен израз на идеите на възрожденската епоха.

Тук искам да засегна и още един въпрос, пряко свързан с темата на конференцията, а именно културния маршрут. Този въпрос засяга както превръщането на кирило-методиевската традиция в културно наследство, така и неминуемо проблемите, свързани с неговото опазване. И в този ред на мисли искам още веднъж да подчертая тревожната тенденция богатата стенописна програма на Араповския манастир да бъде безвъзвратно изгубена, ако не бъде предприета спасителна консервация и реставрация.

---

<sup>25</sup> За датировката на иконата вж. Москова 2008: 16.



Обр. 1. Стенопис от олтара, католикон „Св. Неделя“





Обр. 2. Св. Кирил, стенопис от олтара, католикон „Св. Неделя“



Обр. 3. Св. Кирил, стенопис от олгара, католикон „Св. Неделя“, детайл



Обр. 4. Сцени от южната стена, католикон „Св. Неделя“



Обр. 5. Сцени от западната стена, католикон „Св. Неделя“



Обр. 6. Св. Кирил и св. Методий „привождат“ славянската азбука



Обр. 7. Св. Кирил се ръкополага за свещенослужител



Обр. 8. Св. Кирил се ръкополага за свещеноиннок



Обр. 9. Св. Кирил кръщава княз Борис, св. Методий проповядва пред народа



Обр. 10. Св. Кирил се ръкополага за първосвещеник



Обр. 11. Св. Кирил проповядва Христовото благовестие



Обр. 12. Св. Методий се ръкополага за свещенослужител



Обр. 13. Св. Методий се ръкополага за свещеноинок



Обр. 14. Погребение на св. Методий



Обр. 15. Успение на св. Кирил





Обр. 16. Литография, Игнатий Цветков, 60-те г. на XX в.  
(по: Чешмеджиев 2013: 60, ил. 36)



Обр. 17. Св. Методий кръщава българския владетел, а св. Кирил проповядва пред народа, аязмо



Обр. 18. Надпис от западната стена, аязмо



Обр. 19. Надпис от западната стена, аязмо, детайл



Обр. 20. Св. Кирил и св. Методий съставят азбуката сред учениците си, аязмо



Обр. 21. Св. Кирил и св. Методий, южен вход, католикон „Св. Неделя“



Обр. 22. Св. Кирил и св. Методий, южен вход, Мулдавски манастир



Обр. 23. Св. Кирил и св. Методий, южен вход на църквата в с. Хвойна



Обр. 24. Св. Кирил и св. Методий, Къпиновски манастир  
(снимка: <https://drumivdumi.com/къпиновски-манастир/>)



Обр. 25. Св. Кирил и св. Методий от църквата в с. Лесидрен



Обр. 26. Св. Кирил и св. Методий, икона, Г. Данчов, 1866 г.



Обр. 27. Св. Кирил и св. Методий, икона, Н. Данчов, 1871 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабалиевска 2003а      Б а б а л и е в с к а, Ст. *Проложно житие на Кирил*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 349–358 [Babaliewska, St. Prolozhno zhitie na Kiril. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 349–358].
- Бабалиевска 2003б      Б а б а л и е в с к а, Ст. *Успение Кирилово*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 227–231 [Babaliewska, St. Uspenie Kirilovo. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 227–231].
- Бакалова 1992          Б а к а л о в а, Е. *Араповският манастир*. – В: Прашков, Л., Е. Бакалова, С. Бояджиев. *Манастирите в България*. София, 1992, с. 279–281 [Bakalova, E. Arapovskiyat manastir. – V: Prashkov, L., E. Bakalova, S. Boyadzhiiev. *Manastirite v Balgaria*. Sofia, 1992, s. 279–281].
- Бакалова 2003          Б а к а л о в а, Е. *Седмочисленици*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 576–585 [Bakalova, E. Sedmochislenici. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 576–585].
- Бакалова 2015          Б а к а л о в а, Е. *Култ, текст, образ. Изображенията на св. Кирил и св. Методий в изкуството на православния свят*. – Библиотека, 22 (2015), № 3, с. 60–95 [Bakalova, E. Kult, tekst, obraz. Izobrazheniyata na sv. Kiril i sv. Metodiy v izkustvoto na pravoslavnia svyat. – Biblioteka, 22 (2015), № 3, s. 60–95].
- Божков 1969            Б о ж к о в, Ат. *Манастирът на Зографите*. – Народна култура, бр. 47 (670), 22 ноември 1969 [Bozhkov, At. *Manastirat na zografite*. – Narodna kultura, br. 47 (670), 22 noemvri 1969].
- Божков 1970            Б о ж к о в, Ат. *Художественото наследство на манастира „Зограф“*. Част II – икони. – Изкуство, 1970, кн. 9–10, с. 42–51 [Bozhkov, At. *Hudozhestvenoto nasledstvo na manastira “Zograf”*. Chast II – ikoni. – Izkustvo, 1970, kn. 9–10, s. 42–51].
- Божков 1972            Б о ж к о в, Ат. *Българска историческа живопис. Миниатюри, икони, стенописи*. София, 1972, с. 243–245 [Bozhkov, At. *Balgarska istoricheska zhivopis. Miniatiuri, ikoni, stenopisi*. Sofia, 1972, s. 243–245].
- Божков 1987            Б о ж к о в, А. *Изображенията на Кирил и Методий през вековете и тяхната иконографска еволюция*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. София, 1987, с. 423–432 [Bozhkov, A. *Izobrazheniata na Kiril i Metody prez vekovete i tiahnata ikonografska evolyutsia*. – V: Kirilo-Methodievski studii. Kн. 4. Sofia, 1987, s. 423–432].



- Божков 1989      Б о ж к о в, Ат. *Изображенията на Кирил и Методий през вековете*. София, 1989 [Bozhkov, A. Izobrazheniyata na Kiril i Metodiy prez vekovete. Sofia, 1989].
- Божков 1993      Б о ж к о в, Ат. *Изображенията на славянските просветители – художествени послания на вековете*. – В: *Образите на св. св. Кирил и Методий и св. Седмочисленици в българското изобразително изкуство*. Каталог. София, 1993, без страници [Bozhkov, At. Izobrazheniyata na slavyanskite prosvetiteli – hudozhestveni poslania na vekovete. – V: *Obrazite na sv. sv. Kiril i Metodiy i sv. Sedmochislenitsi v balgarskoto izobrazitelno izkustvo*. Katalog. Sofia, 1993, bez stranici].
- Божков, Василиев 1981      Б о ж к о в, Ат., Ас. В а с и л и е в. *Художественото наследство на манастира Зограф*. София, 1981 [Bovkov, At., As. Vasiliev. Hudozhestvenoto nasledstvo na manastira Zograf. Sofia, 1981].
- Бойкина 2017      Б о й к и н а, Д. *Църквата „Св. Николай“ в село Катунца*. – Проблеми на изкуството, 2017, № 4, с. 46–53 [Boikina, D. Sarkvata “Sv. Nikolaj” v selo Katunica. – Problemi na izkustvoto, 2017, № 4, s. 46–53].
- Василиев 1958      В а с и л и е в, Ас. *За изобразителните изкуства в Северозападна България*. – В: *Комплексна научна експедиция в Северозападна България през 1956 г.* София, 1958, с. 173–255 [Vasiliev, As. *Za izobrazitelnite izkustva v Severozapadna Bulgaria*. – V: *Kompleksna nauchna ekspedicia v Severozapadna Bulgaria prez 1956 g.* Sofia, 1958, s. 173–255].
- Василиев 1965      В а с и л и е в, Ас. *Български възрожденски майстори*. София, 1965 [Vasiliev, As. *Bulgarski vazrovdenski mai-stori*. Sofia, 1965].
- Василиев 1970      В а с и л и е в, Ас. *Образи на Кирил и Методий в България*. София, 1970 [Vasiliev, As. *Obrazi na Kiril i Metodiy v Bulgaria*. Sofia, 1970].
- Василиев 1973      В а с и л и е в, Ас. *Араповският манастир*. София, 1973 [Vasiliev, As. *Arapovskiat manastir*. Sofia, 1973].
- Василиев 1977      В а с и л и е в, Ас. *Иконографски наръчник*. София, 1977 [Vasiliev, As. *Ikonografski narachnik*. Sofia, 1977].
- Василиев 1987      В а с и л и е в, Ас. *Български светци в изобразителното изкуство*. София, 1987 [Vasiliev, As. *Balgarski svetsi v izobrazitelnoto izkustvo*. Sofia, 1987].
- Генчев, Даскалова 1988      *Българската възрожденска интелигенция*. Енциклопедия. Съст. Н. Генчев, К. Даскалова. София, 1988 [Balgarskata vazrozhdenska inteligentcia. Entciklopedia. Sast. N. Genchev, K. Daskalova. Sofia, 1988].
- Гергова 1993      Г е р г о в а, Ив. *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители*. – Проблеми

- на изкуството, 1993, № 4, с. 3–11 [Gergova, Iv. Grafichni modeli vav vazrozdenskata ikonografia na slavianskite prosvetiteli. – Problemi na izkustvoto, № 4, 1993, s. 3–1].
- Гильфердинг 1858  
Г и л ь ф е р д и н г, А. Т. *Письмо к редактору „Известий“*. – Известия Императорской академии наук по Отделению русского языка и словесности, 6 (1858), с. 381–386 [Gil’ferding, A. T. Pis’mo k redaktoru “Izvestii”. – Izvestiia Imperatorskoj akademii nauk po Otdeleniiu russkogo iazyka i slovesnosti, 6 (1858), s. 381–386].
- Грашева 1985  
Г р а ш е в а, Л. *Брегалнишка мисия*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 237–243 [Grasheva, L. Bregalnishka misia. – V: Kirilo-Metodievaska enciklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 237–243].
- Григорова 2019  
Г р и г о р о в а, Т. *Художествена интерпретация на образите на светите братя Кирил и Методий и посланията на късноръжданските и следосвобожденски зографи (по материали от Панагюрище)*. – В: Империи и имперско наследство на Балканите. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Людмил Спасов. Т. 2. Ново време и съвремие. Пловдив, 2019 [Grigorova, T. Hudozhestvena interpretacia na obrazite na svetite bratia Kiril i Metodiy i poslaniyata na kasnovazrozhdenskite i sledosvobozhdenski zogradi (po materiali ot Panagiurishte). – V: Imperii i impersko nasledstvo na Balkanite. Sbornik v chest na 70-godishninata na prof. Liudmil Spasov. T. 2. Novo vreme i savremie. Plovdiv, 2019].
- Грозданов 1983  
Г р о з д а н о в, Цв. *Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII в.* Скопје, 1983 [Grozdanov, Tsv. Portreti na svetitelite od Makedonija od IX–XVIII v. Skopje, 1983].
- Грозданов 2004  
Г р о з д а н о в, Цв. *Словенските учители во живописот на Пречиста Кичевска и развојот на композицијата на Седмочислениците во втората половина на XIX век*. – В: Уметноста и културата на XIX век во Западна Македонија. Скопје, 2004, с. 31–53 [Tsvetan Grozdanov. Slovenskite uchiteli vo zhivopisot na Prechista Kichevska i razvoiot na kompozitsiata na Sedmochislenicite vo втората polovina na XIX vek vo Zapadna Makedonia. Skopje, 2004, s. 31–53].
- Грозданов 2007  
Г р о з д а н о в, Ц. *Живописот на Охридската Архиепископија*. Скопје, МАНУ, 2007 [Grozdanov, Ts. Zhivopisot na Ohridskata Arhiepiskopija. Skopje, MANU, 2007].
- Динова-Русева 1985  
Д и н о в а - Р у с е в а, В. *Политическата дейност на Георги Данчов Зографина в творчеството му, свързано с нея*. – В: Българско възрожденско изобразително и приложно изкуство. София, 1985, с. 33–56 [Dinova-Ruseva,

- V. Politicheskata deynost na Georgi Danchov Zografina v tvorchestvoto mu, svarzano s neya. – V: Balgarsko vazrozhdensko izobrazitelno i prilozhno izkustvo. Sofia, 1985, s. 33–56].
- Добрев 2003 Д о б р е в, И. *Солунска легенда*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 707–715 [Dobrev, I. Solunska legenda. – V: Kirilo-Methodievska enciklopedia. Т. 3. Sofia, 2003, s. 707–715].
- Ерминия 2016 *Ерминия на Дичо Зограф*. София, 2016 [Erminiya na Dicho Zograf. Sofia, 2016].
- Захариев 1971 З а х а р и е в, В. *Станислав Доспевски*. София, 1971 [Zahariev, V. Stanislav Dospevski. Sofia, 1971].
- Иванова 1986 *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. К. Иванова. София, 1986 [Stara balgarska literatura. Т. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sast. K. Ivanova. Sofia, 1986].
- Иванова 2003 И в а н о в а, М. *Пространни жития на Кирил и Методий*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 364–387 [Ivanova, M. Prostranni zhitia na Kiril i Metodiy. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. Т. 3. Sofia, 2003, s. 364–387].
- Колев 2007 К о л е в, Ж. *История на Златовръх и Араповския манастир*. Асеновград, 2007 [Kolev, Zh. Istoria na Zlatovrah i Arapovskia manastir. Asenovgrad, 2007].
- Кунева 2015 К у н е в а, Цв. *Стенописите в Долнобешовишкия манастир „Св. Архангел Михаил*. – Проблеми на изкуството, 2015, № 2, с. 26–30 [Kuneva, Ts. Stenopisite ot Dolnobeshovskia manastir “Sv. Arhangel Mihail. – Problemi na izkustvoto, 2015, № 2, s. 26–30].
- Москова 2008 М о с к о в а, Св. „*В името на свободата*“ *Георги Данчов-Зографина 1846–1908*. Пловдив, 2008 [Moskova, Sv. “V imeto na svobodata” Georgi Danchov-Zografina 1846–1908. Plovdiv, 2008].
- Николов 2019 Н и к о л о в, А. *Икони с изображения на св. Кирил и св. Методий от Странджа (втората половина на XIX – началото на XX в.)*. – Старобългарска литература, 59 (2019), с. 70–91 [Nikolov, A. Ikoni s izobrazhenia na sv. Kiril i sv. Metodiy ot Strandzha (vtorata polovina na XIX – nachaloto na XX v.). – Starobalgarska literatura, 59 (2019), s. 70–91].
- Обретенов 1980 *Енциклопедия на изобразителните изкуства в България*. Съст. А. Обретенов. София, 1980 [Entsiklopedia na izobrazitelnite izkustva v Balgaria. Sast. A. Obretenov. Sofia, 1980].
- Паскалева 1995 П а с к а л е в а, К. *Кирил и Методий в изобразителното изкуство*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2.

- София, 1995, с. 265–278 [Paskaleva, K. Kiril i Metodiy v izobrazitelното izkustvo. – V: Kirilo-Metodievska enciklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 265–278].
- Петканова 1981 П е т к а н о в а, Д. *Стара българска литература*. Т. 1. *Апокрифи*. София, 1981 [Petkanova, D. Stara balgarska literatura. T. 1. Apokrifi. Sofia, 1981].
- Поликарп 1857 Поликарп. *Житие и история святых отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителъхъ*. Цариград, 1857 [Polikarp. Zhitie i istoriia sviatykh otec' nashykh“ Kirila i Metodia Bolgarskykh“ Prosvietiteieh“. Carigrad, 1857].
- Флоря 1981 Ф л о р я, Б. Н. *Сказания о начале славянской письменности*. Москва, 1981 [Floria, B. N. Skazaniia o nachale slavianskoj pis'mennosti. Moskva, 1981].
- Хаджиконстантинов-Джинот 1856 Х а д ж и к о н с т а н т и н о в - Д ж и н о т, Й. *Слово Кирила, Славенца солуньскаго, философа бугарскаго*. – Гласник Друштва српске словестности, 8 (1856), с. 146–147 [Hadvikonstantinov-Dzhinot, J. Slovo Kirila, Slavenca solunjskago, filosoфа bugarskago. – Glasnik Drushtva Srpske slovestnosti, 8 (1856), s. 146–147].
- Хаджиконстантинов-Джинот 1859 Х а д ж и к о н с т а н т и н о в - Д ж и н о т, Й. *Слово Кирила, Славенца солуньскаго, философа бугарскаго*. – Български книжици, 2 (1859), с. 15–16 [Hadvikonstantinov-Dzhinot, J. Slovo Kirila, Slavenca solunjskago, filosoфа bugarskago. – Balgarski knivzhici, 2 (1859), s. 15–16].
- Чешмеджиев 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове*. София, 2001 [Cheshmedzhiev, D. Kiril i Metodiy v balgarskata istoricheska pamet prez srednite vekove. Sofia, 2001].
- Чешмеджиев 2011 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Седмочисленици в средновековна България*. – Slavica slavonica. Ročnic, 46 (2011), p. 24–35 [Cheshmedzhiev, D. Kultat na sv. Sedmochislenici v srednovekovna Balgaria. – Slavica slavonica. Ročnic, 46 (2011), p. 24–35].
- Чешмеджиев 2013 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Изображения святых Кирилла и Мефодия в искусстве эпохи Болгарского возрождения*. – В: В начале было слово... Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 55–63 [Cheshmedzhiev, D. Izobrazheniia sviatykh Kirila i Mefodiia v iskusstve epokhi Bolgarskogo vozrozhdeniia. – V: V nachale bylo slovo... Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 55–63].
- Dobrovský 1803 D o b r o v s k ý, J. *Kritische Versuche die alte böhmische Geschichte von späteren Erdichtungen zu reinigen*. I. *Borzivojs Taufe*. Prag, 1803, p. 70–73.

## THE THEME OF CYRIL AND METHODIUS IN THE WALL-PAINTINGS AT THE ARAPOVO MONASTERY

*(Summary)*

The following paper is an attempt at a complete analysis of the theme of Cyril and Methodius in the iconography at the Arapovo Monastery. In 1864 in the cella of the “St. Nedeliya” church, ten paintings, depicting the work of the Slavic teachers, were painted. They have been examined numerous times over the years, but different publications offer different interpretations of depiction for each of the scenes. The paper presents the current condition, as well as content, of said depictions. An attempt has been made to provide a background for the scenes depicted, based on available texts from the 19th century. One of the paintings depicts St. Cyril as the one who converted the Bulgarian ruler to Christianity, which contradicts the legend of Methodius, that was popular during the Bulgarian National Revival. The depiction of St. Cyril in this role could be based on “The Legend of Thessalonica” (better known in Bulgarian as “Solun”), “The Dormition of Cyril” and “The Czech Legend”, which were available in publications dating from the early 19th century. The examples lead to the conclusion that the switch of roles in the conversion scene was an intentional choice, representing the patriotic understandings of young painter Georgi Danchov regarding the fight for an independent church which was occurring during that decade. A thematically identical scene, which depicts St. Methodius in the role of baptizer, was painted in the monastery’s holy spring. The paper also provides an image with initials present, according to which, the painting was done in 1870 by Aleksi Atanasov. It depicts the Thessalonica Brothers as they are compiling the alphabet, surrounded by their pupils. There are nine people present, as opposed to the usual seven, usually referred to as the “Seven Saints”. A brochure, put out in 1857 by the bishop Polycarp, provides an explanation for that number.

In publications from 1988 and 2008, there are mentions of painted figures, identified as St. Cyril and St. Methodius. These depictions serve as basis for two hypotheses for identifying them that the paper explores. The more likely of the two is the one that connects these depictions to St. Cyril and St. Athanasius of Alexandria.

The monastery’s katholikon features depictions of St. Cyril and St. Methodius at the southern entrance, as well as two icons, signed by Georgi Danchov in 1866 and Nikola Danchov in 1871.

**Keywords:** The Arapovo Monastery, the “St. Nedeliya” church, depictions of saints, Apostles to the Slavs, St. Cyril, St. Methodius, Seven Saints, conversion to Christianity, katholikon, cella, altar, icons, Bulgarian National Revival, Aleksi Atanasov, Georgi Danchov.

*Totka Grigorova,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*



## ПЪРВОТО ОТЕЧЕСТВЕНОФРОНТОВСКО ЧЕСТВАНЕ НА 24 МАЙ – ПРЕНЕБРЕГВАНИ АКЦЕНТИ

*Бисер Петров (България)*

Целта на настоящата статия е да даде един по-реалистичен поглед върху първото след 9 септември 1944 г. честване на празника на светите братя Кирил и Методий. Фокусът на изследването е насочен не толкова към формата на проявата, колкото върху придадената ѝ нова смислова натовареност. Различното, което се търси в случая, е тя да бъде изцяло контекстуализирана в тогавашната политическа среда и оттам да се потърси обяснение за настъпилата промяна. Единствено така би се постигнала една сполучлива реконструкция на това честване и би се дал отговор на въпроса защо то се е провело именно по описания в изложението начин. Поради тази причина в изследването е отдаден приоритет на чисто политическите акценти пред културологичните, защото именно те са първичните и заслужават по-задълбочено обяснение.

В тази връзка е редно да се отбележи още, че в статията е вкаран нов ракурс, изобщо отсъстващ в досегашните изследвания по темата, а именно политическата употреба на съветската версия на идеята за славянско единство, пренесена на българска почва от Червената армия през есента на 1944 г. Именно този пренебрегван досега активен фактор оказва най-пряко въздействие върху честването на 24 май 1945 г., придавайки му тази рязка отлика от предходните отбелязвания.

Казаното дотук обаче не означава, че е подмината и организационната и външна страна на изявата, включително и съпътстващите я мероприятия. Те сами по себе си са доста интересни и говорят за настъпващата нова официална празничност, която ще се превърне в доминираща през следващите няколко десетилетия. По този начин статията, по наше мнение, придобива

едновременно познавателен и аналитичен характер, давайки една по-пълна и контрастна картина на събитието на обкръжаващия го политически фон в конкретен исторически момент.

Справедливо би било да се отбележи, че въпросът за честването на този знаменателен и символен празник е бил засяган по един или друг начин в множество натрупани през годините разнородни публикации. В случая обаче беше необходимо да се подходи изключително селективно и да се отсеят единствено тези от тях, които не носят в себе си идеологически наслоения и патетичен баласт. Поради тази причина са привлечени само строго академични изследвания, видели бял свят след 1989 г., при това с най-пряко отношение към обекта на изследване. Отделно от тях за написването на статията е ползван широк набор материали от тогавашния официозен печат, предаващи по автентичен начин атмосферата на проявата.

\*\*\*

За да изпъкне по-добре вложената нова семантика и символика в представянето на Кирило-Методиевото дело в отечественофронтowska България, е необходимо да се направи кратка ретроспекция поне на честванията в предходните военновременни години. През 1941 г. те са особено пищни. Това се дължи на обстоятелството, че в този момент България се намира в състояние на еуфория заради присъединените към царството територии, щедро предоставени, макар и само за администриране от германския Райх след разгрома на Гърция и Югославия. Особено вълнуващ е моментът, когато на 24 май в Охрид, при предаването на града от германския гарнизон на българската войска, се издига българският трибагреник. Неслучайно на същия ден в Скопие излиза първият брой на всекидневника „Целокупна България“, списван основно от публицисти и общественици, свързани с освободителните борби на македонските българи. Значението на Деня на Кирил и Методий се подсилва от факта, че в междувоенния период той е играл ролята на своеобразен разграничителен етномаркер при българите по отношение на съседните им балкански народи, основно гърци и турци, както и на родеещ ги с другите славяни празник. Това е най-ярко изразено при тези от тях, свързани по един или друг начин със земите, останали извън държавните граници на страната (Гергова 2015: 12).

Тържествата в София започват още на 20 май 1941 г. с пренасянето на свещен огън от старите български столици и духовни центрове към знакови места от българската история, откъснати дотогава от българското етническо землище. Самият тържествен ден е предшестван от поредица изнесени сказки, изложби и тържествени събрания, а на самия 24 май пред храм-паметника „Св. Александър Невски“ се провежда внушителна манифестация (Найденова 2017а: 2). Празникът се възприема като изключително



радостно събитие, олицетворяващо териториалното и духовно единение на всички българи. В същото време обаче, встрани от незатихващите емоции, на него започва да се гледа и като на мобилизиращ фактор, призван не само да сплоти, но и да подготви целокупния български народ за задаващите се нелеки изпитания. Като добра илюстрация за този новопривнесен смисъл може да послужи една уводна статия от месечния орган на Славянското дружество в България „Славянски весті“. В нея наред с другото се казва: „Св. св. Кирил и Методий до днес бяха просветен празник. Занапред солунските българи Кирил и Методий и тяхното дело ще трябва да станат знаме, което високо и гордо ще ни представя в света. То трябва да стане програма, пътеводна звезда на вътрешното ни държавно строителство и управление“ (Славянски весті 1941: 1 юни, № 63).

През следващата 1942 г. е замислено още по-грандиозно отбелязване на празника с изключително богата културна програма, изготвена от Министерството на народното просвещение. Внушителното шествие, планирано като основно събитие, се предвижда да бъде съпроводено от църковен молебен, беседи и сказки (Симеонова 1994: 94). Нещата обаче не се развиват по изготвения сценарий. Вероятно с цел да не се дразнят германските съюзници, масовите шествия са отменени с Окръжно писмо на Министерството на просвещението от 12 май 1942 г. То обаче не засяга провеждането на по-скромните прояви, така че на практика отмяна на тържествата няма, а само ограничаване на по-шумните манифестации (Михайлова 2015: 128).

Това половинчато отбелязване дава удобен повод на нелегалната Българска работническа партия (БРП) и подконтролните ѝ организации да отпочнат яростна антиправителствена пропаганда (Найденова 2018: 512). Основното съдържание на индуцираното негодувание може да се открие в един от нелегално разпространяваните позиви на Българския общ студентски съюз (БОНСС), в който се посочва: „След икономическото и политическо заробване кръволокът Хитлер прави първите стъпки към духовното ни такова. Разни български „учени“ и „общественици“ по негова заповед се втурнаха да се гаврят с най-светото за българския народ – неговия произход и минало. В официалния печат се изляха потоци от гнусотии. Отричаха славянския ни произход и ни изкарваха сродни с маджарите и японците. Като венец на всички низости дойде и забраната за отпразнуването на 24 май, най-великия ден за всеки българин, деня на българската културна самобитност, деня на величавия български и общославянски дух. Всичко това ни откъсва от миналото, от източника на духовните ни сили и отваря широко вратите на духовното ни заробване от германците“ (Антифашистката борба 1984: 314).

Не пропуска да коментира ситуацията и комунистическата политическа емиграция в Москва. В три предавания по нелегалната радиостанция „Христо Ботев“ Вълко Червенков се спира върху този актуален въпрос. В

едно от тях той твърди: „Днешните официални „празненства“ за Кирил и Методий и за българската книга са една безподобна гавра над славянските чувства на нашия народ“ (Говори радиостанция 1951: 355–356). А в друго информира слушателите, че решението да не се шуми около празника било наредено на министър-председателя Богдан Филов от германската легация (Говори радиостанция 1951: 360).

Тук е мястото да се потърси обяснение защо БРП напада толкова остро управляващите, ревностно бранейки свободното честване на делото на славянските равноапостоли, при положение че то не е изцяло отменено. Причината не се крие само във факта, че българските комунисти използват за свои пропагандни цели всеки възможен повод за обвинения срещу властта. Важно е да се знае, че към този момент те вече убедено са прегърнали възродената през 1941 г. от Сталин идея за славянско единство. В чисто организационен план инструментализацията на тази идея се материализира в създаването на международен Славянски комитет, в чийто състав влизат намиращи се в СССР политически емигранти от славянските държави.

Показателно за новия подход на кремълското ръководство към славянството е промененото му отношение към славистиката. До войната, поради тясно идеологически и партийни причини, на нея се е гледало като на остатък от буржоазното реакционно наследство. Във военните години обаче на славистичните центрове в Съветския съюз отново е вдъхнат живот и те получават нов стимул за развитие (Досталь 2009: 373–376). От друга страна, не бива да се пренебрегва фактът, че Кирило-Методиевата традиция, или поне такава под формата, позната при българите и други славянски народи, при руснаците отсъства. Светлозар Елдъров отбелязва по този повод: „Кирило-Методиевото дело като културно-историческо наследство и научен проблем е отлично познато на руската славистика. Същото обаче далеч не може да се каже за мястото и ролята на Кирил и Методий в съзнанието на руския народ. Неговото трайно вкоренено и исторически устойчиво съзнание за славянската му идентичност и за ролята на Русия като политически и духовен лидер на славянския свят е съчетано с пълното отсъствие на народен култ към Славянските апостоли и с маргиналното им присъствие в живота на църквата, държавата и обществото“ (Елдъров 2012: 132).

Активното разиграване на славянската карта от комунистическата пропаганда в България по нареждане отвън започва още от лятото на 1941 г. и се осъществява по два начина – пряк и непряк. Първият са предаванията на радиостанция „Христо Ботев“, а вторият – по-опосредственото разпространение на различни по форма агитационни материали (Петров 2019: 59–61).

На следващата 1943 г. управляващите не налагат подобен род рестрикции, но БКП отново напомня за себе си, макар че в този случай акцията ѝ е от съвсем различен характер. Става дума за това, че на този ден успоредно с традиционната манифестация се провежда протестна демонстрация на

софийското еврейство срещу насроченото от властта изселване на евреите от големите градове. В организацията ѝ дейно участие вземат партийни активисти, които се вмъкват в редиците на поелото към двореца мирно шествие. То обаче не успява да си пробие път дотам, защото е разпръснато преждевременно от силите на реда. Макар че не постига непосредствената си цел, демонстрацията все пак предизвиква ефект, понеже привлича общественото внимание върху съдбата на еврейското население в страната (Пауновски, Илел 2000: 153–155).

Но 8 септември 1944 г. частите на Трети Украински фронт пресичат българо-румънската граница, слагайки по този начин край на конвулсиите на българското правителство. Трансферът на съветската версия на славянската идея не се натъква на никакви пречки, което се дължи не само на съветското военно и политическо присъствие, но и на отприщените симпатии, потискани в една или друга степен от властта през предходните години. Българските комунисти се нагаждат успешно към тези нови условия, яхвайки славянофилските настроения, схващани от тях преди всичко като проруски/просъветски, и ги експлоатират в максимална степен. Те отнемат възможността за изява в това отношение на коалиционните си партньори в Отечествения фронт, смятайки себе си за единствената политическа сила, държаща монопола върху отношенията с другите славянски държави и преди всичко със Съветския съюз (Петров 2015: 172).

\*\*\*

Пригответията за официалните чествания на 24 май 1945 г., в атмосферата на скоро завършилата в Европа война и при новия режим, започват доста отрано. За целта десетина дни преди датата е образуван Централен акционен комитет към Националния комитет на Отечествения фронт (НК на ОФ) по отбелязването, чийто състав обаче не е публично оповестен (Отечествен фронт 1945: 13 май, № 210). На 16 май печатният орган на БРП(к) „Работническо дело“ публикува предварително изготвената от него програма. В началото на съобщението се казва: „В миналото това беше ден на гонения на цялата честна и патриотична учаща се младеж. Днес при условията на народната свобода той ще бъде радостен празник на българската научна мисъл, култура и братска солидарност... Една от централните задачи, които си поставя комитетът, е тази по правилното осветляване проблемите около славянските просветители св. Кирил и Методий, създатели на българската азбука и поставили първи солидните основи на културното единение и солидарност между славянството“ (Работническо дело 1945: № 203, 16 май).

Приетата за изпълнение програма е доста интензивна и наситена със събития. Цялата седмица преди 24 май е обявена за агитационна, като във

всеки един ден от нея по Радио София ще се изнасят сказки от общественици и културни дейци, първата от които ще прочете регентът Тодор Павлов. На 23 май вечерта в театър „Балкан“ и Народния театър ще се проведат тържествени събрания, на които речи ще държат Кирил Драмалиев и Вълко Червенков. На самия 24 май основната манифестация ще започне сутринта в 9 ч. и ще бъде предшествана от кратък митинг, открит от министъра на просветата Станчо Чолаков. Следобед – по квартали, гимназии и университети, ще бъдат организирани народни веселия и хора (Работническо дело 1945: № 203, 16 май).

Отново на 16 май Комитетът по честването издава Окръжно № 1 до всички ОФ комитети, училищни власти, просветни деятели, младежки, женски, културно-просветни и физкултурни организации за мобилизация по провеждане на планираните мероприятия (Отечествен фронт 1945: № 212, 16 май). На другия ден той излиза с Позив към българския народ, завършващ с призива: „Нека на тазгодишния 24 май дадем мощен израз на нашето желание за създаване на широка, истинска народна просвета, на славянската солидарност, на нашата вечна признателност и дружба към великия руски народ, нашия двоен освободител, на нашата готовност да се борим с всички сили срещу всяка реакция, срещу всички пристъпи против Отечественния фронт, да се борим за запазване на нашата национална независимост, за свободата и братството на народите и тържеството на народната демокрация!“ (Отечествен фронт 1945: № 213, 17 май).

На същия ден Централната младежка комисия (ЦМК) при НК на ОФ в свое Окръжно № 21 до областните и околийските си комитети и до ръководството на Антифашистката общоученическа ОФ организация спуска лозунгите и подробни инструкции по организиране на събитието. Освен това Централният 24-майски комитет издава своите „Тезиси за беседи по случай празника на славянските просветители Кирил и Методий“. В придружаващата ги историческа справка се правят изводи от рода на: „Делото на Кирил и Методий допринесе твърде много за утвърждаването на славянската солидарност, за засилването на славянското братство през вековете... Днес славянството чествува празника на своите просветители, обединено повече от всеки друг път, въодушевено от победата си над своя вековен враг – немския империализъм, съединено в една цел и едно желание – да остане навеки сплотено и мощно, за да отбива всички удари на враговете си... Делото на Кирил и Методий може да бъде оценено в цялата му широта и дълбочина едва днес, при условията на отечественофронтовска България“ (Работническо дело 1945: № 204, 17 май)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тезисите са обсъдени и приети от Отдел „Агитация и пропаганда“ на БРП(к). – Централен държавен архив на Република България (ЦДА), ф. 1Б, оп. 15, а.е. 36, л. 2–6.

От тезисите прозира намерението на управляващите, представлявани от сформирания за случая комитет, да експонират пред обществеността празника под ретроактивна политическа обвивка и да го превърнат в някакъв нов символ на вековната солидарност и общото съзнание у славяните – каквито впрочем в реален исторически план не е имало. Погледнато от друга страна, след края на войната в Европа за пръв път в своята история славянските народи се оказват обединени по своеобразен начин. Посредством силата на съветското оръжие всички те попадат в съветската зона за сигурност и перспективите за следвоенно сътрудничество никога не са изглеждали толкова безоблачни, както в този момент.

Нещата намират своя по-изчистен вид с нови акценти в радиобеседата на Тодор Павлов. В нея той отбелязва, че досега се е провеждало едно шовинистично честване. В тесен национален смисъл – заявява той – най-горди от делото на двамата първоучители би трябвало да са македонците [sic!]. Но това дело имало по-широко значение за обединението на славянските народи. Павлов вкарва актуални мотиви в изказването си, призовавайки за довеждане до край на борбата срещу фашистките остатъци и „великобългарската шовинистична отрова, впръсквана с десетилетия в народната душа“ (Отечествен фронт 1945: № 214, 18 май).

На 23 май честванията продължават съгласно програмата. През целия ден се провеждат тържествени събрания и академични сесии. По обяд в кинотеатър „Балкан“ сказка изнася професор Петър Динеков, последвана от речи на функционери на БРП(к), в които отново се застъпва мотивът за престъпната употреба на Кирило-Методиевото дело за целите на великобългарските шовинисти. Вечерта на същото място се провежда тържествено събрание, на което основният доклад чете Димитър Братанов – член на ръководството на ОФ и на Централния комитет по отбелязване на празника. В Българската академия на науките и изкуствата слово държи председателят ѝ професор Никола Долапчиев, а тематична беседа изнася професор Стоян Романски. На Панчо Владигеров и Елисавета Багряна са връчени награди за творчески постижения. Събитието е почетено от министър-председателя Кимон Георгиев, министъра на просветата професор Станчо Чолаков, министъра на войната Дамян Велчев, новопристигналия югославски пълномощен министър Никола Ковачевич и пребиваващия в България съветски академик славист Николай Державин. Подобно академично тържество се провежда и в Софийския университет, организирано от отечественофронтовския комитет на студентите и преподавателския състав (Отечествен фронт 1945: № 219, 24 май).

Гвоздеят на програмата обаче е състоялото се вечерта тържествено събрание в Народния театър, включващо и богата литературно-музикална програма. На него присъстват цялото държавно ръководство, регентите, генералитетът и професорското тяло. Основният доклад прочита Вълко

Червенков, представен единствено в качеството му на член на НК на ОФ и на Славянския комитет в България. В изложението си той отново застъпва становището, че двамата братя били представяни досега като апостоли на великобългарската идея, за убедени националисти и че делото им било използвано за разпалване на омраза към другите балкански славяни у поколения млади българи. Всичко това – заключава ораторът – било по вкуса на немските завоеватели. Тези неща вече били отминали и двамата равноапостоли се превърнали в знаме на всеславянската солидарност и братско сътрудничество. Червенков смело навлиза в дебрите на средновековната история и отхвърля тезата, че делото на Солунските братя било замислено от българите, но все пак той им признава заслугата за това, че славянската писменост получила развитие първо в България, откъдето се пренесла и в Русия. По-нататък докладчикът не пропуска да вмъкне в изказването си актуалния в този политически момент призив за разчистване на фашистките остатъци и да декларира, че страната ще води „политика на братско единение с нова Югославия и на вечна дружба с нашия двоен освободител – великия руски народ“ (Червенков 1945: 25–37).

За по-доброто осмисляне думите на Червенков трябва да се отчете обстоятелството, че по това време в отечественофронтовската коалиция като цяло, и в съставлящите я партии в частност, текаат сложни, започнали от началото на годината центробежни процеси. През януари 1945 г., под силен външен натиск, от ръководните им постове са отстранени Г. М. Димитров (Гемето) в БЗНС и Кръстьо Пастухов в БРСДП. Въпреки това ситуацията вътре в ОФ остава напрегната, главно заради противоречията между земеделската и комунистическата партия. В основата на всичко стои стремежът на БРП(к) да разцепи отвътре и да наложи на ръководни позиции в тях удобни ѝ хора. Натискът срещу БЗНС, провеждащ се под лозунга за борба с „геметовщината“ и „разчистване на фашистките остатъци“, е най-силен. По време на Първия конгрес на комитетите на ОФ (9–12 март) страстите като че ли привидно утихват, но това трае много кратко време. На 8 и 9 май земеделците провеждат своя конференция, на която Никола Петков е избран за главен секретар на Постоянното присъствие на партията, в което влизат обаче и мнозина дейци, склонни към безусловно съгласителство с комунистите (Калинова 2012: 86–101).

На същия този дълъг 23 май, около обяд, намиращият се под домашен арест Г. М. Димитров успява да заблуди милиционерската охрана, да се свърже със секретарката си и да потърси спасение в дома на служител в британската легация. От Лондон обаче, страхувайки се от евентуални дипломатически усложнения, отказват да му предоставят политическо убежище. Все пак в ранните часове на следващия празничен ден той намира приют във вилата на американския политически представител в България Мейнард Барнс, който не изпитва боязън от неизбежното разкриване на

постъпката си, с всичките произтичащи от това последствия (Мозер 1992: 180–183).

Самият ден 24 май е изцяло запълнен с предвидените масови мероприятия. Началото е дадено още в 8 ч. сутринта с молебен в храм-паметника „Александър Невски“, отслужен от екзарх Стефан в присъствието на официални лица. Пред храмовия площад се стичат и участниците в голямата младежка манифестация. Тя започва час по-късно, след кратък митинг, на който поздравително слово произнася министърът на просветата. Манифестацията е приветствана от регентите, правителството, политически и културни дейци, представители на чуждестранните мисии в България и други официални лица и общественици. В многолюдното шествие се включват деца и младежи от различна възраст – от питомци на детските градини, през ученици от всички отделения и класове на различните училища, до студенти от висшите училища и школници от Школата за запасни офицери. Представени са също така творческите съюзи и младежките организации на отечественофронтовските партии. Събитието следва зададената програма и е издържано в духа на наложените се масови прояви. Достатъчно е само да се посочи огромното водещо заглавие, с което излиза „Работническо дело“: „Празникът на Кирил и Методий под знака на славянското единство, усвояване на науката, работа сред народа“. С подзаглавие: „Първото свободно чествуване деня на Кирил и Методий. Младежта си поставя творчески задачи. Науката в служба на народа. Славянското братство – основа на нашия напредък“ (Работническо дело 1945: № 210, 25 май).

Без съмнение, в провеждащите се тържества по повод най-светлия български празник БРП(к) съзира поредна възможност за разширяване на влиянието си сред масовите организации, в конкретния случай младежките. Сформираната непосредствено след 9 септември 1944 г. спомената ЦМК при НК на ОФ е съставена от представители на младежките съюзи на отечественофронтовските партии. Но целта на комунистите е създаването на контролирана от тях единна отечественофронтовска младежка организация, в която всичките те да се влеят. Към този момент това не им се удава в пълна степен, но все пак през април детските организации „Септемврийче“, „Стамболийче“ и „Червени лястовички“ се сливат в една обща организация „Септемврийче“, подчинена на ЦМК на НК на ОФ, а следващия месец се учредява Единен младежки общоученически съюз (ЕМОС) (Огнянов 1993: 54–55).

В чисто организационен план сценарият за цялото това честване е вече отработен при провеждането на други мащабни прояви от този род. Първата от тях е Славянският събор, символично насрочен за 3 март 1945 г. За осъществяване на амбициозното начинание са впрегнати всички налични държавни ресурси, информационното му обезпечаване се поема основно от пропагандно-агитационния апарат на комунистическата партия, но в подготовката с неподправено желание се включват и творческите съюзи

и организации. Съборът се превръща във внушителна и ярка манифестация на дирижирания от властта изблик на славянски чувства. Скритият и прагматичен мотив за осъществяването на инициативата, който никога не става публично достояние, е употребата на славянската идея за спечелване на съветското и югославското благоразположение, нужно на България за излизането ѝ от международната изолация с най-малки поражения. Събитието се афишира като заслуга на отечественофронтовската власт, но пропагандните ползи от него отиват изцяло в актива на БРП(к). Те са вкарани незабавно в политическо обращение, защото са нужни на партията за агитацията ѝ в светлината на предстоящите парламентарни избори (Петров 2019: 129–167).

Освен често повтарящия се мотив за „великобългарския шовинизъм“ в честването на 24 май се наблюдава силен уклон към лаицизация на празника, т.е. набляга се на неговия светски характер за сметка на църковния – тенденция, която с времето ще се задълбочава. Имената на Солунските бра-тя се изговарят и изписват в повечето случаи без светителския им титул, макар че старото положение формално се запазва до 1949 г. включително (Симеонова 1994: 99). Въпреки всичко през 1945 г. все още се забелязват и останали от миналите чествания несветски наслагвания – като това, че манифестацията се провежда около храм-паметника „Св. Александър Невски“ и че тя се предхожда от тържествена литургия, отслужена от екзарх Стефан. В случая трябва да се има предвид, че точно в този момент отношенията между Българската православна църква (БПЦ), представлявана основно от екзарха, и новата власт изживяват своеобразен меден месец. Българското правителство вижда в лицето на екзарх Стефан лоялна на властта фигура, най-вече заради публично известните му възгледи за единството между славянство и православие и симпатиите му към руския народ.

Няколко месеца по-рано, на 22 февруари 1945 г. се случва едно знаменателно събитие – вдигната е схизмата, наложена на БПЦ от Цариградската патриаршия през 1872 г. То идва месец след избора на Софийския митрополит Стефан за екзарх (21 януари) и се явява резултат от умело проведена църковна и държавна дипломатия. Инициативата за вдигане на схизмата идва от Москва веднага след интронизацията на местоблюстителя на руския патриаршески престол митрополит Алексей (Симански) за патриарх на Москва и цяла Русия. Вероятно Москва има пръст и в самото бързо издигане на митрополит Стефан в църковната йерархия. БПЦ се обвързва тясно с Руската православна църква (РПЦ) и това предопределя бъдещото ѝ участие, заедно с православните църкви от страните с „народна демокрация“ в защита на техните вярващи от зловередното влияние на смятаните за враждебни религиозни общности и църкви. Като се има предвид затегнатият контрол от страна на Кремъл върху РПЦ и вменените ѝ от него външнополитически задачи, то съвсем основателно може да се приеме тезата, че



това обвързване е едно от средствата за реализация на съветските цели в България. По този начин връзките между двете посестримски църкви след войната се развиват не само в руслото на установилите се исторически традиции, а на по-широкия фон на новата външнополитическа ориентация на София (Калканджиева 2002: 48–62).

След прелома във войната и особено след края ѝ, въпреки уверенията за равноправие, Сталиновото ново славянофилство постепенно се изпълва с изцяло проруско съдържание. Точно на същия този 24 май 1945 г., в своя реч по случай победата, съветският вожд възвеличава руския народ, определяйки го като „най-изтъкнатата нация от всички нации, влизащи в състава на Съветския съюз“ (Сталин 1947: 196). Една от неназованите цели на постоянното вербално бичуване на „великобългарския шовинизъм“ от страна на пропагандистите на БРП(к) е да заличи схващането, засягащо самочувствието на „двойния освободител“, че русите са получили писмеността си от българите (Drzewiecka 2017: 306).

Ако сравним съпътстващата празника реторика от военновременните години и тази от 1945 г., ще усетим замисъла на новата му политическа употреба. В първия случай се цели гражданска мобилизация в постигането на националния идеал, разбираан преди всичко като обединение на българските земи. Във втория – 24 май се експонира в по-широк общославянски контекст и се използва като повод за нападки срещу опонентите на властта. На практика националният му смисъл избледнява и се свива за сметка на интернационалния такъв, защото се представя като ден на общославянската солидарност<sup>2</sup>. Празникът е изваден от рамките на духовното и културно българско пространство, но по начина, по който това се прави, той вместо да се възвиси, се принизява и изначалният му смисъл се губи в силовото налаганата политическа конюнктура.

## ЛИТЕРАТУРА

- Антифашистката борба 1984 *Антифашистката борба в България 1939–1944. Документи и материали*. Т. 2. София, 1984 [Antifashistkata borba v Balgaria 1939–1944. T. 2. Dokumenti i materialii. T. 2. Sofia, 1984].
- Гергова 2015 Г е р г о в а, Л. *Денят на българската просвета и култура и славянската писменост и Денят на народните*

---

<sup>2</sup> До подобен извод достига и Десислава Найденова: „Това вече не е празникът на българския народ, който обединява българите, пръснати в Македония, Тракия, Добруджа, Моравско, който реакционната буржоазия съзнателно подчинява на своите завоевателни намерения. Това е денят на славянската култура, на просветата и на общославянската солидарност“ (Найденова 2017b: 139).

- будители – два празника на духовността.* – В: Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа. Т. 2. София, 2015, с. 7–17 [Gergova, L. Denyat na balgarskata prosveta i kultura i slavyanskata pismenost i Denyat na narodnite buditeli – dva praznika na duhovnostta. – V: Praznikat na Kiril i Metodiy. Prostranstva na duha. T. 2. Sofia, 2015, s. 7–17].
- Говори радиостанция 1951 *Говори радиостанция „Христо Ботев“* (23 юли 1941 – 22 септември 1944). Т. 2 (1 януари 1942 – 17 юли 1942 г.). София, 1951 [Govori radiostantsiya „Hristo Botev“ (23 yuli 1941 – 22 septemvri 1944). T. 2 (1 yanuari 1942 – 17 yuli 1942 g.). Sofia, 1951].
- Досталь 2009 *Досталь, М. Ю. Как Феникс из пепла. (Отечественное славяноведение в период второй мировой войны и первые послевоенные годы).* Москва, 2009 [Dostal', M. Yu. Kak Feniks iz pepela. (Otechestvennoe slavianovedenie v period vtoroi mirovoi voiny i pervye poslevoennye gody). Moskva, 2009].
- Елдъров 2012 *Елдъров, С. Славянофилство без душа: Кирило-Методиевската символика и празничност в Русия (XIX–XX в.).* – В: Русия, Европа и светът. Сборник с материали от международна научна конференция, София, 28–29 септември 2009. София, 2012, с. 132–140 [Eldarov, S. Slavyanofilstvo bez dusha: Kirilo-Metodievskata simbolika i praznichnost v Rusiya (XIX–XX v.). – V: Rusia, Evropa i svetat. Sbornik s materialy ot mezhdunarodna nauchna konferenciya, Sofia, 28–29 septemvri 2009. Sofia, 2012, s. 132–140].
- Калинова 2012 *Калинова, Е. Мястото и ролята на Отечествения фронт в годините на „народната демокрация“ (1944–1947).* – В: История на Отечествения фронт/съюз в България. Т. 1. София, 2012, с. 47–172 [Kalinova, E. Myastoto i rolyata na Otechestvenia front v godinite na „narodnata demokracia“ (1944–1947). – V: Istoria na Otechestvenia front/sayuz v Balgaria. T. 1. Sofia, 2012, s. 47–172].
- Калканджиева 2002 *Калканджиева, Д. Българската православна църква и „народната демокрация“.* Силистра, 2012 [Kalkandzhieva, D. Balgarskata pravoslavna tsarkva i „narodnata demokratiya“. Silistra, 2002].
- Михайлова 2015 *Михайлова, К. Празникът насв. Кирил и Методий в Пловдив – от писмена към семейна история.* – В: Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа. Т. 2. София, 2015, с. 100–141 [Mihaylova, K. Praznikat na sv. Kiril i Metodiy v Plovdiv – ot pismena kam semeyna istoria. – V: Praznikat na Kiril i Metodiy. Prostranstva na duha. T. 2. Sofia, 2015, s. 100–141].

- Мозер 1992 М о з е р, Ч. *Д-р Г. М. Димитров. Биография*. София, 1992 [Mozer, Ch. D-r G. M. Dimitrov. Biografia. Sofia, 1992].
- Найденова 2017а Н а й д е н о в а, Д. „В името на Кирил и Методий“. *Кирило-методиевската идея и социалистическата пропаганда*. – *Studia Meridionalis*, 17 (2017), с. 1–25 [Naydenova, D. „V imeto na Kiril i Metodiy“. *Kirilo-Metodievskata ideya i socialisticheskata propaganda*. – *Studia Meridionalis*, 17 (2017), s. 1–25].
- Найденова 2017б Н а й д е н о в а, Д. *Кирило-Методиевото дело и създаването на историческа памет в социалистическа България* [Naydenova, D. *Kirilo-Metodievoto delo i sazhdavaneto na istoricheska pamet v sotsialisticheskа Bаlgaria*]. – In: *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru (k 1100. výročiu jeho smrti)*. Bratislava–Sofia, 2017, p. 137–156.
- Найденова 2018 Н а й д е н о в а, Д. „На борба за делото на Кирил и Методий“. *Антифашистките демонстрации по повод деня на славянските апостоли през 1941–1943 г.* – *Известия на държавните архиви*, (2018), № 115–116, с. 510–536 [Naydenova, D. „Na borba za deloto na Kiril i Metodiy“. *Antifashistkite demonstracii po povod denya na slavyanskite apostoli prez 1942–1943 g.* – *Izvestia na darzhavnite arhivi*, (2018), № 115–116, s. 510–536].
- Огнянов 1993 О г н я н о в, Л. *Държавно-политическата система на България, 1944–1948*. София, 1993 [Ognyanov, L. *Darzhavno-politicheskata sistema na Bаlgaria, 1944–1948*. Sofia, 1993].
- Отечествен фронт 1945 *Отечествен фронт*, № 210, 13 май 1945; № 212, 16 май 1945; № 214, 18 май 1945; № 219, 24 май 1945 [Otechestven front: № 210 13 may 1945; № 212 16 may 1945; № 214 18 may 1945; № 219 24 may 1945].
- Пауновски, Илел 2000 П а у н о в с к и, В., Й. И л е л. *Евреите в България между унищожението и спасението*. София, 2000 [Paunovski, V., Y. Pel. *Evreite v Bаlgaria mezhdu unishtozhenieto i spasenieto*. Sofia, 2000].
- Петров 2015 П е т р о в, Б. *Възкръсването и завръщането на една идея, или панславизъм по време на война*. – *Историческо бъдеще*, 2015, № 1–2, с. 152–175 [Petrov, B. *Vazkrasvaneto i zavrashtaneto na edna ideya, ili panslavizam po vreme na voyna*. – *Istoricheskо badeshte*, 2015, № 1–2, s. 152–175].
- Петров 2019 П е т р о в, Б. *България и новото славянско движение (1941–1948)*. София, 2019 [Petrov, B. *Bаlgaria i novoto slavyansko dvizhenie (1941–1948)*. Sofia, 2019].

- Работническо дело 1945 *Работническо дело*, № 203, 16 май 1945; № 204 17 май 1945; № 210, 25 май 1945 [Rabotnichesko delo, № 203, 16 may 1945; № 204 17 may; № 210, 25 may 1945].
- Симеонова 1994 С и м е о н о в а, Г. *Денят на Кирил и Методий*. София, 1994 [Denyat na Kiril i Metodiy. Sofia, 1994].
- Славянски вести 1941 *Славянски вести*, № 63, 1 юни 1941 [Slavyanski vesti: № 63, 1 yuni 1941].
- Сталин 1947 С т а л и н, И. В. *О Великой Отечественной войне Советского союза*. Москва, 1947 [Stalin, I. V. *O Velikoi Otechestvennoy voynе Sovetskogo sojuza*. Moskva, 1947].
- Червенков 1945 Ч е р в е н к о в, В. *Димитър Благоев и неговото дело*. Доклад по случай 21-год. от смъртта на Д. Благоев, държан на 20 май 1945 г. пред събранието на Софийския актив на БРП(к). Делото на братята Кирил и Методий. Доклад пред тържествено събрание в памет на Кирил и Методий, държан на 23 май 1945 в Народния театър. София, 1945 [Chervenkov, V. Dimitar Blagoev i negovoto delo. Doklad po sluchay 21-god. ot smartta na D. Blagoev, darzhan na 20 may 1945 g. pred sabraniето na Sofiyskia aktiv na BRP(k). Deloto na bratyata Kiril i Metodiy. Doklad pred tarzhestveno sabranie v pamet na Kiril i Metodiy, darzhan na 23 may 1945 v Narodniya teatar. Sofia, 1945].
- Drzewiecka 2017 D r z e w i e c k a, E. *Communist Anniversaries as a Symphony of Power and Science (Case Study of Bulgaria)*. – *Studia Historiae Scientiarum*, 16 (2017), p. 303–331.

#### THE FIRST FATHERLAND FRONT'S CELEBRATION OF 24 MAY – NEGLECTED HIGHLIGHTS

(Summary)

The article, as its title suggests, deals with the first celebration of the Day of the Holy Brothers Cyril and Methodius since September 9, 1944. It attempts to reconstruct the event, which took place in a dramatically changing socio-political environment. The study seeks to answer the question of how and why this new situation, which led to a break with the hitherto traditional perception of the holiday came about. Simultaneously, the new symbolic meaning, introduced into it by the Fatherland Front government is revealed as well.

**Keywords:** 24 May; Sts. Cyril and Methodius; Fatherland Front; Celebration; Slavophilism

*Bisser Petrov,  
Institute for Balkan Studies and Centre of Thracology –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## **ИНТЕРАКТИВЕН МУЗЕЙ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО И ТРАДИЦИИ**

**(Една идея за създаване на туристическа дестинация  
по Кирило-Методиевия маршрут)**

*Татяна Илиева (България)*

Във времето, когато все повече се говори за „свят без граници“, „планетарно съзнание“ и „културно многообразие“, ясно се откроява една от особеностите на съвременния свят – националната и културна идентичност, която има пряко отношение към друг много важен въпрос – спецификата на цивилизационното присъствие и приноса на отделните култури. Културната идентичност е важна предпоставка за положителното приемане на едно обединение в съзнанието на всяко едно общество. В отговор на това обществено предизвикателство е предлаганият мащабен идеен проект за създаване на Интерактивен музей на Кирило-Методиевото дело и традиции на територията на гр. София – една ултрамодерна туристическа дестинация по европейския културен маршрут „Кирил и Методий“. Идеята е не за изграждане на познатото ни от миналото хранилище на експонати, макар че би било чудесно да има и такива, а за базиран на най-новите тенденции в музейното дело изследователски, информационен и образователен център, организатор на специализирани програми и научнопрактически проекти.

Приоритетното послание в проекта е европейската и световна значимост на направеното от славянските първопросветители. Това изисква изграждането на притегателно международно културно средище, съизмеримо с най-знаковите музеи на Европа, проследяващо с възможностите на най-съвременната музейна естетика сложния исторически път, по който делото на Солунските братя се превръща в явление с особена важност не само за европейската, но и за световната цивилизация и остава такова вече повече от хилядолетие.

Интерактивният музей на Кирило-Методиевото дело и традиции би бил една великолепна туристическа атракция в столицата на България – държавата на духа, съхранила през вековете въпреки всички исторически превратности делото на св. братя Кирил и Методий, чиято цел ще бъде да пресъздаде историята на славянските писмена, предлагайки на посетителите вълнуващо пътешествие през четири исторически епохи – Средновековие, Възраждане, Ново и Най-ново време, чрез модерен дизайн, богато тематично съдържание, съвременни експозиционни технологии и атрактивни аудио-визуални приложения, създаващи незабравима атмосфера. Той ще бъде изграден на принципа на виртуалните музеи – на основата на интерактивна околна среда<sup>1</sup>, и ще позволява лесна ориентация сред огромната база данни и полезна информация.

Задачата на музея ще бъде да предложи на своите гости иновативно интерактивно изживяване в област от културно-историческия живот, традиционно достъпна единствено в археологическите теренни проучвания, ръкописните отдели на световните библиотеки и старите архиви. Това ще бъде една нова форма на представяне и възприемане на информацията, която ще провокира посетителския интерес за поредица от познавателни открития. Той ще създаде уникална възможност за едно индивидуално пътуване отвъд конвенционалните музейни експозиции, където посетителят ще може да направи своята виртуална разходка съобразно специфичните си предпочитания. Управлявайки сам дигиталните панели на виртуалния декор, той ще съживи историята на славянското писмо и Кирило-Методиевата памет само с едно докосване на ръката.

Първата стъпка в предложената концепция предвижда цялото външно и вътрешно пространство на музея да стане кирило-методиевско, като се започне от Двора на глаголицата (подобно на Двора на кирилицата в Плиска) с внушителни, ръчно изсечени от камък скулптури на глаголическите букви, красиви алеи, пейки във формата на средновековни свитъци и кодекси, зеленина и цветни лехи, изобразяващи просветителска символика (слънце, книга, пламък), продължи се с оформяне фасадата на специално проектираната и построена за целта сграда (за съжаление, рядкост в българските условия) чрез надписи на цитати от *Азбучната молитва* на Константин Преславски, и се стигне до осмислянето на интериорните решения на музея така, че да постигат максимална емоционална и познавателна наситеност и градираност на музейния разказ.

---

<sup>1</sup> Вж. повече за новите тенденции в музеологията в Bearman 1991; Lees 1993; Mintz, Tomas 1998, а също така Bearman, Trant 2011. Относно перспективите в България вж. Мишкова 2015; Мишкова, Вуков, Казаларска 2016.

Още с влизане във вътрешността на зданието вниманието на посетителя ще бъде фокусирано върху видеостените, разположени в отделните зали, тъй щото съвсем естествено да бъде привлечен от динамичната визия и сам да се насочи без излишно напътствие по информационната ос на музея, начеваща от историческия разказ за мисиите на св. Кирил и Методий и завършваща логично с най-съвременните постижения на науката кирилometодиевистика. Чрез вграждането на свръхмодерни мултимедийни средства и използването на холограмни ефекти музейните внушения ще се интензифицират и, въздействайки ударно върху сетивата на посетителите, ще постигнат желаното впечатление върху една трудна за заинтригуване аудитория<sup>2</sup>, ежедневно общуваща в глобалната мрежа и привикнала към триизмерните образи в киното, архитектурата и анимацията.

Музеят ще се състои от пет видео-експозиционни зали и още две за предметни експозиции, както следва:

**Първа зала „Св. Кирил и Методий“** ще включва две видеостени.

**Първата видеостена** ще предоставя виртуална разходка по пътя на св. Кирил и Методий. През нея посетителят ще може да обходи историческите места, свързани с живота и делото на св. братя – средновековен Солун, Константинопол с църквата „Св. София“, предполагаемата локация на манастира Полихрон, Багдад и неговите паметници от времето на мисията при сарацините, Херсон с руините от Хазарския хаганат, Великоморавия (Микулчице, Велехрад), Блатненското княжество (Блатноград, Нитра), Венеция, Рим („Санта Мария Маджоре“ и „Сан Клементе“); във връзка с живота и дейността на Методий след смъртта на Кирил: Пасау, Елванген, Регенсбург, Райхенау. Интерактивни исторически карти ще показват маршрута на мисиите на двамата братя. Ще могат да се разгледат 3D изображения на археологически останки от времето на Кирил и Методий, както и музейни експозиции по местата на тяхната памет.

**Втората видеостена**, онасловена „Паметта за Кирил и Методий“, ще представя организирана сбирка от електронни експонати и източници на информация относно изворите за живота и делото на св. братя. Сбирката ще представлява съвкупност от дигитализирани изображения на съответните писмени паметници + кратка информационна статия за тях, като в експозицията ще се влиза през интерактивна карта на книгохранилищата, където се пазят изворите.

Към Първа зала на Интерактивния музей ще има и няколко по-малки видеосекции, представящи следните виртуални колекции:

---

<sup>2</sup> За образователната функция на музея вж. Генова 1992; Цекова 2001; Цекова 2002; Цекова 2004.

- Pinacotheca Cyrillo-Methodiana: Кирил и Методий в различни сфери на църковното и светското изобразително изкуство – иконопис, стенопис, стъклопис, мозайка, дърворезба, везба (хоругви и училищни знамена), сфрагистика (училищни печати с ликовете на Кирил и Методий, юбилейни монети, медали, плакети), монументална скулптура, пластика и барелефи – у нас и по света (с 3D панорамен модел на експонатите);

- Phonotheca Cyrillo-Methodiana: Кирил и Методий в музикалното изкуство – аудио- и видеозаписи на музикални творби, в т.ч. църковни песнопения, училищни химни, естрадни песни, големи музикални произведения, посветени на св. Кирил и Методий, в различен аранжимент и изпълнени от различни изпълнители. Аудиозаписи на рецитали за св. Кирил и Методий от изтъкнати изпълнители на художествено слово;

- Bibliotheca Cyrillo-Methodiana със старопечатен, художествен и научен отдел:

- ✓ Кирил и Методий в старопечатните книги (+ транскрипция на материалите на съвременен език)

- ✓ Кирил и Методий в художествената литература (поезия, проза, драма, съответно от възрожденския, следосвободенския период и Новото време – тоталитаризъм и посттоталитаризъм);

- Audio-Videotheca Cyrillo-Methodiana: Кирил и Методий и Кирило-Методиевата идея в модерните аудио-визуални изкуства (стрийт-арт, графити, комикс, кино, пърформанс и флашмоб;

- Кирил и Методий в сатирата и карикатурата;

- Кирил и Методий и Кирило-Методиевата идея в модерния графичен дизайн.

Предвидената атракция тук е видеопрожекция на кратък анимационен филм за живота и делото на св. Кирил и Методий.

**Втора зала** „Учениците на Кирил и Методий“ ще бъде разработена по аналогичен начин.

**Първата видеостена** ще предоставя виртуална разходка по пътя на св. Климент и св. Наум. През нея посетителите ще обхождат дестинациите, свързани с живота и делото на Кирило-Методиевите ученици: Плиска с археологическия комплекс – моментно състояние + възстановка, Охридското книжовно средище, манастира „Св. Пантелеймон“, манастира „Св. Архангели“, църквата „Св. Богородица Перивлептос“, Девол, Главиница. Интерактивна историческа карта ще показва историческите топоси, паметници и музейни експозиции по местата на паметта на св. Климент и св. Наум.

**Втората видеостена** ще представя организирана сбирка от електронни експонати и източници на информация относно:

- извори за живота и делото на св. Климент и св. Наум;

- произведения на св. Климент и св. Наум;



- учениците на Кирил и Методий в изобразителното изкуство (Pinacotheca Naumo-Clementina);
- учениците на Кирил и Методий в художествената литература (Bibliotheca Naumo-Clementina);
- учениците на Кирил и Методий в музиката (Phonotheca и Audio-Videotheca Naumo-Clementina).

Предвидената атракция тук е 3D възстановка, създаваща усещане за пространство, на архитектурния комплекс в Плиска.

**В Трета зала** „Глаголица и кирилица. Книжовници и писмени паметници“ Интерактивният музей ще запознава посетителя със старите графични системи, създадени от Кирил и Методий и техните ученици, ще му осигури виртуален достъп до някои от основните книгохранилища на славянски ръкописи чрез сбирки от електронни експонати и източници на информация за най-известните старобългарски писмени паметници (глаголически и кирилски), за средновековните ни писатели и техните произведения. Документален филм възстановка ще разказва всичко за създаването на ръкописната книга. Предвидената атракция тук е организирана в музейна среда на средновековен скрипторий с изучаване на кирилска калиграфия. На по-малките ще бъде предложен калейдоскоп с изображенията на глаголическите букви.

**Четвърта зала** „Честване на св. Кирил и Методий и техните ученици“ ще включва две видеостени.

**Първата видеостена** „Честване на св. Кирил и Методий. Празникът 24 май“ ще осигури виртуален достъп до старите архиви чрез сбирки от електронни експонати на архивни материали и източници на информация за отбелязването на 24 май през различните периоди от историята на България (Възраждане, Следосвобожденска България, тоталитаризъм, след 10 ноември 1989 г.). Чрез кинопрегледи и документални кадри за честванията на празника пред очите на посетителя ще оживее атмосферата от 30-те/40-те години на миналия век. Предвидената атракция тук е паралелна холограмна възстановка на манифестация за 24 май от времето на тоталитаризма и също такава холограмна визуализация на събитието днес. Историческата панорама ще интензифицира сетивните възприятия на посетителя, потапяйки го в максимално реална среда.

**Втората видеостена** ще представя юбилейните чествания на св. Кирил и Методий и техните ученици. Посетителят ще може да се разрови в архивите и да проследи отбелязването на кръглите годишнини на св. Седмочисленици през годините. Отделна видеосекция ще представя културната страна на Студентския празник (25.11/8.12).

**В Пета зала** „Светите Седмочисленици в науката“ ще бъдат представени основните изследователски центрове по кирилометодиевистика и техните най-известни представители. С богат архивен материал ще бъде

предоставена информация за най-изтъкнатите изследователи и най-важните открития в кирилометодиевистиката.

Музеят ще предоставя във всяка зала различни атракции. Една от тях е виртуалният гид – азбукарчето Любослов, което ще запознава посетителите с експозицията на музея и ще ги напътства как да използват нейните интерактивни приложения. Най-хубавото тук ще е, че посетителят ще може сам да управлява експозицията, контролирайки времето и мястото – чрез докосване или движение, и дори да стане част от интерактивните инсталации – да попадне с машината на времето в първата българска столица Плиска, където са работили Кирило-Методиевите ученици, или да отиде на манифестация за 24 май по времето на тоталитаризма, да участва в изработката на ръкописна книга в средновековен скрипториум или да посети библиотека, музей и историческо място, свързано с паметта на Кирил и Методий и техните ученици. Предвижда се възможност за избор на музикалния фон. Посетителят ще може с едно докосване на ръката до дисплея на Phonothesa Cyrillo-Methodiana да озвучи своята виртуална разходка съобразно специфичните си предпочитания с различна по характер музика в прослава на славянските първоучители и тяхното дело.

**Две интерактивни карти** – едната е на България с наименование „Топография на паметта на св. Седмочисленици в българските селища“ и съдържаща няколко пласта (храмове, посветени на Кирил и Методий и техните ученици; образователни и културни институции с патрон Кирил и Методий и техните ученици, в т. ч. висши, средни и начални учебни заведения, читалища, библиотеки и под.; градски пространства, именувани на Кирил и Методий и техните ученици, респективно улици, площади и др.; паметници в чест на Кирил и Методий и техните ученици; селища, чийто празник се чества на 11/24 май), а втората е на света, под наслов „Пренос на културна идентичност“ и с раздели (1) Български храмове, посветени на Кирил и Методий и техните ученици в българския диоцез зад граница; (2) Образователни и културни институции с патрон Кирил и Методий и техните ученици извън България и (3) Държави, в които се пише на кирилица, – ще позволят на посетителя през сателита да си направи виртуална разходка из избраната дестинация, а защо не и да допълни информацията в тях с допълнителни данни за своето населено място.

Във всяка зала освен дигиталните видеосбирки ще бъдат изложени и отделни реални експонати (художествени произведения, монети, медали, плакети, училищни печати с лика на Кирил и Методий и техните ученици, пощенски марки, знамена на образователни институции, архивни документи, свързани с честванията на Седмочислениците и почитта към тях или с дейността на учени кирилометодиевисти). Този тематичен декор на музейните пространства ще им придаде специфичния дух на всеки един от

представяните исторически периоди, допълнително обогатен с множество визуални, звукови и светлинни ефекти.

Отделна шеста зала ще предоставя терен за постоянна изложба „Св. Седмочисленици в изобразителното изкуство“, включваща оригинали и реплики както от църковното изкуство – възрожденско и съвременно (иконопис, фреска, дърворезба, витраж, везба и пр.), така и от светското (монументална живопис и стенопис, скулптура, пластика, релеф, мозайка и др.).

Седма зала ще бъде територия за временни експозиции с отношение към Кирило-Методиевата идея.

Музейният комплекс ще разполага с **модерна зала за 3D прожекции**, в която ще се представя исторически научнопопулярен филм за делото на св. Кирил и Методий и техните ученици. Там ще се провеждат и беседи с ученици и други посетители, представяния на нови филми, книги и друга интелектуална продукция, свързана с темата за Кирило-Методиевото дело.

Музеят ще има и **зала за деца**, в която ще има различни занимания – кубчета, пъзели, лабиринти, настолни игри, активни карти и пр., с които чрез забавление децата ще се запознаят със старите български азбуки: огромен въртящ се магически кръг ще им помогне да научат коя кирилска буква на коя глаголическа отговаря и каква е числовата ѝ стойност. В магазина към музея ще се предлагат тематични сувенири с кирило-методиевски мотиви, целящи да популяризират кирилицата и глаголицата. Ще има книжовен клуб-библиотека *Glagolitica*, където ще се провеждат дискусии, представяния на книги и други културни събития.

В музея ще има и монитор с особено важна функция – т.нар. *guest book*, или книга за гости. Идеята е да се документира мнението на публиката както за постоянната експозиция и временните изложби в музея, така и мнението на посетителите за дигиталното съдържание. Мненията могат да се записват посредством уебкамера и гласово съобщение. Това е лесно и бързо средство за осъществяване на обратна връзка.

Предложението за изграждане на Интерактивен музей на Кирило-Методиевото дело и традиции с Двор на глаголицата е неразделна част от целенасочените усилия на българското общество да надгражда и развива културноисторическия туристически продукт и свързаната с него инфраструктура. При разполагане в комуникативна локация музеят с прилежащото му екстериорно пространство би предоставил високо качество на съвременно развлечение, превръщайки се в една от най-актуалните части от богатия културноисторически продукт на България и София. Той ще даде поле за изява на младата аудитория, която ще го посещава, чрез организиране на открити уроци, извънкласна подготовка и университетски програми. Гостоприемен кът за малки и големи, за семейни и приятелски посещения, той ще предлага интерактивна среда за познавателни игри и занимания върху Кирило-Методиевото наследство, ставайки притегателен център за

хора от различни поколения и национални култури, който ще им предостави едно вдъхновяващо приключение.

Проектиран по атрактивен и провокативен начин, Интерактивният музей на Кирило-Методиевото дело и традиции ще съхранява, интерпретира, популяризира, развива, възпитава и разпространява дигиталните и реални ресурси, с които разполага, сред широк спектър от публики на местно, регионално, национално и световно ниво. Целта е той да бъде въздействащ и привлекателен за младите, за всички български и чужди туристи, посещаващи София, и, гарантирайки си предварително висока посещаемост, да се превърне в знаково и разпознаваемо място върху картата на културния туризъм в България.

Интерактивният характер на музея разкрива неговия голям потенциал непрекъснато да разширява своя експозиционен фонд, в сътрудничество с националните и световни академични институции, като очакваните резултати са:

- да обогати съдържанието на местния културен продукт, присъединявайки се към широка мрежа от съвременни музеи, посветени на съхраняване на културноисторическото ни наследство;
- да отдаде заслужено място на България в опазване на Кирило-Методиевите традиции, подчертавайки историческите ѝ връзки с културно-просветното дело в общославянски и общеевропейски план;
- да отговори на съвременните изисквания на публиката, използвайки модерни технологични приложения, нови възприятия и похвати за изследване с активното участие на посетителя;
- да изиграе активна социална роля в образователния процес, възпитавайки чувство на идентичност, принадлежност, ценност и опознаваемост;
- да повиши туристическия интерес целогодишно като част от единна стратегия за културно съживяване и обновление;
- да насърчи социалните взаимодействия в обществото, създавайки социална платформа за културно-обществен дебат;
- да допринесе за развитие на местния културноисторически туристически продукт и свързаната с него инфраструктура;
- да подпомогне международната видимост на България чрез включването на музея в трансевропейската телекомуникационна мрежа за достъп до европейското културно наследство.

Съобразена с най-новите научни постижения на кирилometodieвистиката, но поднесена чрез съответните нагледни средства, експозицията – дигитална и реална – ще бъде адресирана към посетители с академична подготовка и към широка публика.

Кирило-Методиевският научен център към Българската академия на науките има безспорен капацитет за координиране и ръководство на работата по създаването на един такъв музей. Той е научна и образователна институция с утвърдена позиция в интердисциплинарните изследвания по кири-

лометодиевистика с авторитет както у нас, така и зад граница. Колективът има натрупан сериозен опит в реализацията на големи национални, международни и европейски проекти по темата за съхраняване на националната и културната идентичност, между които: Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“; Национална интердисциплинарна изследователска е-инфраструктура за ресурси и технологии за българското езиково и културно наследство CLaDA, интегрирана в рамките на европейските инфраструктури CLARIN и DARIAH“; Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“ (КИННПОР)<sup>3</sup>. Като мултидисциплинарна академична институция Центърът разполага с нужния кадрови ресурс да осъществи научните дейности по проектопредложението. Същият вече има електронно издание с карта на славянските кирило-методиевски извори<sup>4</sup>; разполага със събрани от своите сътрудници колекции от дигитализирани изображения на 118 паметника на Кирил и Методий в Австрия, България, Германия, Гърция, Италия, Китай, Македония, Португалия, Унгария, Русия, Словакия, САЩ, Сърбия, Украйна и Чехия, повечето от тях издигнати през последните десетилетия; над 70 образеца на филателията от България, Ватикан, Гърция, Македония, Мозамбик, Полша, Русия, Словакия, Украйна и Чехия; 15 образеца на нумизматиката от България, Македония, Словакия и Чехия; над 30 образеца на фалеристиката (ордени, медали, значки, плакети) от България, Ватикан, Гърция, Русия, Словакия, Украйна и Чехия и 13 знамена с образите на първоучителите (Желязкова, Найденова 2021). Върви подготовката на дигитален архив с изображения на Кирил и Методий и техните ученици. Към момента са издирени над двеста фрески и икони, създадени през периода от средата на XIX до началото на XX в. Предстои тяхното документиране, описание и изследване, както и по-нататъшно разширяване на списъка им (Григорова 2019а; Григорова 2019б; Чешмеджиев 2013). Поставено е началото на колекция от карикатури с образите на Кирил и Методий, осмиващи чрез светостта на тези два исторически персонажа недостатъците на потомците (Желязкова 2019). Работи се по архивите и приноса на изтъкнати български и чужди учени кирилometодиевисти и свързаната с това знание тема за състоянието на кирилometодиевистиката в различните славистични школи<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> <https://www.kmnc.bg/научна-дейност/проекти/>

<sup>4</sup> <https://cyrmet-sl.kmnc.bg/index.html>. Вж. също Мирчева 2014; Мирчева 2019. Върху гръцките извори работят Сл. Бърлиева (Бърлиева 1987, 2000, 2003, 2003а; Barlieva 2001, Barlieva, Cheshmedzhiev 2010), и Л. Илиева (Илиева 2014; Илиева 2018), а върху латинско-езичните Сл. Бърлиева (Бърлиева 1998, 2013, 2021; Barlieva 2015).

<sup>5</sup> Баталова 2022; Билярска 2010: 215–221; Билярска 2011а: 123–148; Билярска 2011б: 231–278; Билярска 2015а; Билярска 2015б; Бърлиева, Найденова 2016; Иванова 2020а: 37–48; Иванова 2020б <https://www.abcdar.com.>; Желязкова 2001; Зашев, Хутиянова 2007; Николова, Желязкова 2008; Найденова 2007, 2010, 2014, 2015а, 2015б, 2018б; Мирчева 1995а, 1995б, 2003а, 2003б, 2003в, 2003г.

Събран е немалко архивен и фактологически материал, засягащ въпроса за култа към просветителите и техните ученици и за честванията на св. Седмочисленици през различни исторически периоди<sup>6</sup>. Проучват се историческите топоси на Кирило-Методиевото дело<sup>7</sup>. В рамките на проект „Интердисциплинарен клъстер „Кирилометодикон“ са разработени образователни игри за запознаване на учащите се с историята на българските писмени системи, чиято цел е Кирило-Методиевото наследство и традиции в България да бъде популяризирано от най-ранна възраст (някои от тях апробирани на занятията в неделното училище към столичния храм „Св. София“)<sup>8</sup>. Във връзка с инициативата „Европейска нощ на учените“ и „Отворени врати на КМНЦ“ са организирани и провеждани ателиета по иконопис и калиграфия. Създадени са редица изложби, презентиращи пред широката общественост научната проблематика на звеното и съответни знакови годишници<sup>9</sup>. Към някои от тях са съставени и издадени албуми и дипляни<sup>10</sup>. Всичко това е натрупан опит и материал, който ще бъде приложен при осъществяването на Интерактивния музей на Кирило-Методиевото дело и традиции.

Разбира се, съобразявайки се с българските условия, бих препоръчала няколко етапа в реализацията на проекта. Като начало може да се създаде един „съкратен“ музей, който постепенно да се надгражда, а същевременно да тече събирането и дигитализирането на материали и така необходимата работа с обществеността.

Експозиционният план на Интерактивния музей на Кирило-Методиевото дело и традиции засега е само една красива фантазия. Все пак се надявам, че заложените в него идеи ще окажат своето влияние върху музейната наука в България и ще я обогатят. Предложената музеографска разработка вероятно ще предизвика дискусия. Вярвам, че, достигайки до по-голям брой читатели чрез настоящата статия, тя ще провокира интереса на обществеността към бъдещия музей и ще я мобилизира към неговото осъществяване. България и българската памет заслужават това.

---

<sup>6</sup> Бърлиева, Наумов 2005; Джевицка 2016а, 2016б, 2017а, 2017б; Желязкова, Зафирова 2003, 2010; Желязкова 2012, 2016; Найденова 2013, 2015б, 2017а, 2017б, 2018а; Рашева 2016, 2018а, 2018б, 2018в; Станев 2019; Тъпкова-Займова, Чешмеджиев 2005; Чешмеджиев 1999, 2003, 2005а, 2011, 2013а, 2013б, 2013г, 2014, 2017а, 2017б, 2018а, 2018б; Barlieva 2017.

<sup>7</sup> Станев 2018; Станев 2020.

<sup>8</sup> Вж. повече по въпроса у Илиева 2019 <https://press.azbuki.bg/news/2019/ed91116-2018-2/news102016-16-32/>. Вж също на адрес: <https://lms.kmnc.bg/course/view.php?id=16>.

<sup>9</sup> Вж. повече на <https://www.kmnc.bg/научна-дейност/изложби>, както и на <https://www.kmnc.bg/e-кмнц/дигитални-изложби/>

<sup>10</sup> София. Европейска столица на кирилските букви / Sofia. European capital of the cyrillic script: албум. София: КМНЦ – БАН, 2013; Цветни копия от изложба. Донесени от светите земи...: албум / Brought from the holy land... София: КМНЦ – БАН, 2019; Цветни копия от изложба. Манастирски библиотеки в южнославянските земи и Русия през XIV–XVI в.: албум. София: КМНЦ – БАН, 2021.

ЛИТЕРАТУРА

- Баталова 2022      Б а т а л о в а, Ст. *По следите на боландистите, или за първите приноси в научното изследване на изворите за живота и делото на св. Кирил и св. Методий* [Batalova, St. Po sledite na bolandistite, ili za parvite prinosi v nauchното izsledvane na izvorite za zhivota i deloto na sv. Kiril i sv. Metodiy]. – Palaeobulgarica, 46 (2022), № 1, с. 95–162.
- Биярска 2010      Б и л я р с к а, В. *Проблемите на кирилметодиевистиката в документите от личния архив на акад. Петър Динеков, съхраняван в Централния държавен архив.* – Известия на държавните архиви, 100 (2010), с. 215–221 [Bilyarska, V. Problemitе na kirilometodievistikata v dokumentite ot lichnia arhiv na akad. Petar Dinekov, sahranyavan v Centralnia darzhaven arhiv. – Izvestia na darzhavnite arhivi, 100 (2010), s. 215–221].
- Биярска 2011а      Б и л я р с к а, В. *Непубликувани автобиографични материали на акад. Петър Динеков.* – Известия на държавните архиви, 102 (2011), с. 123–148 [Bilyarska, V. Nepublikuvani avtobiografichni materiali na akad. Petar Dinekov. – Izvestia na darzhavnite arhivi, 102 (2011), s. 123–148].
- Биярска 2011б      Б и л я р с к а, В. *Ранните дневници и спомени на акад. Петър Динеков. Раждането на учения и човека на перото.* – Известия на държавните архиви, 101 (2011), с. 231–278 [Bilyarska, V. Rannite dnevnici i spomeni na akad. Petar Dinekov. Razhdaneto na uchenia i choveka na peroto. – Izvestia na darzhavnite arhivi, 101 (2011), s. 231–278].
- Биярска 2015      Б и л я р с к а, В. *Кирилметодиевистиката в личния архив на акад. Петър Динеков в ЦДА.* Автореф. за присъжд. на ОНС „доктор“. София, 2015 [Bilyarska, V. Kirilometodievistikata v lichnia arhiv na akad. Petar Dinekov v TsDA. Avtoref. za prisazhd. na ONS „doktor“. Sofia, 2015].
- Бърлиева 1987      Б ъ р л и е в а, Сл. *Пространното житие на Наум Охридски. Увод, превод и бележки.* – Старобългарска литература, 20 (1987), с. 129–144 [Barlieva, Sl. Prostrannoto zhitie na Naum Ohridski. Uvod, prevod i belezhki. – Starobalgarska literatura, 20 (1987), s. 129–144].
- Бърлиева 1998      Б ъ р л и е в а, Сл. *Агиографските творби за св. Кирил и Методий в Legenda aurea на Яков Ворагински.* – Кирило-Методиевски студии, 11 (1998), с. 2–61 [Barlieva, Sl. Agiografskite tvorbi za sv. Kiril i Metodiy v Legenda aurea na Yakov Voraginski. – Kirilo-Metodievski studii, 11 (1998), s. 2–61].

- Бърлиева 2000 Б ъ р л и е в а, Сл. *Московският препис на Дюканжовия списък* [Barlieva, Sl. Moskovskiyat prepis na Dyukanzhoviya spisak]. – Palaeobulgarica, 24 (2000), № 3, с. 50–65.
- Бърлиева 2003 Б ъ р л и е в а, Сл. *Служби за св. Седмочисленици*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 680–682 [Barlieva, Sl. Sluzhbi za sv. Sedmochislenitsi. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopediya. Т. 3. Sofia, 2003, s. 680–682].
- Бърлиева 2003а Б ъ р л и е в а, Сл. *Гръцки кирило-методиевски традиции*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 146–151 [Barlieva, Sl. Gratski kirilo-metodievski tarditsii. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopediya. Т. 4. Sofia, 2003, s. 146–151].
- Бърлиева 2011 Б ъ р л и е в а, Сл. *Кирило-Методиевската традиция и националната идентичност на славяните*. – В: Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност (= Кирило-Методиевски студии, кн. 20). София, 2011, с. 18–28 [Barlieva, Sl. Kirilo-Methodievsката traditsia i natsionalnata identichnost na slavyanite. – V: Kirilo-Methodievsското kulturno nasledstvo i natsionalnata identichnost (= Kirilo-Methodievski studii, kn. 20). Sofia, 2011, s. 18–28].
- Бърлиева 2013 Б ъ р л и е в а, Сл. *Кирил и Методий в западната литературна традиция – от Средновековието до ренесансовия хуманизъм*. – Български език и литература, 55 (2013), № 4, с. 324–341 [Barlieva, Sl. Kiril i Metodiy v zapadnata literaturna traditsia – ot Srednevekovieto do renesansovia humanizam. – Balgarski ezik i literatura, 55 (2013), № 4, s. 324–341].
- Бърлиева 2021 Б ъ р л и е в а, Сл. *Кирилометодиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина*. София, 2021 [Barlieva, Sl. Kirilometodievski motivi v latinskata i gratskata knizhnina. Sofia, 2021].
- Бърлиева, Найденова 2016 Б ъ р л и е в а, Сл., Д. Н а й д е н о в а. *Кирилометодиевистиката в БАН – 100 години между науката и политиката*. – В: 100 години кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата (= Кирило-Методиевски студии, кн. 25). София, 2016, с. 7–27 [Barlieva, Sl., D. Naydenova. Kirilometodievistikata v BAN – 100 godini mezhdu naukata i politikata. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata (= Kirilo-Methodievski studii, kn. 25). Sofia, 2016, s. 7–27].
- Бърлиева, Наумов 2005 Б ъ р л и е в а, Сл., А. Н а у м о в. *Мощите на св. Кирил и тяхната прослава през вековете*. – Старобългар-



- ска литература, 33–34 (2005), с. 126–144 [Barlieva, Sl., A. Naumov. Moshtite na sv. Kiril i tyahnata proslava prez vekovete. – Starobalgarska literatura, 33–34 (2005), s. 126–144].
- Генова 1992      Г е н о в а, Й. *Въпроси на съвременната музейно-образователна дейност*. – Известия на НИМ, 9 (1992), с. 250–259 [Genova, Y. Vaprosi na savremennata muzeyno-образователna deynost. – Izvestia na NIM, 9 (1992), s. 250–259].
- Григорова 2019а      Г р и г о р о в а, Т. *Възрожденската кирило-методиеска традиция в иконографията на един непубликуван stenopis от с. Баня, Панагюрско*. – В: *Paleobulgarica*, 43 (2019), № 3, с. 95–122 [Grigороva, T. Vazrozhdenskata kirilo-metodievskata traditsia v ikonografiyata na edin nepublikuvan stenopis ot s. Banya, Panagyursko. – V: *Paleobulgarica*, 43 (2019), № 3, s. 95–122].
- Григорова 2019б      Г р и г о р о в а, Т. *Художествена интерпретация на образите на светите братя Кирил и Методий и посланията на късновъзрожденските и следосвобожденски зографи (по материали от Панагюрище)*. – В: *Империи и имперско наследство на Балканите. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Людмил Спасов. Т. 2. Ново време и съвремие*. Пловдив, 2019, с. 53–74 [Grigороva, T. Hudozhestvena interpretatsia na obrazite na svetite bratya Kiril i Metodiy i poslaniyata na kasnovazrozhdenskite i sledosvobozhdenski zografi (po materialy ot Panagyurishte). – V: *Imperii i impersko nasledstvo na Balkanite. Sbornik v chest na 70-godishninata na prof. Lyudmil Spasov. T. 2. Novo vreme i savremie*. Plovdiv, 2019, s. 53–74].
- Григорова 2021      Г р и г о р о в а, Т. *Бележки към възрожденската иконография на св. Кирил и св. Методий (по материали от научна експедиция в Северозападна България)*. – В: *Род и отечество. Кн. 11. 150 години българска екзархия*. В. Търново, 2021, с. 40–60 [Grigороva, T. Belezhki kam vazrozhdenskata ikonografia na sv. Kiril i sv. Metodiy (po materialy ot nauchna ekspeditsia v Severozapadna Bulgaria). – V: *Rod i otechestvo. Кн. 11. 150 godini balgarska ekzarhia*. V. Tarnovo, 2021, s. 40–60].
- Джевицка 2016а      Д ж е в и ц к а, Е. *Модерно и популярно. За юбилейния образ на св. Методий в българската култура през ХХ век*. – *Старобългарска литература*, 53–54 (2016), с. 195–214 [Dzhevietska, E. Moderno i populyarno. Za yubileynia obraz na sv. Metodiy v balgarskata kultura prez XX vek. – *Starobalgarska literatura*, 53–54 (2016), s. 195–214].

- Джевиецка 2016б Д ж е в и е ц к а, Е. *Юбилейните сборници като свидетели на епохата. Към въпроса за рецепцията на Кирило-Методиевската традиция в модерната българска култура*. – В: 100 години кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата. София, 2016, с. 122–137 [Dzhevietska, E. Yubileynite sbornitsi kato svideteli na epohata. Kam vaprosa za retseptsiyata na Kirilo-Metodievskata traditsia v modernata balgarska kultura. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata. Sofia, 2016, s. 122–137].
- Джевиецка 2017а Д ж е в и е ц к а, Е. *Приносът на учениците, или социалистическият дискурс по случай Кирило-Методиевите юбилеи в България* [Dzhevietska, E. Prinosat na uchenitsite, ili sotsialisticheskiyat diskurs po sluchay Kirilo-Metodievite yubilei v Bulgaria]. – В: Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru. Ed. P. Žeňuch, S. Nikolova. Bratislava, 2017, s. 157–171.
- Джевиецка 2017б Д ж е в и е ц к а, Е. *Фигурата на св. Климент Охридски в българската и в македонската книжнина от епохата на Възраждането*. – Български език и литература, 59 (2017), № 2, с. 177–197 [Dzhevietska, E. Figurata na sv. Kliment Ohridski v balgarskata i v makedonskata knizhnina ot epohata na Vazrazhdaneto. – Balgarski ezik i literatura, 59 (2017), № 2, s. 177–197].
- Джевиецка 2018 Д ж е в и е ц к а, Е. „Славянското просвещение“, или за функционирането на Кирило-Методиевата традиция в модерната българска култура [Dzhevietska, E. „Slavyanskoto prosveshthenie“, ili za funktsioniraneto na Kirilo-Metodievata traditsia v modernata balgarska kultura]. – Poznańskie Studia Slawistyczne, 15 (2018), s. 77–97.
- Желязкова 2001 Ж е л я з к о в а, В. *Нови приноси на шведската славистика* [Zhelyazkova, V. Novi prinosi na shvedskata slavistika]. – Palaeobulgarica, 25 (2001), № 2, с. 108–112.
- Желязкова 2012 Ж е л я з к о в а, В. *Електронна колекция рукописей и архивных документов Кирилло-Методиевского научного центра – состояние, проблемы и перспективы*. – В: Информационные технологии и письменное наследие. El'Manuscript-2012. IV международная конференция. Петрозаводск–Ижевск, 2012, с. 102–104 [Zhelyazkova, V. Elektronnaia kolleksiia rukopisei i arhivnykh dokumentov Kirillo-Mefodievskogo nauchnogo tsentra – sostoianie, problemy i perspektivy. – V: Informatsionnye tekhnologii i pis'mennoe nasledie. El'Manuscript-2012. IV mezhhduna-

- rodnaia konferentsiia. Petrozavodsk–Izhevsk, 2012, s. 102–104].
- Желязкова 2016 Ж е л я з к о в а, В. *За една инициатива на Климентовия отбор*. – В: 100 години кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата (= Кирило-Методиевски студии, кн. 25). София, 2016, с. 138–150 [Zhelyazkova, V. *Za edna iniciativa na Klimentovia otbor*. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata (= Kirilo-Methodievski studii, kn. 25). Sofia, 2016, s. 138–150].
- Желязкова, 2017 Ж е л я з к о в а, В. *Образите на славянските просветители върху пощенски марки на Мозамбик*. – За буквите. Кирилометодиевски вестник, 50, май 2017, с. 12 [Zhelyazkova, V. *Obrazite na slavyanskite prosvetiteli varhu poshtenski marki na Mozambik*. – *Za bukвите*. Kirilometodievski vestnik, 50, may 2017, s. 12].
- Желязкова, 2019 Ж е л я з к о в а, В. *За Кирил и Методий*. „Несериозно“ (по материали от българския периодичен печат до 1944 г.). [Zhelyazkova, V. *Za Kiril i Metodiy*. „Neseriously“ (po materialii ot balgarskia periodichen pechat do 1944 g.)]. – *Palaeobulgarica*, 43 (2019), № 3, с. 123–148.
- Желязкова, Зафирова 2003 Ж е л я з к о в а, В., Н. З а ф и р о в а. *Българска кирило-методиевска библиография*. – В: Кирило-методиевска библиография. 1516–1934. Под общата редакция на Св. Николова. София, 2003, с. 419–685 [Zhelyazkova, V., N. Zafirova. *Balgarska kirilo-metodievaska bibliografia*. – V: *Kirilo-metodievaska bibliografia*. 1516–1934. Pod obshtata redaktsia na Sv. Nikolova. Sofia, 2003, s. 419–685].
- Желязкова, Зафирова 2010 Ж е л я з к о в а, В., Н. З а ф и р о в а. *Българска кирило-методиевска библиография*. – В: Кирило-методиевска библиография. 1934–1944. Под общата редакция на Св. Николова. София, 2010, с. 203–389 [Zhelyazkova, V., N. Zafirova. *Balgarska kirilo-metodievaska bibliografia*. – V: *Kirilo-metodievaska bibliografia*. 1934–1944. Pod obshtata redaktsia na Sv. Nikolova. Sofia, 2010, s. 203–389].
- Желязкова, Найденова 2021 Ж е л я з к о в а, В., Д. Н а й д е н о в а. *Кирил и Методий. Образи. Памет, Идентичност / Cyril and Methodius. Images. Memory. Identity*: албум. София, 2021 [Zhelyazkova, V., D. Naydenova. *Kiril i Metodiy. Obrazi. Pamet, Identichnost*: album. Sofia, 2021].
- Зашев, Хутянова 2007 З а ш е в, Е., Я. Х у т я н о в а. *Из историята на българистиката във Философския факултет на Университета „Ян Амос Коменски“ в Братислава*. – *Българистика*, 14 (2007), с. 44–55 [Zashev, E., Ya. Hutyanova. *Iz istoriyata na*

- balgaristikata vav Filosofskia fakultet na Universiteta „Yan Amos Komenski“ v Bratislava. – Balgaristika, 14 (2007), s. 44–55].
- Иванова 2020а И в а н о в а, М. *Академик Петър Динеков и Полша*. – В: Polacy i Bułgarzy – 100 lat dialogu. Red. Genew-Puhalewa, I., Ign. Doliński. Warszawa, 2020, s. 37–48 [Ivanova, M. Akademik Petar Dinekov i Polsha. – V: Polacy i Bułgarzy – 100 lat dialogu. Red. I. Genew-Puhalewa, Ign. Doliński. Warszawa, 2020, s. 37–48].
- Иванова 2020б И в а н о в а, М. *Познатото и непознатото архивно наследство на академик Петър Динеков*. – Сблв е-списание в областта на хуманитаристиката X–XXI в., 8 (2020), брой 18 [Ivanova, M. Poznatoto i nepoznatoto arhivno nasledstvo na akademik Petar Dinekov. – Sblv е-списание v oblastta na humanitaristikata X–XXI v., 8 (2020), broy 18]. <https://www.abcdar.com>
- Илиева 2014 И л и е в а, Л. *Кирило-Методиевското културно наследство на българите в гръкоезичните извори от XI–XIII в.* – В: България в световното културно наследство. Шумен, 2014, с. 379–390 [Ilieva, L. Kirilo-Metodievskoto kulturno nasledstvo na balgarite v grakoezichnite izvori ot XI–XIII v. – V: Bulgaria v svetovnoto kulturno nasledstvo. Shumen, 2014, s. 379–390].
- Илиева 2018 И л и е в а, Л. *Св. Климент в творчеството на Охридските архиепископи (XI–XIII в.)*. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 556–561 [Ilieva, L. Sv. Kliment v tvorchestvoto na Ohridskite arhiepiskopi (XI–XIII v.). – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2018, s. 556–561].
- Илиева 2019 И л и е в а, Т. *Старобългаристика в игри за малки и големи*. – В-к „Азбуки“, 11 (2019), 14–20 март 2019 г. [Ilieva, T. Starobalgaristika v igri za malki i golemi. – V-k Azbuki, 11 (2019), 14–20 mart 2019 g.].
- Мирчева 1995а М и р ч е в а, Б. *Лацко, Михал*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 504–506 [Mircheva, B. Latsko, Mihal. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 504–506].
- Мирчева 1995б М и р ч е в а, Б. *Капалдо, Марио*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 222–224 [Mircheva, B. Kapaldo, Mario. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 222–224].
- Мирчева 2003а М и р ч е в а, Б. *Сакач, Стефано*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 524–527 [Mircheva, B. Sakach, Stefano. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 524–527].

- Мирчева 2003б М и р ч е в а, Б. *Тот, Имре*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 75–80 [Mircheva, B. Tot, Imre. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 75–80].
- Мирчева 2003в М и р ч е в а, Б. *Билярски, Пьотр*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 621–614 [Mircheva, B. Bilyarski, Pyotr. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 621–614].
- Мирчева 2003г М и р ч е в а, Б. *Десподова, Вангелия*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 557–670 [Mircheva, B. Despodova, Vangelia. – V: Kirilo-Methodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 557–670].
- Мирчева 2014 М и р ч е в а, Б. *Опис на преписите на славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 23. Кирило-Методиевски извори. Т. 2). София, 2014 [Mircheva, B. Opis na prepisite na slavyanskite izvori za Kiril i Metodiy i tehните uchenitsi (= Kirilo-Methodievski studii. Kn. 23. Kirilo-Methodievski izvori. T. 2). Sofia, 2014]. Вж. също М и р ч е в а, Б. *Славянски кирило-методиевски извори*. (е-изд.) <https://cyrmet-sl.kmnc.bg/index.html>
- Мирчева 2019 М и р ч е в а, Б. *Успение Кирилово в южнославянската православна традиция* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 28. Кирило-Методиевски извори. Т. 3). София, 2019 [Mircheva, B. Uspenie Kirilovo v yuzhnoslavyanskata pravoslavna traditsia (= Kirilo-Methodievski studii. Kn. 28. Kirilo-Methodievski izvori. T. 3). Sofia, 2019].
- Мишкова 2015 М и ш к о в а, И. *Образование в музея – състояние и перспективи в България*. София, 2015 [Mishkova, I. Obrazovanie v muzeya – sastoyanie i perspektivi v Bulgaria. Sofia, 2015].
- Мишкова, Вуков, Казаларска 2016 М и ш к о в а, И., Н. В у к о в, С. К а з а л а р с к а. *Дебати в музеологията*. София, 2016 [Mishkova, I., N. Vukov, S. Kazalarska. Debati v muzeologiyata. Sofia, 2016].
- Найденова 2007 Н а й д е н о в а, Д. *Проф. Хайнц Миклас*. – Български език, 2007, № 1, с. 120–122 [Naydenova, D. Prof. Haynts Miklas. – Balgarski ezik, 2007, № 1, s. 120–122].
- Найденова 2010 Н а й д е н о в а, Д. *Проучвания по кирилметодиевистика в Българската академия на науките до 1945 г.* [Naydenova, D. Prouchvania po kirilometodievistika v Balgarskata akademia na naukite do 1945 g.]. – Palaeobulgarica, 34 (2010), № 4, с. 3–17.
- Найденова 2013 Н а й д е н о в а, Д. *Кирило-Методиевото дело в политическата пропаганда на XIX век*. – Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, 8 (2013), s. 237–253 [Naydenova, D.

- Kirilo-Metodievoto delo v politicheskata propaganda na XIX vek. – Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, 8 (2013), s. 237–253].
- Найденова 2014 Н а й д е н о в а, Д. *100 години кирилметодиевистика в БАН.* – Български език и литература, 56 (2014), № 3, с. 319–322 [Naydenova, D. 100 godini kirilometodievistika v BAN. – Balgarski ezik i literatura, 56 (2014), № 3, s. 319–322].
- Найденова 2015а Н а й д е н о в а, Д. *Хилядагодишнината от смъртта на св. Методий и европейската политика на Великите сили.* – В: Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа. Т. 1. Парадигма. София, 2015, с. 15–25 [Naydenova, D. Hilyadagodishninata ot smartta na sv. Metodiy i evropeyskata politika na Velikite sili. – V: Praznikat na Kiril i Metodiy. Prostranstva na duha. T. 1. Paradigma. Sofia, 2015, s. 15–25].
- Найденова 2015б Н а й д е н о в а, Д. *1130 години от Успението на св. Методий.* – Българистика, 30 (2015), с. 9–16 [Naydenova, D. 1130 godini ot Uspenieto na sv. Metodiy. – Balgaristika, 30 (2015), s. 9–16].
- Найденова 2017а Н а й д е н о в а, Д. *Кирило-Методиевото дело и създаването на историческа памет в социалистическа България* [Naydenova, D. Kirilo-Metodievoto delo i sazdavaneto na istoricheska pamet v sotsialisticheska Bulgaria]. – V: Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru (k 1100. výročiu jeho smrti). Bratislava–Sofia, 2017, s. 137–156.
- Найденова 2017б Н а й д е н о в а, Д. „*В името на Кирил и Методий*“. *Кирило-методиевската идея в социалистическа България* [Naydenova, D. „V imeto na Kiril i Metodiy“. Kirilo-metodievskata ideya v sotsialisticheska Bulgaria]. – Slavia Meridionalis, 17 (2017), s. 1–25.
- Найденова 2018а Н а й д е н о в а, Д. „*На борба за делото на Кирил и Методий*“. *Комунистическите демонстрации по повод деня на славянските апостоли през 1942–1943 г.* – Известия на държавните архиви, 115–116 (2018), с. 510–536 [Naydenova, D. „Na borba za deloto na Kiril i Metodiy“. Komunisticheskite demonstratsii po povod denya na slavyanskite apostoli prez 1942–1943 g. – Izvestia na darzhavnite arhivi, 115–116 (2018), s. 510–536].
- Найденова 2018б Н а й д е н о в а, Д. *Из историята на кирилметодиевистиката в БАН.* – Наука, 4 (2018), с. 9–14 [Naydenova, D. Iz istoriyata na kirilometodievistikata v BAN. – Nauka, 4 (2018), s. 9–14].

- Николова, Желязкова 2008 Н и к о л о в а, Св., В. Ж е л я з к о в а. *Микрофильмы и фотокопия из коллекции Моше Альтбауэра в собрании Кирилло-Мефодиевского научного центра* [Nikolova, Sv., V. Zheliazkova. Mikrofil'my i fotokopiiia iz kolektsii Moshe Al'tbauera v sobranii Kirillo-Mefodievskogo nauchnogo centra]. – В: The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs (= Jews and Slavs. V. 20). Jerusalem–Sofia, 2008, p. 352–360.
- Рашева 2016 Р а ш е в а, И. *Почитането на св.св. Кирил и Методий след Втората световна война*. – В: България във Втората световна война и следвоенна Европа. Хасково, 2016, с. 123–129 [Rasheva, I. Pochitaneto na sv.sv. Kiril i Metodiy sled Vtorata svetovna voyna. – V: Bulgaria vav Vtorata svetovna voyna i sledvoenna Evropa. Haskovo, 2016, s. 123–129].
- Рашева 2018а Р а ш е в а, И. *Няколко литературни произведения, посветени на 1000-годишнината от успението на св. Климент Охридски*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 17. Шумен, 2018, с. 307–317 [Rasheva, I. Nyakolko literaturni proizvedenia, posveteni na 1000-godishninata ot uspenieto na sv. Kliment Ohridski. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 17. Shumen, 2018, s. 307–317].
- Рашева 2018б Р а ш е в а, И. *1000-годишнината от Успението на св. Климент Охридски в българската менталност*. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 792–808 [Rasheva, I. 1000-godishninata ot Uspenieto na sv. Kliment Ohridski v balgarskata mentalnost. – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2018, s. 792–808].
- Рашева 2018в Р а ш е в а, И. *По въпроса за избора на св. Климент Охридски за патрон на СУ – статии в периодичния ни печат (1936–1941 г.)*. – В: Полетата на етнологията. София, 2018, с. 90–100 [Rasheva, I. Po varpasa za izbora na sv. Kliment Ohridski za patron na SU – statii v periodichnia ni pechat (1936–1941 g.). – V: Poletata na etnologiyata. Sofia, 2018, s. 90–100].
- Станев 2018 С т а н е в, К. *Методий и Сирмиум*. – В: Писменост, книжовници, книги; българската следа в културната история на Европа. Шумен, 2018, с. 48–59 [Stanev, K. Metodiy i Sirmium. – V: Pismenost, knizhovnitsi, knigi; balgarskata sleда v kulturnata istoria na Evropa. Shumen, 2018, s. 48–59].
- Станев 2019 С т а н е в, К. *Култът към св. Климент Охридски през втората половина на XVI в. по данни на османски данъчен регистър* [Stanev, K. Kultat kam sv. Kliment

- Ohridski prez vtorata polovina na XVI v. po dannii na osmanski danachen registar]. – Paleobulgarica, 43 (2019), № 3, с. 45–53.
- Станев 2020 Станев, К. *Брегалница – административен, духовен и културен център на Първото българско царство*. – ВЪв: Владетел, държава и църква на Балканите през Средновековието. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Пламен Павлов. Ч. 1. Велико Търново, 2020, с. 538–563 [Stanev, K. Bregalnitsa – administrativen, duhoven i kulturen tsentar na Parvoto balgarsko tsarstvo. – Vav: Vladetel, darzhava i tsarkva na Balkanite prez Srednovekovieto. Sbornik v chest na 60-godishninata na prof. Plamen Pavlov. Ch. 1. Veliko Tarnovo, 2020, s. 538–563].
- Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2005 Тъпкова-Заимова, В., Д. Чешмеджиев. *Етническият произход на Кирил и Методий (Историографски бележки)*. – Славянски диалози, 1 (2005), с. 67–87 [Cheshmedzhiev, D., V. Tapkova-Zaimova. Etnicheskiyat proizvod na Kiril i Metodiy (Istoriografski belezhki). – Slavyanski dialozi, 1, 2005, s. 67–87].
- Цекова 2001 Цекова, Е. *Музеят – комуникативен фокус на наука, изкуство и образование*. – Наука, 4 (2001), с. 38 [Tsekova, E. Muzeyat – komunikativen fokus na nauka, izkustvo i obrazovanie. – Nauka, 4 (2001), s. 38].
- Цекова 2002 Цекова, Е. *Съвременното образование и музейната образователна политика*. – Известия на Националния исторически музей, 13, (2002), с. 273–288 [Tsekova, E. Savremennoto obrazovanie i muzeynata obrazovatelna politika. – Izvestia na Natsionalnia istoricheski muzey, 13, (2002), s. 273–288].
- Цекова 2004 Цекова, Е. *Интерактивни методи в музейното и училищното образование*. – В: Ролята на музеите и галериите за регионалното културно, туристическо и икономическо развитие. Сборник с доклади от Втора национална научно-практическа конференция с международно участие. Габрово, 2004 [Tsekova, E. Interaktivni metodi v muzeynoto i uchilishtnoto obrazovanie. – V: Rolyata na muzeite i galeriite za regionalnoto kulturno, turisticheskoto i ikonomicheskoto razvitie. Sbornik s dokladi ot Vtora natsionalna nauchno-prakticheskata konferentsia s mezhdunarodno uchastie. Gabrovo, 2004].
- Чешмеджиев 1999 Чешмеджиев, Д. *За появата на 11 май като поменална дата за Кирил и Методий*. – В: Общото и специфичното в балканските народи до края на XIX в. (Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Василка Тъпкова-Заимова). София, 1999, с. 93–98 [Cheshmedzhiev,



- D. Za poayavata na 11 may kato pomenalna data za Kiril i Metodiy. – V: Obshtoto i spetsifichното v balkanskite narodi do kraya na XIX v. (Sbornik v chest na 70-godishninata na prof. Vasilka Tapkova-Zaimova). Sofia, 1999, s. 93–98].
- Чешмеджиев 2003 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновековна България.* – В: ПЪТН ДОСТОНТЪ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. София, 2003, с. 425–444 [Cheshmedzhiev, D. Belezhki varhu kulta na sv. Sedmochislenitsi v srednevekovna Bulgaria. – V: Pēti dostoitъ. Sbornik v pamet na Stefan Kozhuharov. Sofia, 2003, s. 425–444].
- Чешмеджиев 2005а Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Седмочисленните в средновековна България* [Cheshmedzhiev, D. Kul't sviatykh Sedmochilennykh v srednevekovnoy Bolgarii]. – Bulgarian Historical Rewue, 2005, № 3–4, p. 103–118.
- Чешмеджиев 2005б Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на Кирил и Методий в Българското средновековие.* – В: Slavica Slovaca, 42 (2007), № 1, с. 20–36 [Cheshmedzhiev, D. Kultat na Kiril i Metodiy v Balgarskoto srednevekovie. – V: Slavica Slovaca, 42 (2007), № 1, s. 20–36].
- Чешмеджиев 2011 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Седмочисленици в средновековна България.* – Slavica Slovaca, 46 (2011), № 1, с. 24–36 [Cheshmedzhiev, D. Kultat na sv. Sedmochislenitsi v srednevekovna Bulgaria. – Slavica Slovaca, 46 (2011), № 1, s. 24–36].
- Чешмеджиев 2013а Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в Русия.* – В: Выстраивая добрососедство. Россия на пространствах Европы. Под. общей ред. Ал. А. Громыко, Е. В. Ананьевой (Ассоциация Европейских исследований. Институт Европы Российской академии наук). Москва, 2013, с. 111–119 [Cheshmedzhiev, D. Kirill i Mefodiy v Rosii. – V: Выстраивая добрососедство. Rossia na prostranstvah Evropy. Pod. obshtey red. Al. A. Gromyko, E. V. Ananyevoy (Assotsiatsia Evropeyskih issledovaniy. Institut Evropy Rossiyskoy akademii nauk). Moskva, 2013, s. 111–119].
- Чешмеджиев 2013б Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на Кирил и Методий в период на българското средновековие.* – В: XXXII Кирилло-Методиевски чтения: 1150 лет славянской письменности. Международная научно-практическая конференция преподавателей истории, языков и культуры славянских народов. Самара, 23–24 мая 2013. Самара, 2013, с. 48–56 [Cheshmedzhiev D. Kulyt Kirilla i Mefodia v period bolgarskogo srednevekovyua. – V: XXXII Kirillo-Mefodievskie chtenia: 1150 let slavyanskoj pisymennosti.

- Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsia prepodavateley istorii, yazykov i kultura slavyanskih narodov. Samara, 23–24 maya 2013. Samara, 2013, s. 48–56].  
 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Изображения святых Кирилла и Мефодия в искусстве эпохи Болгарското възрождения*. – В: 1150 лет от моравской мисии Кирилла и Мефодия. Каталог изложбы (Братислава, 28 юли 2013 г.). Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 55–65 [Cheshmedzhiev, D. *Izobrazhenia svyatykh Kirilla i Mefodia v iskusstve эпохи Bolgarskoto vozrozhdenia*. – V: 1150 let ot moravskoy misii Kirilla i Mefodia. Katalog izlozhby (Bratislava, 28 yuli 2013 g.). Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 55–65].
- Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Традицията за св. Горазд в България и Полша* [Cheshmedzhiev, D. *Traditsiyata za sv. Gorazd v Bulgaria i Polsha*]. – V: *Cyrilometodejski component kultury chrzescijansiej Slowian w regionie karpackim. Historia, tradicije, odlowania* (= *Krakowsko-Wilenskie studia Slawistyczne*, N 8). Krakow, 2013, s. 11–25.
- Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Бележки за датата 11 май*. – В: България в световното културно наследство. Материали от третата национална конференция по история, археология и културен туризъм „Пътуване към България“ – Шумен, 17–19.05.2012. Шумен, 2014, с. 876–889 [Cheshmedzhiev, D. *Belezhki za datata 11 may*. – V: *Bulgaria v svetovnoto kulturno nasledstvo. Materiali ot tretata natsionalna konferentsia po istoria, arheologia i kulturen turizam „Patuvane kam Bulgaria“* – Shumen, 17–19.05.2012. Shumen, 2014, s. 876–889].
- Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът към св. Лаврентий*. – Родопи, 2017, кн. 1–2, с. 11–16 [Cheshmedzhiev, D. *Kultat kam sv. Lavrentiy*. – Rodopi, 2017, kn. 1–2, s. 11–16].
- Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Климент Охридски през периода на византийското владичество в българските земи (XI–XII в.)* [Cheshmedzhiev, D. *Kultat na sv. Kliment Ohridski prez perioda na vizantiyskoto vladichestvo v balgarskite zemi (XI–XII v.)*]. – In: *Kliment Ochridsky a jeho prinos pre slovansku a evropsku kulturu*. Eds. P. Zenuch, S. Nikolova. Bratislava–Sofia, 2017, s. 29–38.
- Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът към св. Климент Охридски в Средновековна България*. – В: *Св. Климент Охридски в културата на Европа*. София, 2018, с. 333–349 [Cheshmedzhiev, D. *Kultat kam sv. Kliment Ohridski v Srednovekovna Bulgaria*. – V: *Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa*. Sofia, 2018, s. 333–349].

- Чешмеджиев 20186 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Культът към св. Наум Охридски* [Cheshmedzhiev, D. Kultat kam sv. Naum Ohridski]. – In: *Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. Vol. 1. Serdicae, MMXVIII*, p. 95–133.
- Bearman 1991 B e a r m a n, D. (ed.). *Hypermedia and interactivity in museums*. Int. Conference Proc., Oct. 14–16, 1991, Pittsburgh–Pennsylvania, 1991.
- Bearman, Trant 2011 *Museums and the Web 2011: Proceedings*. Eds. D. Bearman, J. Trant. Toronto: Archives & Museum Informatics, 2011. [http://conference.archimuse.com/mw2011/papers/understanding\\_distributed\\_museum](http://conference.archimuse.com/mw2011/papers/understanding_distributed_museum)
- Barlieva 2001 B a r l i e v a, S. *Eine Handschrift des Byzantinischen Rechts aus der Sammlung des staatlichen Historischen Museums in Moskau (GIM, Syn.Gr.286)*. – In: *Традиция, приемственост, новаторство. В памет на Петър Диневков*. София, 2001, с. 94–99 [Traditsia, priemstvenost, novatorstvo. V pamet na Petar Dinekov. Sofia, 2001, p. 94–99].
- Barlieva, Cheshmedzhiev 2010 B a r l i e v a, S., D. C h e s h m e d z h i e v. *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów w greckiej i słowiańskiej tradycji literackiej*. – In: *Uczniowie Apostołów słowian siedmiu świętych mężów (= Biblioteka duchowości Europejskiej, 4)*. Kraków, 2010, s. 17–36.
- Barlieva 2015 B a r l i e v a, S. *Ad fontes – on the Slavic Letters and the Cyrillo-Methodian Sources from the West Middle Ages*. – *Bulgaria mediaevalis*, 6 (2015), p. 47–57.
- Barlieva 2017 B a r l i e v a, S. *The Cult of Saints Cyril and Methodius: The Phenomenon of Shared Identity in the Slavic World*. – In: *Rewriting Holiness: Reconfiguring Vitae, Re-Signifying Cults (= King’s College London Medieval Studies. T. 25)*. London, 2017, p. 129–141.
- Dževiecka 2016 D ž e v i e c k a, E. *Remembering Cyril and Methodius. A history of Slavic Enlighteners in (post)socialist Bulgaria*. – In: *Pamiętając komunizm w postkomunistycznej Europie – pamięć historii i historia pamięci*. Toruń, 2019, p. 225–252.
- Lees 1993 M u s e u m s a n d i n t e r a c t i v e m u l t i m e d i a. Proc. of an Int. Conference, Sept. 20–24, 1993. Ed. D. Lees. Cambridge, 1993.
- Mintz, Tomas 1998 M i n t z, A., S. T o m a s. *The virtual and the real: Media in the museum*. D.D.M. Washington D.C., 1998.

**INTERACTIVE MUSEUM OF CYRIL AND METHODIUS WORK AND TRADITIONS  
(An idea for creating a tourist destination on the Cyrillo-Methodian route)**

*(Summary)*

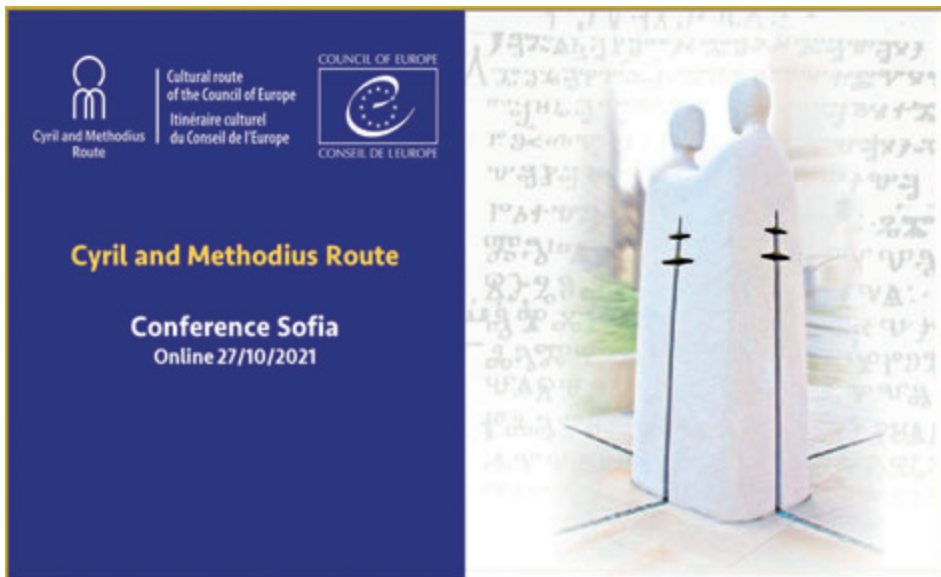
The article presents the author's concept for creating an interactive museum of Cyril and Methodius work and traditions on the territory of Sofia. The relevance of the proposal is argued. The goals and tasks of such a future research, information and educational center, its structure, as well as the expected results for society from the realization of the idea are presented.

**Keywords:** cultural tourism in Bulgaria, Cyrillo-Methodian cultural route.

*Tatyana Ilieva,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*

## EUROPEAN CULTURAL ROUTE OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS

*Martina Janochova (Czech Republic)*



## Theme of the route - certified by CoE in 2021

- Legacy of the Saint Brothers and their disciples
- Fathers of the Slavic cultural civilization – first script, Scripture, Church and Civil Code; self-determination of Slavic nations
- The power of dialogue

Sub-themes: The Route of the Apostles; The Route of the Disciples; The Worship; The Days of St. Cyril and Methodius; The Alphabet; The Scripts and the Written Heritage; Traditions, crafts and gastronomy of ancient Slavs, etc.



## Heritage

- Tangible and intangible:
- Language and script (documents, replicas, literacy, performative and educational programmes)
  - Archaeological and historical sites (medieval settlements, sacral monuments, castles, monasteries,...)

## Values

- Dignity
- Tolerance
- Democracy
- Freedom
- The rule of law

# WHE N

## Time-span

- C&M mission 863–868; after Methodius' demise (885) their work continued
- Wide acceptance resulted in 11 centuries-long entrenchment in a range of (Slavic) countries of the Central, Southern and Eastern Europe

## Impact and contemporary relevance

- Being centered around language and literacy, it has profound and 11 centuries long impact of the cultural histories and cultural identity of Slavs
- C&M' cultural ideas and contents complex enough to result in different appropriation variations in different Slavic nations
- the Route respects national variations of the C&M' heritage



Cyril and Methodius  
Route







## has been done

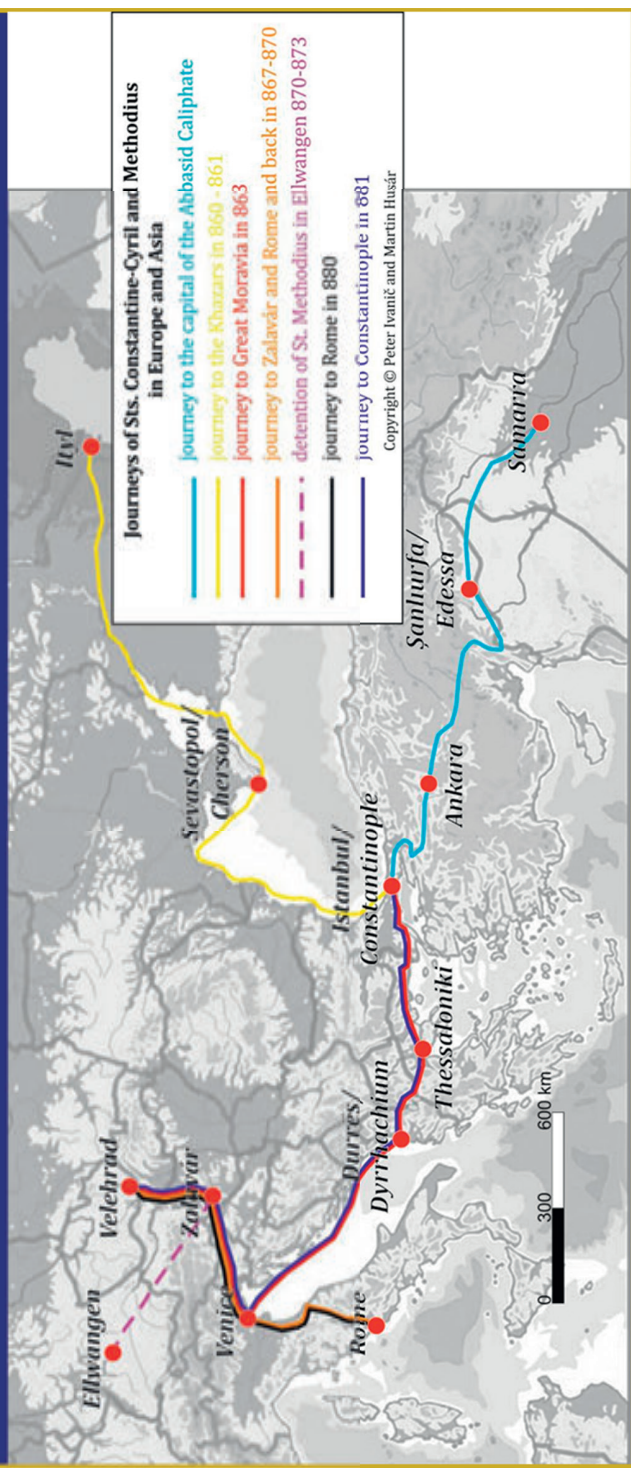
- Interest Association of Legal Entities, est. 2013
  - ❑ General Assembly – 2014, 19 members, 6 countries
  - ❑ Managing Committee (Strategic) – 2015, 9 members
  - ❑ Scientific Committee – 2015, 25 members, 10 countries
- Sites identified (scientific research) in relevant countries (scholarly basis, 2021)
- Design manual and signposting system
- Tourist passport system
- Website, guides, maps - online and offline, videos and other basic communication tools incl. social networks, InfoPoints network
- Product strategy
- Priority cultural route in Danube Region (Routes4U project) in 2019
- Cultural route of the Council of Europe – certification in 2021

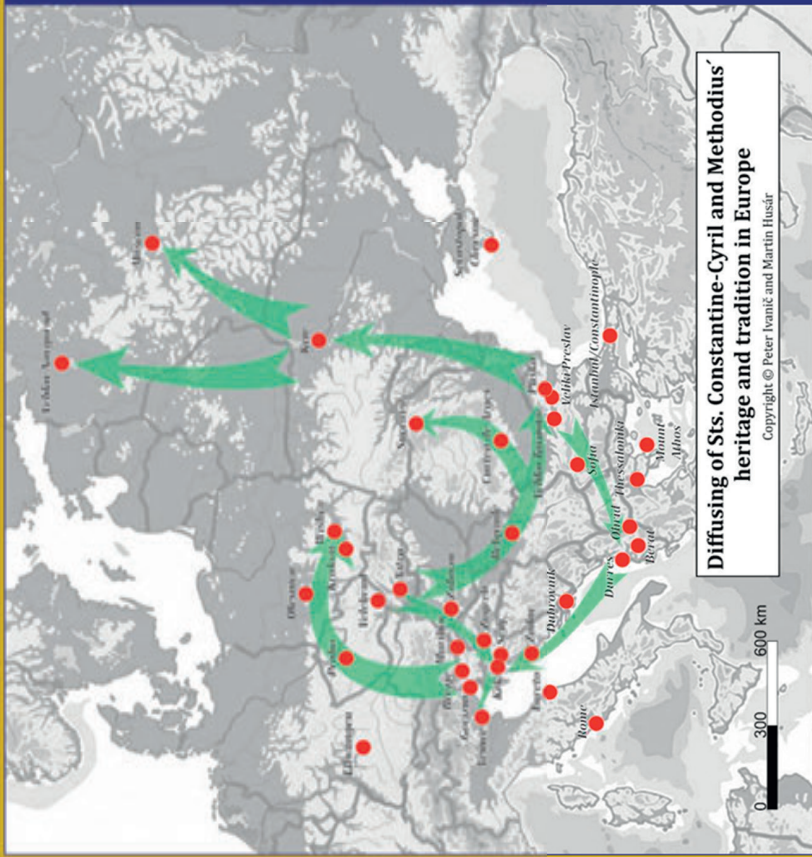
InfoPoint



# Real journeys of Sts. Constantine-Cyril and Methodius in Europe and Asia

Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia





# Diffusing of the heritage by their direct disciples

## Saints Naum, Kliment, Angelár, Sáva and Gorazd



**RELEVANT TERRITORY**

**MEMBERS**

**LETTER OF INTENT**



Albania	Austria	Belarus	Bosnia and Herzegovina
Bulgaria	Croatia	Czechia	Germany
Greece	Hungary	Italy	Lithuania
Moldova	Montenegro	North Macedonia	Poland
Romania	Russia	Serbia	Slovakia
Slovenia	Turkey	Ukraine	Vatican

- opportunity for project funding
- f.ex. Interreg Danube



## Permanent Secretariat in Zlin, CZ

coordination of the CM Route development since 2013

- **NETWORKING** - creating a network of members and partners
- **EVENTS** - for members and the public - expert conferences, general assembly and International committees meetings, traveling exhibitions, workshops or hiking along trails
- **COMMUNICATION** - presentations on websites, social networks, newsletters, calendar of events, personal promotion at events, videos, etc.
- **PROMOTION OF HERITAGE** - database of tangible and intangible monuments, database of good practices, etc.
- **NETWORK OF TRAILS** - mapping and marking of walking routes and cycle trails
- **PROJECT ACTIVITY** - preparation and implementation of development grant projects from local to international level
- **CONCEPTUAL DOCUMENTS** - creation of development strategy, marketing strategy, action plans, etc.



## **International strategy 2022-2030**

- setting main goals, priority areas, objectives and measures
- attracting more members to our network
- **suggesting main international tourist products** covering wide CM heritage in Europe
- material to be followed by **national strategies**
- resulting into new **international project proposals – Interreg Danube**
- helping to set network's management, marketing strategy and action plans
- helping to the route's **re-certification in 2025**

### Proposals of CM trails 2013

- pilgrim hiking trails connecting Rome – Velehrad – Thessaloniki

3 products suggested:

- A Trails leading in Central Europe to Velehrad, today's centre of cultural dialogue
- B Trail Velehrad – Rome
- C Trail Velehrad – Thessaloniki (or up to Istanbul)

### Real development

A Trail

- being continuously developed in Czechia and Slovakia - around 800 km marked trails using mostly existing hiking trails, not all are connected

B Trail

- developed together as pilgrim corridor with the AE Romea Strata based in Italy since 2018 – route aspiring to be certified by CoE

C Trail in **Danube Region** - **undeveloped**



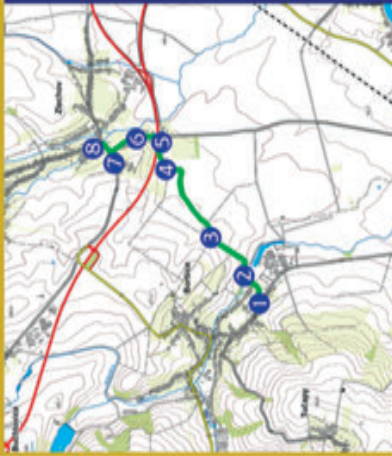






## **Opportunity to develop cycling CM trails in Danube Region**

- Not all relevant countries have good conditions for hiking or dense hiking trails network like in Czechia or Slovakia
- Trails are sustainable way of tourism supporting local economy and a great opportunity to develop the tourism offer along them
- Supporting hiking and cycling trails as tourist products is a growing trend in (post)pandemic era
- Sources for funding in various grant programmes are reachable
- Intangible local heritage and stories can be well promoted along trails
- Pilot cycling tours were already realized – it is possible!
- Pilot CM cycling trails in Czechia and Slovakia are already realized or planned



**St. Methodius biking path in Boršice, CZ  
3,4 km opened 7/2021 (Interreg VA SK-CZ)**

**Meeting of catholic/orthodox church represent.  
Eur./local heritage promotion  
Contemporary art along path**

[Wikipedia](#)



# 2013 Cycling tour from Thessaloniki to Velehrad on the occasion of CM anniversary (1150 years) organized by Physical education unit Orel Uherský Brod, CZ

1800 km, 19 days

Thessaloniki - Gevgelija - Veles - Vranje - Niš - Lapovo - Belgrade - Novi Sad - Sombor - Pécs - Zalavár - Papá - Velký Meder - Nitra - Sudoměřice - Velehrad

6 countries and many CM sites: GR – NMK – SRB – HU – SK – CZ



DENÍK CYKLOPOUTĚ  
SOLLUN - VELEHRAD



## **Bulgaria – letters of intent signed**

Municipality of Veliki Preslav  
Municipality of Kaspichan  
Research Centre for Slavonic and Byzantine Studies „Prof. Ivan Dujčev“ Sofia  
Sofia University St. Kliment Ohridski  
Sofia University St. Kliment Ohridski – National Research Programme “Cultural Heritage, National Memory and Society Development”  
National Archaeological Institute with Museum at the Bulgarian Academy of Sciences  
Archaeological Museum Veliki Preslav  
Regional Historical Museum Montana  
Regional Historical Museum Shumen  
National Library of Saints Cyril and Methodius Sofia  
National High School of Ancient Languages and Cultures Saint Constantine Cyril the Philosopher Sofia  
Ministry of Tourism of the Republic of Bulgaria  
BATA – Bulgarian Association of Travel Agents, Sofia  
Pasha Holiday Travel and Tours Ltd., Varna  
Historical Park Neofit Rilski  
Church of Seven Saints Sofia  
Bulgarian Cultural Institutes: Bratislava, “Haus Wittgenstein” Vienna, Budapest,  
Berlin – Methodius Centre Ellwangen, Cultural and Information Centre Skopje



Cyril and Methodius  
Route

Cultural route  
of the Council of Europe  
Itinéraire culturel  
du Conseil de l'Europe

COUNCIL OF EUROPE



CONSEIL DE L'EUROPE

**Thank you.**

**Martina Janochová**  
**European Cultural Route**  
**of Sts Cyril and Methodius**  
**Zlín, Czech Rep.**

**+420 733 161 674**

**[info@cyril-methodius.eu](mailto:info@cyril-methodius.eu)**



