

Елена Коцева
София - България

ПРЕДАНИЯ В ЖИТИЯТА – ЖИТИЯ В ПРЕДАНИЯТА

Абстракт: Статията предлага данни за житието на деспот Стефан Лазаревич и отгласа на някои профанни (граждански, мирянски вярвания), които Константин Костенечки използва в творбата си. Направен е опит да се посочат както проявите, така и разликите между мълчание/премълчаване и цензура/автоцензура/селекция на базата на други средновековни литературни паметници. Обобщенията са направени върху пет публикации, като резултатите са подредени ретроспективно.

Ключови думи: житие за деспот Стефан Лазаревич, цензура/автоцензура/селекция, святост и предание, епос, жития и героика, светско и профанно.

"Из соблюденных в Церкви догматов и проповедании некоторые мы имеем от писменного наставления, а некоторые приняли от апостольского предания по преемству в тайне,... ежели отважимся отвергать неписанные обычаи, как будто не великою важность имеющие, то непременно повредим Евангелию в самом главном, или паче от проповеди апостольской оставим пустое имя без содержания".

Василий Великий, **Правило 97, О Св. Духе, гл. 27.**

"... древнее **Предание** находим:

а/ в древнейшем памятнике церкви – "Правилах святых апостолов";

б/ в символах веры древних поместных церквей;

в/ в древних Литургиях;

г/ в древнейших актах, касающихся христианских мучеников: эти мученические акты не прежде входили в употребление верующими, как по предварительном рассмотрении и одобрении их местными епископами, и читались на общественных собраниях христиан также под надзором предстоятелей церквей; в них видим исповедание Пресвятой Троицы, Божества Господа Иисуса Христа, примеры призывания святых и веры в сознательную жизнь упокоившихся во Христе..."

отец М. Помазанский (1992), **Догматическое богословие.**

Тук се засягат въпроси, провокирани от неизменното любопитство и любознателност на студентите¹ – от съвременния Ат мегдан в Цариград до Хиподрума в Константинопол от IV в., мястото където в началото на

1 Става дума за спецкурс на тема "Раждането на една столица – раждането на една цивилизация (Константинопол от IV до X в.)" по магистърска програма на катедрата по Кирилометодиевистика, във Факултета по славянски филологии на СУ "Св. Климент Охридски", воден през учебната 2001/2002 г.

Четиридесетница, както пише св. Йоан Златоуст в своя Шестоднев, стават "ристалища", гадае се с кости, предсказват астролози – забави, които отклоняват пасомите от Църквата.

Прочетено през погледа на Ж. Дагрон (*Dagron 1974: 32-154*), раждането на втората имперска столица, с нейните светци и празници (*Fest und Alltag 1990: 11-226*), с "вечно живата античност" на Балканите (*Weitzman 1984*), предизвиква въображението и днес – с нейния живот в ежедневието, забавления, мода, литийни шествия, чудотворни мощи, с Императора, подкрепян или отхвърлян от подкупни религиозни партии. Оттук идват и въпросите за модела, който южните славяни приемат от Византия през V в.; как те се адаптират към него, как натрупват опита на предишните цивилизации и как наслагват собствения си опит в правилата (догмата, морала и етиката) на новата християнска религия.

На въпроса, пред все същата разпалена студентска аудитория, има ли цензура и автоцензура в началния период от историята на славянската литература, вместо отговор получих отричане на термина цензура/автоцензура (преценка, оценка/лична преценка) – за съвременния хуманитарист те били твърде обременени. Предложеният термин селекция (подбор), обаче не отговаря напълно на догматическата постановка за надзор, контрол на Църквата. Все същата млада генерация² аргументира правомерната употреба на двата термина – *цензура/автоцензура* – за обмислен избор или съкращаване на текстове. Впрочем самият цар Симеон в Предисловието на Златоструй твърди: "ние избрахме малко от многото, и то ония [слова], които ни се харесаха". Но това твърдение определя както правото на *подбор*, т.е. *селекция*, така и правото на *цензура* – преднамерения, ограничен, съобразен *избор*. Цензурата от своя страна е регламентирана и от Списъка на забранените книги в Първия Симеонов (Светославов) сборник от 1073 г. и в така наречения Погодинов списък на забранените книги.

Отец М. Помазански (*Помазанский 1992: 5-17*) включва и разяснението, дадено в цитираното Правило 97 за *обичайните (традиционни) практики и символна обредност* като например: "упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа знаменались образом креста, кто учил Писанием? К востоку обращаться в молитве...? Слова призывания в преложении хлеба Евхаристии и Чаши благословения, кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые Апостол или Евангелие упоминает, но и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв оныя от неписанного учения. По какому также Писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания, еще же и самого крещаемого? Не по умолчанному и тайному преданию?... Самому помазанию елеем какое написанное слово научило нас?..."

Преданието според казаното дотук е *легендата, словото, т.е. епосът и традицията, които се предават устно от поколение на поколение в една общност.*

Отец Помазански включва и *мълчанието* в категорията на задължителните правила на догмата, като се основава не само на св. Василий Велики, но и на Огласителните слова на св. Кирил Александрийски. За съкровената тайна на убежденията се препоръчва *мълчание*. Склонна съм да виждам в това, не само обяснение за съхраняване тайната на посвещение в християнство [срв. в литургията (молитва) 'в себе'; тайната на изповедта въведена през VI в.], катарзиса на неофита,

2 За плодотворните обсъждания благодаря специално на д-р Силияна Баталова, д-р Росен Малчев и докторант Андрей Бобев.

но и необяснимото ставане, осъществяване на познанието, търсено чрез мистерията или християнския катехизис (обучение). Правилото на мълчание напомня и на платоновите разсъждения за енергията (силата) на живото слово пред писменото, преобразуващо тайната на божествения контакт във фиксирани знаци (образи). Впрочем, в своите "Диптиси" Плутарх твърди, че в две писма Александър Велики забранявал на Аристотел да записва и описва мистерии. Тук ще отбележа практиката на мълчание, препоръчана не само от светите отци на Църквата в периода на изучаване на Катехизиса, но и мълчанието като поведение според монашеските устава; във фолклора – говееене, "мълчана вода", "мълчано хоро".

И. Делейе (Delehayе 1927: 202), цитиран със схемата на оглавленията в книгата му, която разглежда светеца и светителството³, остава актуален и днес именно поради създадения от него баланс между реални исторически податки и филологически факти, между религиозна догма и духовни потребности на социума (обществото). *Светецът* е онази магнетична личност, която възпламеня непознати сили на душата, волята, откровението, Словото. Казано с езика на съвременността той е културният герой на своето време, стълб в мирозданието, създадено от Бога. Този дял е може би най-важният за славянския Юг и за Балканите поради късно наложената християнизация и поради късното възникване в историята на писмен език. Така в собствените сказания тук отчетливо се наслагват данни, които се валоризират хилядолетия. Това е процес, в който определени случки се свеждат до определени сюжети, актуални за общността, нереални по време и място на случващото се. Делейе разглежда и създаването на *легенди* около *мартиролога*, свързани в местни култове. Чрез неговите анализи за подобни случаи могат да се уточнят редица вярвания, интерфериращи в култовата практика на християнската общност (и пространство). От този тип е аристократичната легенда за змееродните Александър Велики, император Константин Велики, Неманичите, Крали Марко. А. В. Гура (Гура 1997: 277-379) например посочва почитането на Змей между славяните във връзка с култа към св. Марина (срв. Коцева 2003). Описанията от него локални белези са характерологични и са формирани под решаващото влияние на историко-географския фактор на Балканите.

Делейе разглежда и почитането на светци, които не са действително съществували личности (според мен, герои и сюжети, които са плод на легендата и са епико-баладични по своя характер), както и раздвояването на някои култове – срв. св. Теодор Стратилат и св. Теодор Тирон (Delehayе 1909). У нас подобни примери могат да се дадат със св. Петка, атрибутирана с народното си име: в изображение в Бояна от 1259 г. и в текстове – например в Радомировия псалтир от втората половина на XIII в. (Атон, Зограф, I. д. 13) и в чети-миней НБКМ №1139 от средата на XIV в. – на 14-ти октомври са посочени "две Петки". Друг пример: в монументалната живопис на южните славяни се смесват изображенията на св. Кирил Александрийски и св. Константин-Кирил Философ и др. Може би свободата и непосредствеността при общуването между Бог и избрания за *Светец*, самоосъзнаването за божественото, изпитанието на *памятта* за определена личност най-добре са илюстрирани с изведеното от Делейе "l'amis de Dieu" (според Йо. 15:13,14 и Мт. 19:20), но и

3 За да се обясни личността на Светеца трябва да се проучат: речника на светостта; кой е мъченикът-свидетел (*μάρτυρ*) и кой – изповедникът; както и надзора на Църквата при формирането на култа; да се обяснят култове към измислени лица-светци, които никога не са съществували и едва тогава да заключим – кои са Светците? – по Иполит Делейе, *Светецът* (Delehayе 1927).

посоченото пак у него – "божи човек" за св. Антоний Велики у Атанасий Александрийски, за св. Амвросий Медиолански, за св. Августин – светците от ранния мартириум. "Божии хора" са още и пророците Моисей и Илия (според Втор. 33:1, Ис. Нав. 14:6, Съд. 13:6, 1 Цар. 2:27, 9:6, 3 Цар. 13:1, 17:24, 4 Цар. 1:10, 4:9, 2 Пар. 8:14, 1 Тим. 6:11). Не се ли предопределя от светите отци на Църквата общуването между *Светеца* (свидетеля, *μάρτυρος*) и *мирянина*, *неизкушения*, *катихумена* с персонажи и събития от Стария и Новия Завет като възможност за обяснение, но и за търсене на Чудото в традиционна (профанна) среда? Не е ли това същото търсене на аналогичното и алегоричното, което в *хрониките* съпоставя Писанието със съдбините на хората? – т.е. разказът за библейските личности и събития съпътства времето и разказа "на" и "за" поколения.

* * *

При съпоставката на някои текстове се открояват примери за общи насоки в култовете на светци, свързани преди всичко с исторически факт или дата, отразени в средновековната българска и сръбска книжнина. Това са данни, присъщи за вярвания, свързани с култове от ареала на българските и сръбските земи. Подборът от текстовете е подчинен едновременно на религиозното и светско (профанно) начало. Представянето тук е ретроспективно: от началото на XV назад към XIV в., до към X – средата на IX в.:

- Житие на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки, писано след 1427 г. (ЖСЛ);
- Московски (МКМ) и Ватикански (ВКМ) преписи на Хрониката на Константин Манасий до 1350 г.;
- Житие на св. Марина (ЖМБ), бдински препис от 1360 г.;
- Химн за св. Богородица от Никифор Ксантопулос (ХБ), Макариев превод от 1382 г.

В тези текстове се открива и връзка с култа към св. ап. Петър – празниците Честни вериги на Апостола (ЧВП – честван на 16-ти януари) и Освещаване храма (параклиса) на ап. Петър при църквата "Св. София" (ППС – за 25-ти април, респективно "св. Петар в Бугарех").

Предложените примери показват преплитането и обогатяването на култове с реалии, посочват и общото епико-баладично начало, което стои в основите на християнската ценностна система (т.е. *преданието* като постулат на догмата и като дял от *епоса*). Героизацията е еднакво необходима и на Църквата и на миранската общност. И така, тук под епос и епическо съзнание се разбира разказът, преданието, запаметени и предавани под покровителството на древната Мнемозина. Посредникът между помненето в преданието на епоса и записаното предание е наблюдателят, събиращият сведения или този, който според Херодот се определя като *ἱστωρ*. Такъв е най-често смисълът на самоопределението (авторско самосъзнание) на записващия "житието" или събитието в живота на Църквата. Както пише в своите лекции по история на християнската църква В. В. Болотов "историкът" се разграничава от знаещия (*γνώστης*) и от търсещия Мъдростта (*φιλόσοφος*) (Болотов 1994: 5-30). Това са аспекти, които могат да бъдат разкрити и в отношението писател – читател, слушател (тълкувател).

От гледна точка на литературната история основания да се търсят в предложените примери взаимовлияния между епос и писмен разказ дават както

възгледите на Хунгер (Hunger 1979: 37-56) за съпътстваща литература, в която той класира и византийските хроники, непосредствеността на повествуването им, променливата съдба на нейните персонажи, така и Поетиката на Д. С. Лихачов (Лихачев 1979: 75-79). Според Лихачов епосът и билините се явяват там, където липсват анали в руската (славянската) литература. От стилистично-поетична гледна точка границата между официалното и традиционното схващане за епичното е много крехка. Тя дори хронологически е определена в историята на литургическите текстове, а началото ѝ е поставено чрез ритуала на ежедневното молитвословие.

Пространните жития например са на последно място в подредбата на богослужебната книжнина в Типика. Мястото и времето на техния прочит се променя – над гроба на светеца, в притвора на църквата, в трапезарията, прочит с тълкуване или под надзор. В манастирите пространните жития са се четели и с наставник, за което пише св. Теодор Студит в Огласителните си слова. Житията са паралитургически текстове за разлика от синаксара, който има по-постоянен *литургически адрес* в богослужението. Синаксарът (кратко, късо житие), за разлика от пространното житие се чете след VI-та песен на канона. Като цяло жанрът Житие (срв. Иванова 1985 и Трифуновић 1990: 47-77, 129-130, 317-321) е моделиран от наративните разкази на ранния мартириум. Тези повествования са инвариантни (независими) в избора на повествователната схема, на вида и броя на сюжети и епизоди (извън Метафрастовата редакция, XI в.). Независимостта на сюжетите им придава мобилност и възможност за "*преместване по аналогия*".

Класическият Синаксар (Пролог), Vat. gr. 1613 от първата четвърт на XI в. (PG 117), съдържа *кратка по обем* агиографска информация, оразмерена чрез еднакъв брой редове на текстовете. Формалното сходство между най-ранния препис на Синаксара (Vat. gr. 1613) и някои образци на славянската традиция е поразително (например в Станиславовия пролог от 1330 г., САНУ № 53, подобно на гръцкия текст, статиите към отделните календарни паметни заемат почти еднакъв брой редове за месеците септември/февруари, л.16 – л.152а; срв. Павлова 1999: л. 115, л.199б). Синаксарните жития "освобождават" възможността за полифункционално поместване на пространните. Добър пример за това твърдение е включването на житието на св. Йоан Милостиви в Лаврентиевия сборник от 1348 г., в Берлинския сборник през XIII в. и др.

След VI в. личността на светеца се представя в литургията чрез поетиката на друг жанр – канона (Андрей Критски). Той се различава от житието по структурата и симетрията си. В него винаги (по условие) присъстват *еквивалентни* (равностойни и постоянни) цитати от определени библейски песни (девет), а отделните му песни имат по три тропара (Кожухаров 1974, 2003). Жанрово различен от житието, той подсилва древните елементи в ритуала на богослужението (Аранц 1979: 5-45), и докато песнопението за светеца структурира преданието в литургията (окончателно през VIII в., Йоан Дамаскин), то житията със своята инвариантна структура са по-близки до хрониките и епическото сказание. Това са текстовете за размисъл и тълкуване, примери за подражание, които запълват *различно време* в ежедневието на монасите (на утренията; на катизмите, на физическия отдих и пр.). Времето за прочит на житията зависи и от сезоните, т.е. от дължината на деня (светлата част на денонощието), на което обръща внимание Виноградов (Виноградов 1914: 1-20, 204-323) във връзка с дейността на патриарх Йоан Ксифилин като продължител на Симеон Метафраст. От една страна, от значение е, че за четенето на жития Патриархът (Йоан) информира императорския двор. От друга страна, коментарът насочва както към дейността на Евергетидския константинополски манастир, така и

към четивата (метафрази), които пише самият Ксифилин. Тези четива се разпространяват за "домашно четене" към последната четвърт на XI в.

През XIV в. в България има поредица от владетелски поръчки на книги за домашен прочит, включващи и жития (Сборник на поп Филип от 1345 г. и Лаврентиев сборник от 1348 г. за цар Иван Александър, Бдински сборник от 1360 г. за царица Анна и др.). Характерни са и за сръбската традиция (Трифуновић 1995: 253-320).

В стратиграфията на фолклора епико-героичният епос се поставя на първо място, има своите специални изпълнители и време на изпълнение. Доказателство за *обща литературна и традиционна образност* през XV в. е указанието за интерпретацията *треси у гърло* на "Иже херувиме" в Рилските литургически приписки от XV в. (Тончева 1983). Бележката е написана към нотирания с невми текст. *Тресенето*, т.е. тремолото, като указание за начин на песенно изпълнение е широко използвано и до днес в южнославянския епически фолклор. Според речника на И. И. Срезневски (*Срезневский III: 1030*) *трасъка* е дума, регистрирана през XVI в. за музикален знак в руската певческа практика. В литургията "Иже херувиме" (алилуя) се пее на Великия вход след трисветое ("Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмъртни, помилуй нас"). Очевидно примерът не оставя съмнение за свободата, с която еднозначни думи се използват за понятия, присъщи както на високия стил на литургическата практика, така и на разговорния стил.

Изследванията на Б. Успенски (*Успенский 1987*) върху историята на руския литературен език показват езиковите промени в рамките на установените вече граници: средата на XIV – началото на XV столетие. Според И. Добрев (*Добрев 2005: 5-140*) "народната езикова стихия" променя и запазва писмената реч. Дългогодишните дирения на А. Младенович (1995, 2006) на данни в ръкописите също насочват към исторически промени и в сръбския език през този период. Времето, когато славянският писмен език се обръща наново към своите естествени извори. Апробира се речникът и стиловете в народните говори. В историята на славянските литератури обаче сближаването на книжовната с епическата традиция е представена в последните две десетилетия като самостоятелен *дял от развитието на художественото слово* единствено от Р. Пикио (*Picchio 1991: 256*).

Неизмеримото богатство на византийската *литература (като вид изкуство)*, в сравнение със западната литература, е лишено от ранни записи на *средновековни епически песни* (на *героика*). Например в сравнение със записите и авторите-минезингери, за разлика от бугарщиците при южните славяни. Късен е *записисът на епоса* (Гротафератски запис от XIV в.) за Дигенис Акрид – героят на византийската съпротива срещу сарацините, роден в епичните военни и териториални загуби на Византия през VIII – IX в. (*Beck 1971: 63-97*).

Естествен отзвук в традицията на светското изкуство на Византия е присъствието на по-нови митични образи (*Даркевич 1975: 132-180, 235-259*), както и на антични образи (срв. *Galavaris 1969: pl. XXIV, Vat. gr.1947, Par. gr. 552, Laur. gr. Plut. VII, 32*). В приложното изкуство на металопластиката, миниатюрата, архитектурата те придобиват декоративен, съпътстващ характер, защото няма или почти няма обвързани с тях текстове. В изследването на О. Демус (*Demus 1976: 120-122*) за мястото на византийските мозайки в проучването на официалната култура трябва да се изтъкне доказателственото значение, което авторът придава на обмена между императорското изкуство и *култура профана*. Според него, тя привидно изпреварва хронологически въздействието на *записвани, атрибутирани и систематизирани текстове*, или с други думи, обществената апробация на

естетични и морално-етични образци предхожда тяхното санкциониране. В същото време *култура профана* поддържа традицията в собствените си измерения⁴. За официална религия самото християнство например е признато едва три века след възникването си (313 г. сл. Р. Хр.) като резултат от обществена необходимост. За този период то акумулира ("от") и отдава ("за") представи в новата ценностна система на обществото.

На Балканите, по-специално сред южните славяни, късното записване на епически сказания не се заменя от системното иконологично (в текст и образ) присъствие на Александър Велики (Възнесение на Александър), както и на легендата за Троянската война (от късната преправка в "Александрията"), романтична история за герой, заченат от змей и оплакан от Роксана, видял рахманите и използвал бойни слонове (*Маринковић 1985, 1987*); или на повестта за Дракула, достигнала до руските земи. Писмени известия за тези произведения има едва от края на XIV – началото на XV в. И тъкмо за тази епоха – втората половина на XIV в. – Д. С. Лихачов (*Лихачев 1988*) подчертава монументализма, постигнат в превода и илюстрациите на двата български преписа на Манасиевата хроника. Той обяснява текстологическите критерии на изследване и основанията да се приемат по-обща, но еднозначни за гръко-славянската и латинската практика, методики за изучаване на текстовете. В историята на сръбската литература монументализмът се "изгражда" в цикъла на владетелските жития, съпътстван в живописата от родословната Лоза на Неманичите. Струва ми се, че тук трябва да се припомни и определението на П. Лавров (*Лавров 1914:164*) за епохата на XIII-XIV в.: тя е "време на генеалогия за южните славяни", на реализирана династична приемственост (вж. *Държава и църква 1999: 7-54, 57-88*).

Що се отнася до сюжетната мотивация на светителството и на *преданието* (*легендарното*), на сюжетното в повествуването, тук могат да се цитират както поетиката на Веселовски (*Веселовский 1913:1-133*), така и "Морфология на приказката" (*Проп 1995:12-29*). По тези въпроси изминатият път в агиологията и методиките за нейното проучване наскоро бяха изложени от С. Баталова (*Баталова 2004: 9-35, 80-82, 207-214*). Проучванията за ранния мартириум, както и рефлексите върху "строежа" (по В. Проп) на преданията водят до едни и същи резултати в науката (*Brown 1981*), вероятно поради еднаквите обекти на изследване (например в трудовете на плеяда руски учени, работили от края на XIX в. до 30-години на XX столетие).

Дотук бяха очертани някои изходни позиции при разглеждане на въпроса за официалната (от позиция на догмата) писмена обосновка и неофициалната трактовка на *сказанието*. Те обаче са подкрепени само с няколко примера, което придава известна относителност на резултатите. Разработката на проблема се нуждае от системен анализ на сюжетите и на езика (стилистиката) в повествуването, разгърнати на по-богата база данни.

Житийният и летописният жанр предстои да докажат истинското си място в южнославянските литератури. Те са посредник и репродуктор на по-ранни етапи от литературната история на два жанра гранични с традиционния епос, усвоени едва след покръстването в славянските *преводи* (IX–X в.). Следователно те неминуемо носят езиковите белези на високия разговорен стил и на епоса (неписаното сказание). По отношение на чуждоезичната литература те отразяват и състоянието, до което

4 Тук О. Демус (1976) дава пример с обещите на императрица Теодора – простонародни по произход, те остават непроменени *по форма* както в императорския етикет, така и в профанния. Този тип обещи са украсение на Балканите и през XIX в.

текстовете са достигнали през съответната епоха в собствената си езикова среда. Житията и Летописите определят априорния континуитет между високия разговорен стил (*die hochsprachliche profane Stil*) и литературната им обработка. Защото първоначално славяните разполагат единствено и само с речника на високия разговорен стил (епически), без древните жанрове на романа, биографията, драмата. Резултатите от проучените досега възможности сочат две решения – или преводът следва дословно чуждия текст или се превежда по смисъл (*Дограмаджиева 1968: 160-200; Милтенов 2006: 103-132, 186-195*).

* * *

Деспот Стефан Лазаревич умира през 1427 г. (канонизиран на 19 юли 1927). Той е наречен "Стефан Нови или Високи", номиниран е като "блажен". Паметта му е на 19 юли, а се споменава и на 11 ноември – кончината на майка му Милица. Според Сръбляка за него са писани служба и синаксар (*Сергий 1997, III: 220 – 221*). Четири години след смъртта му Константин Костенечки сам отбелязва, че написва Пространно житие, макар че септемврийската 1430/31 година е третата след смъртта на деспота (*Куев 1986: 328-426*).

Житието синтезира героиката на Стария Завет с героиката и пределите на античния свят (дори един подбор само от 12 цитата доказва това: Моисей, Исус Навин, пророк и цар Давид, Самсон и др. (*Коцева 1991*)). Линията на приемственост е традиционно старозаветна (Моисей – Исус Навин, деспот Стефан – деспот Джордже). Сравнението Певецът-Давид и Певецът-Орфей според мен маркира *осъзнато ново начало за Героя, което е от особено значение за южнославянската литература*. Освободена е литературната граница между *житие* – *жизнь* (т.е. *βίος καὶ πολιτεία*) и обстоятелствено документираното летописно начало. В житието това е съобщено от самия Константин в глави 22, 34, 75. Последното се доказва и от сравненията между ЖСЛ и сръбски хроники, посочени от К. Куев и Г. Петков.

Новият герой е мотивиран с библейски аналогии, обединени с различни по произход митични или митологизирани лица. Точно така, както в по-ранни епохи цар Давид се изобразява в християнския Псалтир подобно на античния Орфей. И докато през IV в. св. Григорий Богослов пише против "орфеевите мерзости" (т.е. против елиниски култови практики), в началото на петнадесетото столетие тъкмо благодарение на *култура профана* Орфей вече се *помни* като певец над певците (глави 13 и 60 на ЖСЛ), възпяващ смъртта на нов Герой – Стефан Лазаревич. Впрочем, в духа на светските идеали някои гръкоезични еврейски писатели от епохата на елинизма приемат, че учителят на Орфей е бил учител и на Моисей. През XV в. деспот Лазаревич е сравнен и с двамата. Намирам, че ЖСЛ е добър пример за окончателната византизация в творчеството на славянските автори, т.е. проникването на византийската образованост от всички нива на традицията ѝ.

Като особеност на култа към владетеля "словесната иконография" е поставена в основите на византийската ценностна система заедно с животописа на Константин Велики от Евсевий Кесарийски. И още в нея "Императорът и Свещеникът" (*Дагрон 2006*) имат различни превъплъщения. Но те не се променят. Те само се видо-изменят и през XIV-XV в. се разкриват във всички нива на царската идеология (*Бурић 1983; Bakalova 1986; Бакалова 1988*). Или казано с езика на семантиката достигат до нова брънка на семантичната (познавателната) спирала, в която се *разкрива* богоизбраният владетел, индивидуалната съдба на личността чрез сбор от аналогични качества. Това е *ликът* (order) на владетелите, подобен на

пророческия, апостолския и т.н. ликове. Нивото на открит синкретизъм в ЖСЛ, което по условието на автора представя "живот–деяния–летопис", допуска и се съпътства неизбежно от антични представи, интерфериращи със собствена епическа образност (*Веселовский 1886*).

В Сърбия след Косовската битка тази сложна сплав се проектира едновременно *върху библейската история* на владетелите и *върху реалиите* на времето и общността. Както и върху географския ареал на познатия от древността Свят – от Дамаск и пътя към Индия, където се бие Тамерлан, обратно до Агора (Анкира, днес Анкара) и земите на император Сигизмунд. В ЖСЛ са използвани обичайни за епохата на Палеолозите сравнения от царската иконология (антропоними и топоними). Някои от тях са общи с Александрията и Манасиевата хроника. Всъщност завладенията от Александър Велики земи чертаят границите на културното пространство на християнския свят: "там, където Александър победи с меч си, ти победи с кръста, Павле", пише св. Йоан Златоуст. Целият този свят по времето на Стефан Лазаревич наново променя своите граници.

Разгърнатата картина на царска смърт/оплакване в ЖСЛ има най-близък хронологически паралел в началната миниатюра на ВМК, л. 2а – "Смъртта на царския син Иван Асен" (*Дуйчев 1962: 2*, миниатюрата на л. 2: "*смъртта на Иван Асен*", "сцена с *опелото*"). На фона на град-крепост царският двор и клирът *оплакват* Иван Асен, който е представен вече облечен в черно погребално рухо. Владетелят носи знаците на своя земен живот – венеца, короната. Скиптърът му – земната власт – е в ръцете на Ангела. Дрехата му е черна, вероятно след приемане на великата схима (*Мирковић 1967: 173-180*). В горния фриз на миниатюрата е представена небесната сфера с полуотворените врати на Рая. Прочитът на изображението се движи отгоре надолу и обратно в кръговрата Небе – Земя, Горе и Долу. Вестител на смъртта е ангелът при нозете на починалия. Вторият ангел, съпровождащ душата във въздушните митарства, е представен над тленните останки и под Небето. Следват сферата на Небеса, надписите и възприятието се връща надолу – към тленните останки.

Допускам, че цялата сцена е смърт (оплакване)/погребение на царския син. Картинният разказ е представен с обичайните библейски понятия, той е строго йерархичен по отношение на изобразените лица, чиито пози изразяват само *церемониална скръб*. Интерполаторът не се връща към епизода по-нататък в книгата нито с текстове, нито с илюстрации. Тази първа сцена на ВМК има особен акцент – ктиторският портрет на Иван Александър и синовете му е в края на ръкописа, където Иван Асен е отбелязан като починал, л. 205а.

Около ядрото на новопреведената Манасиева Хроника в МКМ и ВМК са интерполирани различни други текстове, които интерпретират и актуализират основния текст в насоки, важни за високопоставения си поръчител (*царя*). По стил на изпълнение и по замисъл те не отстъпват от традиционната норма. Като "обкръжение"(конвой), според терминологията на Д. С. Лихачов (*Лихачев 1962: 167*), те не променят канона. Те опосредстват възприемането на нормата, но не я свеждат до потребностите в момента, *те не са конкретни, а догматични*. На същото догматично основание към всемирната история, точно по средата на МКМ под номер седем е добавено "избране мало" от житието на Андрей Юродиви във връзка с Епифаний, според съставителя. Есхатологичната проблематика включва части от Севериан Гавалски (№ 5) и Методий Патарски (№ 9) (вж. *Коцева 1995*).

Като поръчител на ЖСЛ сръбският патриарх Никон приема да се опишат *едновременно живота, дейността и времето* на Стефан Лазаревич, т.е. по същество

патриархът разрешава сливането на две повествователни начала. Доминанта остава времето, реалитата на момента. Животът на деспота е проектиран и разгънат върху основата на библейски цитати. Те са кратки и не се тълкуват. Те отбелязват *алегорията, която се доказва* в разказ за деянията на един живот и последиците от една смърт. Това експликативно начало, наречено от А. Грабар (Grabar 1928: 100) "народно", е характерологично за уникални художествени паметници на българското и сръбското изобразително изкуство. В словесното изкуство то намира израз в ЖСЛ.

След Грабар, търсейки по-адекватно на съвременността обяснение и термин за една от характеристиките на официалното изкуство на южните славяни през XIV–XV в., мисля че можем да приемем определението гражданско, профанно (мирянско). Неговото пълно доказване обаче предполага системно изследване на етикета (церемониала), отношенията между отделните социални групи, както и рефлексата на традиционните родови отношения и мястото им в Църквата⁵.

Смъртта и Оплакването на деспота в ЖСЛ са представени в глави 87–93, л.196б – л. 200б на Богишевичевия препис (Кувев 1986). Константин Костенечки проявява особен усет към драматичното. Той съобщава внезапно, така както в действителност се случва, за изненадващата смърт на Стефан Лазаревич, глава 87. До този момент на повествованието, глави 87 и 89, две библейски личности, алегии на Новозаветното и Старозаветното начало – Моисей и Илия, изтъкват качествата на деспота. Смъртта (изходът на душата), оплакването и хайретичната част (глава 94) са представени в отделни глави, различни по обем на текста. Най-дълга е глава 93. Именно в нея се открива *преданието* като част от творческото кредо на Константин Костенечки. В глава 87 той съобщава точния ден и час на смъртта – *19 юли, събота, в петия час на деня*, т.е. около часа на вечернята. Слушателите и читателите знаят, че на другия ден, *неделя, се чества паметта на св. пророк Илия*. Според народните вярвания, трите дни преди Илинден, наречени горещници, са съпроводени от различни природни бедствия и наказания. Първият от тях, денят на св. Марина (17 юли) е посветен на светица, която има много превъплъщения (Фол 1996). Според житието си тя побеждава дявола, има силата на архангел Михаил и т.н. Самият ден и месец като "елемент на синтетичната организация на целогодишния цикъл на Времето или като митологични класификатори" си конкурират с "митологизирана интерпретация, основаваща се и на природно-стопански и на календарно-астрономически тълкувания". В ЖСЛ, глава 93, л. 200 се казва: "*Преди* представянето (*смъртта*) на [Стефан Лазаревич], на 17, същия месец, от небето сякаш въздухът посипа искри, а те свистяха и угасваха". Издига се вихър, покривите на църквите в града падат, разрушени са много жилища, както и домът на сестрата (Оливера) на Деспота – "още в неделя (*преди Илинден?*)". Именно в този абзац от глава 93 е отричането на "образите върху хартия" и разделянето на градските църкви на православни и католически. Пак тук, в глава 93, след разделянето на църквите се вмъква епизодът с *юродивия просяк*. Този епизод по същество отрича католическият "празник на опресняците". В композицията на разказа Константин Костенечки наново се проявява като майстор на междутекстовите паузи, които подсилват драматизма. Тук обаче паузата е *мълчание*. Зад него стои *преданието* за неописуемата мощ, сила и намеса в живота на човека, които имат св. Марина (Коцева 2003) и пророк Илия. Те и двамата са змееборци, победители на Злото. Това

5 Тези въпроси възникват например от особеното място, което заема галерията от ктиторски портрети (XIV в.) в Марковия манастир и писмените извори, които ситуират изображенията (есхатологичните представи според житието на св. Василий Нови и пр. – вж. Коцева 1995).

профанно, мирянско обяснение на смъртта и опрощението на починалия, както и на странните природни явления, не противоречи на догмата. Най-после яростта на природните сили отговаря на борбата на демоните и ангелите, на греховете и добрите дела, извършени приживе. Всъщност това се доказва с цитат от посланието на ап. Иуда, който има отношение към многократните сравнения на Стефан Лазаревич с Моисей, а в случая – с казаното след цитата от Йеремия 31:18 в глава 90 на ЖСЛ: "ако плачът и воплите за Моисей припомним...". Самото Послание на ап. Иуда е насочено срещу лъжеучителите (свойствата им), посочва примери за неверия от Стария завет⁶.

Включвайки в оплакването на деспота друговерците, унгарци и мохамедани, Константин Костенечки *премълчава* факта, че Стефан Лазаревич е член на Ордена на Дракона, но Ангелите очевидно приемат за праведни разделянето на църквите, отхвърлянето на хартиените икони, даренията, направени от него. В живота на Стефан Лазаревич е документиран и интересът му към старозаветните книги и към практическото законодателство, което той самият създава. ЖСЛ е не само факт на художественото слово, документ в историята на сръбската, респективно на южно-славянската литература от началото на XV в. Приведеният под линия твърде дълъг библейски цитат *отсъства* в ЖСЛ. Но той идва да покаже осъзнатата *мяра*, в която Константи Костенечки като автор и патриарх Никон като поръчител и надзорник репродуцират библейската норма (закон) в човешката съдба. *Мястото и личността на владетеля* деспот Стефан Лазаревич в обществената йерархия го определят като светска личност на фона на светски събития. Пред Бога той е "блажен" и "храбровавши во Христа". *Харизмата* на неговата природа е разкрита по-скоро в описанието на физическия му облик. И тук все още дължим специално проучване на метафорите, които отвеждат до автори като Евсевий Кесарийски и Амиан Марцелин. Глава 47 на ЖСЛ разкрива елементите на светски етикет, очакващ сравнение и с "Церемониала" на Константин VII Багренородни и с домашни извори за за дълженията на Добрия владетел. Що се отнася до "огъня" като символ той е присъщ както на библейската традиция (Изход 3:2, Дан. 3), така и на много стари практики, запазени и до днес на Балканите между гърци и българи.

Същата глава 47 на ЖСЛ дава основание на Н. Георгиева да анализира героите-змейове в сръбската житийна и традиционна култура (*Георгиева 1991*). Самото родословие на Стефан Лазаревич, както посочва житието, отвежда до

6 Ето думите на ап. Иуда 1:5-14 "Искам да ви напомня, – макар да знаете вече това, – че Господ, като избави народа от Египетската земя, погуби отпосле ония, които не вярваха; ангелите пък, които не опазиха своето началничество, а напуснаха жилището си, запази във вечни окови, в мрак, за съда на великия ден. Както Содом и Гомора и околните градове, които по същия начин като тях блудстваха и налитаха на друга плът, станаха за пример с това, че бидоха наказани с вечен огън, – също тъй *ще бъде* и с тия, които, бълнувайки, като насъне, скверният плътта, презират началниците и хулят властта. А Михаил Архангел, когато се препираше с дявола за Моисеевото тяло, не посмея да произнесе хулна присъда, а рече: Господ да ти забрани. А тия хулят това, що не знаят; което пък по природа като безсловесните животни знаят, в него се разтляват. Горко им, защото тръгнаха по Каиновия път, хвърлиха се в користната заблуда на Валаама и загинаха в упорството Кореево. Те са петно на вашите "вечери на любовта", като пируват с вас и без страх се гоят. Те са безводни облаци, носени от ветрове, есенни дървета, безплодни, дважд умрели, изкоренени, свирепи морски вълни, които разпенят срамотиите си, звезди скитници, за които мракът на тъмнината е навеки запазен. За тях е пророкувал и Енох, седмият от Адама, като казва: ето, иде Господ с десетки хиляди Свои свети Ангели, за да извърши съд над всички...". За Моисей и Енох – вж. *Аверинцев 1980*.

змееродния Константин Велики. ЖСЛ като паметник на официалната книжнина в жанра на Пространните жития открито демонстрира свободното преминаване от границата на литературното предание в границата на традиционния епос и обратно. Тъкмо като феномен на литературата и като обществена потребност този тип епическо съзнание се разгръща напълно едва в епохата на късното южнославянско Възраждане и оставя трайни следи в изкуството на словото и живописата до началните десетилетия на XX столетие. Животописът на деспот Стефан Лазаревич е документ на общата представа за Героя-Владетел, но и документ за появата на Юнака-Защитник в южнославянския фолклор.

* * *

Да се върнем към въпроса за цензура/автоцензура/селекция през XIV в.

Интересен случай за *автоцензура* в химнографията, който се отнася до Мариологичния цикъл е *Химнът*, посветен от Никифор Ксантопулос на св. Богородица. Той е преведен като "Песен" от Макарий през 1382 г. "Песента" е публикувана от Дж. Трифунович (*Trifunović 1971*). Гръцкият текст на Химна има 26 строфи, а славянският – 27. В стих 24: 1 на оригинала стои думата *χελιδόνιον*, която липсва в славянския превод. *Преводачът е потърсил смислова връзка* в първите стихове на 21, 22 и 23, като в 22: 2 вмъква хайретилен възглас на архангел Гавриил. Така се аргументира сравнението в 24-та строфа на св. Богородица с "лествица", вместо с "лястовица" (*Коцева 1997*). Макарий авторизира превода си, като влага повисок догматичен смисъл в химна и избягва просторечивото сравнение на Божията майка с лястовица. Доказателство, че традиционната култура възпява св. Богородица като "лястовица" намираме в една песен, записана от гръцки студенти-пилигрими в Рим през XII в. В нея се пее за лястовицата и Богородица (*Baud-Bovy 1983*). Тези стари сравнения на св. Богородица с лястовица са запазени и до днес на Балканите и са интерферирали към много по-древна пролетна обредност. В антропонимията, например в пловдивско, Радите (ед. ч. Рада) са и Лалки. Именният им ден е на Цветница. Лалка е и галено име за лястовица. Сравнението с лястовица не е чуждо на житията, където то върви в библейския контекст на Пс. 84:4, Притчи 26:2, Ис. 38:14, Йер. 8:7.

Друго литературно свидетелство за "*цензура/селекция*" в славяно-византийския свят дават според мен текстове, свързани с името (царуването) на Михаил III (855–868 г.), покръстил българите. При баща му Теофил в родовите владения на императора през 845 г. във война със сарацините са загинали 42-ма аморейски мъченици. Съдбата им е свързана с византийската императорска династия на Амореите (820–867 г.)⁷. От това време датира Пространното житие на 42-мата аморейски мъченици (памет на 6 март). То е известно в *единствен препис* от

⁷ Император Теофил поддържа *иконоборците* и едва на смъртния си одър за изцеление се покланя на иконите. Михаил III, като съуправител на майка си Теодора, се смята за съучастник в утвърждаването на православното иконопочитане на Великден през 842 г. Имената и на двамата са свързани с Неделя на Православието, първа на Великия пост. По-късно император Михаил III се съюзява срещу майка си с кесаря Варда. През 864 г. князът на българите Борис приема християнското име на кръстника си – Михаил. С дворцов преврат Михил III, наречен Пияницата, е свален от власт и се възцарява Василий I Македонец. Тези факти имат връзка с посоченото по-долу чудо на св. ап. Петър, според Продължителя на Теофан (*Продолжател 1992, кн. IV*).

Супрасълския сборник, края на X в. (*Иванова BHSB*). Между славяните се разпространява проложното житие, а във византийската традиция – метафрастовата редакция (*Добрев 1981*), включена в илюстрираните менологии. Освен император Теофил, в пространното житие за 6 март се споменава и Константин – лице близко до двора, чиято дейност също е описана в хрониката на Продължителя на Теофан (*Продолжател 1992, кн. III*). За 42-мата аморейски войници популярно остава *проложното житие*, в което името на Теофил липсва. Името на Михаил III също липсва във водещата редакция на Синодика като четиво за Неделя на православие то във стемата на водещите византийски преписи (*Gouillard 1967*). В редакцията на българския Синодик като негова отлика остават упоменанията и за Михаил III и за майка му Теодора (*Попруженко 1928: 75.80, 78.109*). В Изборника от 1073 г. на л. 266 също са представени Теофил, Теодора и Михаил с кратки летописни бележки. *Надзорът*, за който говори отец Помазански очевидно е прилаган, основавайки се в случая на значението на Синодика като летопис на Църквата и мястото на текста между четивата за Великия пост. Според Догматическото богословие независимостта на местните църкви в избора на упоменанията (лицата, записани в диптиха) се доказва и в българската редакция на Синодика. Забраната от времето на Василий I за упоменания на лица от династията на Амореите е цариградска практика, която в случая определя дата *post quem/ante quem* в историята на някои текстове и състави.

Към събития от ранния период на официалното ни покръстване се отнасят интересни данни за култа към св. ап. Петър и константинополския празник за възстановяване параклиса на апостола към църквата "Св. София". Възпоменанието се отбелязва на 25 април. В руския църковен календар датата липсва (*Лосева 2001: 249-250, 276*), но в южнославянските пролози и месецослови се записва. Двата най-убедителни паметника, в които е поместена паметта, са Станиславовият пролог от 1330 г. и месецословът (с началото на тропара) в Апостол № 882 – София, НБКМ (срв. *Пентковский 2001*). Общи и повсеместни за Източната и Западната църква са празниците Честни вериги на св. ап. Петър (16 януари/1 август) и Събор на ап. Петър и Павел (29 юни). За датата 16 януари ранните славянски извори посочват само канон на деня и късни (след XV в.) наративи.

Подробен анализ на култа към веригите на ап. Петър въз основа на византийски материали, без да привежда славянски, прави В. фон Фалкенхаузен (*Falkenhausen 1990: 130-210*). Тук са дадени сведения, свързани с исторически събития във Византия и в България и отразяващи вярата в чудодейната сила на веригите⁸. От писмените извори *преданието* се разпространява в традиционната

8 В дворцовия параклис на църквата "Св. София" са били положени две парчета от веригите, с които бил окован св. ап. Петър по времето на Ирод Агрипа. Според Деяния 12:3-19, ангели освобождават ап. Петър от оковите и това паметно събитие се отбелязва на 16 януари. Празникът се нарича Честни вериги на св. ап. Петър и тропарът на деня за 25 април е прехвърлен от 16 януари – този за Честни вериги. Особената победна сила, която имат *веригите* са вероятният подтик император Василий I да обнови цариградския дворец параклис, както твърди Продължителят на Теофан. С чудесната намеса на ап. Петър с *меч* се отстранява нежелания и порочен император Михаил III. Мечът, с който князът на българите Борис-Михаил посякъл вероотстъпниците (сина си Владимир и 52 болярски фамилии), според Бертинските анали бил поднесен в дар на престола на св. Петър в Рим. Така този меч станал една от регалиите на Свещената Римска империя. Очевидно е, че през IX в. "*верига-меч*" са се слели в представата "оръжие на правдата, на възмездие то" в ръцете на св. ап. Петър. Това тълкуване се налага и от Продължителя на Теофан и от наказанието на болярите и престолонаследника в България. Самата епоха допринася също за интерферирането на по-нови

култура, където се интерферира с много стари *представи за времето* – сезонната грижа за добитъка и апотропеичното присъствие на Апостола в зимния период, *след края на мръсните дни* в периода (28 декември – 6-7 януари). Вярванията са разпространени между българи, сърби, румънци (Попов 2006: 106-114, 127-134; Неделькович 1990: 106-108, 205-225, 260-262).

Монахът-княз (Борис-Михаил) посочил за владетел на българите сина си Петър (апотропеичното Камен, евангелското Кифа за Симон, наречен от Исус Петър – Йо. 1:42). Между династичните имена употребата на името Петър показва, че то е рядко и че е обвързано преди всичко с българските владетелски имена (Dictionary 1992). Към X в. насочва и уникалната за сега посочка в Апостол с Евангелие, ЗЕС № 680 от XIII–XIV в., сръбски правопис (Стефанович 1989; Турилов 1999) – в месецослова на ръкописа под дата 25 (28?) април във втора позиция се съобщава честване на "св. Петар в Бугарех". При глаголическите рефлексии в текста, анализирани от Турилов, 25 април отговаря на реалната цариградска дата – "освещаване на (параклиса) при църквата "Св. София", където са пазени оковите на ап. Петър⁹. Реликвите на параклиса са изобразени във Vat. gr. 1613 над проложното четиво за деня.

Настъпилите промени в тълкуването (възприемането) на чудесата със св. ап. Петър, според казаното в Деяния (оковаването и освобождаването от вериги; разобличаването на Симон Маг, Деяния 8:5-24; посичане ухото на стража Малх, според свидетелството на евангелист Йоан), довеждат до алегорията *меч-верига-оръжие* – *Възмездие за Злото* или *Победа за Доброто*. Тук като пример за отгласа на обществената нагласа ще бъдат маркирани още няколко податки от IX–X в. Става дума наново за *пренасяне по аналогия на сюжети* в житието на св. Петър Атонски (Афонский патерик 1897: 487-514). Той е воювал срещу арабите, хвърлен е окован в тъмница и с помощта на св. Николай (така!) избягва от плен у сарацините. Преминува морето и стига до Рим. И двата епизода съвпадат с апокрифното житие на св. ап. Петър. Тук е ръкоположен от папата в духовен сан и обратно, пак през морето

с по-стари легенди за силата на оръжието. Мечът е използван, както видяхме, за наказанието на Малх. Но войните на Византия със сарацините, с непокръстените войници на прабългари и славяни, и обръщането на същите тези народи в християнство, раждат нови легенди. Наложено покръстване подчинява на нов закон символи и ритуали. Като военски атрибут, оръжието е свързано и с конкретни обичаи осигуряващи победа, право на притежание и пр. Въпросът как да се постъпва с мечовете, преди да се тръгне на война, намира отговор под № 67 в допитванията към папа Николай на българския княз Борис-Михаил през 866 г. (Дечев 1940). 9 Самият параклис е блестял със своето великолепие, както съобщава през 1200 г. руски поклонник. В Преслав (днес в местността Гебе-клисе) археологът Павел Георгиев открива църква с надпис "Св. Петър", датираща от IX–X в. (Георгиев 2000). Само на св. ап. Петър е посветена църквата при с. Беренде от XIII–XIV в. с патронен празник на 29 юни. От епохата на моравската мисия по времето на Кирил и Методий са издигнати храмове, посветени само на св. Петър по документи от Бърно и Оломоуц (XI в.). След поемането на самостоятелното си управление (774/75 г.) Карл Велики става дарител на храм "Св. Петър", вграден днес във Виенската катедрала "Св. Стефан". Покровителство над войни-победители декларира хронистът на кръстоносците, сразили цар Калоян в деня на Честни вериги на ап. Петър (1 август 1202 г., според Римския календар). От казаното дотук следва, че между времето на Карл Велики, посичането на Михаил III и деянията на българския княз Борис-Михаил в дворцовия етикет култът към веригите на ап. Петър е свързан с победа /наказание. През XIII в. той е символ на воински победи за латинските рицари, сразили цар Калоян на 1 август.

се установява на Атон (*Стара българска литература I: 5-26, 179-181*)¹⁰. Въпреки че живее като пустиножител около 50 години, св. Петър Атонски е изобразяван и като войник с меч в ръката. За превръщането на *оръжие (меч) в кръст*, т.е. в спасение по времето на княз Борис-Михаил разказват Чудото на св. Георги с българина, в цикъла Сказание за железния кръст.

Преданията са възникнали в епохата на войни и на промяна на вярата, и на ценностната система¹¹.

Култът към св. ап. Петър в народните представи дели годишното време на две. При българи, сърби и румънци той е свързан с *вълците и вълчите дни*, т.е. с възстановяването на природата и укротяване на природните заплахи (*Попов 2006*) след мръсните дни. Това че при сърбите присъствието на св. Петър Веригар (16 януари) е в *зимния цикъл* от народни обичаи и в сръбските *слави* (*Недељковић 1990*) е много показателно за устойчивата връзка между писмен извор и устно предание. Топонимите и оброците (на 29 юни), носещи името на ап. Петър също се срещат често (*Петрунова 2001: 52-53, 181-182, 245-266; Коцева 2005*).

* * *

Ретроспекцията предпочетена в това изложение е обусловена от реалната историческа предпоставка – късното записване на традиционния епос при южните славяни. Тя предоставя и възможност за реална съпоставка между поетиката на героичното в писмената традиция и рефлексите на мито-поетическото творчество в нея. Произведение с особен "монументализъм" в литературното изкуство, което позволява подобен подход, е житието на деспот Стефан Лазаревич (30-те години на XV в.). Доминантата на епико-поетически похвати в литературния стил на владетелско житие (в случая ЖСЛ) чрез маркирането на библейския епически фон не са открити между художествените постижения на литературата от XIV и ранния XV век в славяно-византийския свят. Житието на деспот Стефан е уникално и със своите летописни вставки, които следват ясната хронология на един човешки живот. *Времето на смъртта* на деспота, както и описанието на личността му са в *стилистиката* на общественото предание ("Die hochsprachliche profan Literatur" und Stil). И не на последно място – разработката се стреми да запази, доколкото това е възможно за съвременния човек, *орнаменталния стил и мислене на времето*, което е изградило традицията в ценностна система – *и на писмените паметници, и на устното предание*¹².

10 Житието е записано от монаха Николай и датира от 980 г., т.е. около времето на св. Атанасий (†1000/01 г.), основателят на Атонската Лавра (*Сергий 1997, I: 218, 313*).

11 Следователно податките за много старо вярване, според което противоположности се превръщат една в друга се разкрива и тук. В житието на св. Марина се разказва, че тя разкъсала с кръста си утробата на дявола. Според народните вярвания тя помага на родилки (алюзията кръст-ножица като хирургически инструмент); изобразява се обаче и с чук в ръката как бие дявола, както посочва Фол в цитираното изследване (*Фол 1996, вж. също Boulhol 1994: 255-263*).

12 Сърдечно благодаря на д-р Радослава Станкова за помощта при редактиране на статията.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аверинцев 1980*: Аверинцев, С.С. Енох. – В: Мифы народов мира, Т. I, Москва, 1980, 435-436; Моисей. – В: Мифы народов мира, т. II, Москва, 1980, 165-168.
- Аранц 1979*: Аранц, М. Как молились Богу древние византийцы, Ленинград, 1979.
- Афонский патерик 1897*: Афонский патерик или жизнеописание святых на Святой горе просиявших, ч. I, Москва, 1897.
- Бакалова 1988*: Бакалова, Е. Принос към изследването на царската идеология в средновековна България (стенописите в църквата "Св. Архангел Михаил" край Иваново). – Проблеми на изкуството, 21, 1988, 31-45.
- Баталова 2004*: Баталова, С. Агиографските творби за св. Евстатий Плакида в латинската традиция (Дисертация). София, 2004.
- Болотов 1994*: Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви., Санкт-Петербург/Петроград 1907-1914, т. 1 [reprint 1994].
- Веселовский 1886*: Веселовский, А. Н. Из истории романа и повести, Вып.1, СБОРЯС, 10, 1886, № 2, 5-66.
- Веселовский 1913*: Веселовский, А. Н. Собрание сочинений, сер. 1 (Поэтика). Поэтика сюжетов, Москва, 1913.
- Виноградов 1914*: Виноградов, В. П. Уставные чтения (Проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование. Выпуск первый. Уставная регламентация чтений в греческой Церкви, Сергиев посад, 1914.
- Георгиев 2000*: Георгиев, П. Базиликата при "Гебе-клисе" и въпросът за връзката между България и Рим в края на IX в. – В: Преславска книжовна школа, Т. 6, Шумен, 2000, 44-57.
- Георгиева 1991*: Георгиева, Н. Едно необичайно иконографско решение при изобразяване на владетеля в житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. – Старобългарска литература, кн. 25-26, 1991, 155-166.
- Гура 1997*: Гура, А. В. Символика животных в славянской народной традиции, Москва, 1997.
- Дагрон 2006*: Дагрон, Ж. Императорът и свещеникът, София, 2006.
- Даркевич 1975*: Даркевич, В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII веков, Москва, 1975.
- Дечев 1940*: Дечев, Д. Отговорите на папа Николай по допитванията на българите, София, 1940.
- Добрев 1981*: Добрев, И. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. – Старобългарска литература, 10, 1981, 16-38.
- Добрев 2005*: Добрев, И. Българският език. София, 2005.
- Дограмаджиева 1968*: Дограмаджиева, Е. Структура на старобългарското просто изречение, София, 1968.
- Дуйчев 1962*: Дуйчев, И. Миниатюрите на Манасиевата летопис, София, 1962.
- Държава и църква 1999*: Държава и Църква през XIII век, Състав. А.-М. Тотоманова, И. Божилов, София, 1999.
- Ђурић 1983*: Ђурић, В. Ј. Нови Исус Навин. – Зограф, 14, Београд, 1983, 8-15.
- Иванова BHSB*: Иванова, Кл. Bibliotheca Hagiographia Slavica Balcanica (под печат).

- Иванова 1985:* Иванова, Кл. Жития. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. 1, София, 1985, 689-698.
- Кожухаров 1974:* Кожухаров, С. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старобългарската литература. – В: Търновска книжовна школа, Т. 1, София, 1974, 277-309.
- Кожухаров 2003:* Кожухаров, С. Канон. – В: Старобългарска литература. Енциклопелдичен речник, София, 2003, 241-242.
- Коцева 1991:* Коцева, Е. Добродетелите на владетеля според житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. – Старобългарска литература, кн. 25-26, 1991, 150-154.
- Коцева 1995:* Коцева, Е. Житието на св. Василий Нови – литературни иносказания за митарствата на духа. – В: Ренесансът и България, София, 1995, 99-117.
- Коцева 1997:* Коцева, Е. Текстове "изобразяващи" св. Богородица в славянската книжнина от X–XIV в. – В: Българи в Италия и италианци в България, София, 1997, 247-271.
- Коцева 2003:* Коцева, Е. Света Марина, Лечителката, 17 юли. – В: Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. Р. Павлова, София, 216-224.
- Коцева 2005:* Коцева, Е. "Честни вериги на св. ап. Петър". – В: Сборник в чест на доц. Анна Николова, София, 2005, 258-264.
- Куев 1986:* Куев, К., Г. Петков, Константин Костенечки. Събрани съчинения, София, 1986.
- Лавров 1914:* Лавров, П. Палеографическое обозрение кирилловского письма, Петроград, 1914.
- Лихачев 1962:* Лихачев, Д. С. Текстология, Москва-Ленинград, 1962.
- Лихачев 1979:* Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы, Москва, 1979.
- Лихачев 1988:* Лихачев, Д. С. Введение. – В: Среднеболгарский перевод Константина Манасия в славянских литературах, София, 1988, 11-15.
- Лосева 2001:* Лосева, О. В. Русские месящесловы XI-XIV веков, Москва, 2001.
- Маринковић 1985:* Маринковић, Р., В. Јерковић, Српска Александрида. св. 2, Београд, 1985.
- Маринковић 1987:* Маринковић, Р. Софијска Александрида (фототипно изд.) Београд, 1987.
- Милтенов 2006:* Милтенов, Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция, София, 2006.
- Мирковић 1967:* Мирковић, Л. Православна литургика или наука о богослужењу Православне Источне Цркве, Други посебни део. Друго издање, Београд 1967.
- Младеновић 1995:* Младеновић, А. О неким питањима стварања српске редакције старословенског језика. – Археографски прилози, 17, 1995, 7-14.
- Младеновић 2006:* Младеновић, А. О једној заједничкој особини српског и бугарског правописа у време патријарха Јевтимија. – Археографски прилози, 26-27, 2006, 175-186.
- Недељковић 1990:* Недељковић, М. Годишњи обичаји код Срба, Београд 1990.
- Павлова 1999:* Павлова, Р., В. Желязкова, Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 г., София 1999.

Пентковский 2001: Пентковский, А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси, Москва, 2001.

Петрунова 2001: Петрунова, Б., В. Григоров, Н. Манолова-Николова. Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско, София, 2001.

отец Помазанский 1992: отец Помазанский, М. Догматическое богословие, New York, 1992.

Попов 2006: Попов, Р. Светцы и демоны. София, 2006.

Продолжатель 1992: Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей. Перевод, статьи, комментарии Я. Н. Любарского, Санкт-Петербург, 1992.

Попруженко 1928: Попруженко, М.Г. Синодик царя Борила. – Български старини, 8, София, 1928.

Проп 1995: Проп, В. Морфология на приказката, София, 1995.

Сергий 1997: архимандрит Сергий, Полный месяцеслов Востока; репринт Москва, 1997.

Срезневский: Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, Тт. I–III, Санкт-Петербург, 1893-1912.

Стара българска литература I: Стара българска литература, Т. 1., Апокрифи, състав. Д. Петканова, София, 1981.

Стефановић 1989: Стефановић, Д. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века. Јужнословенски филолог, 45, 1989, 137-160.

Тончева 1983: Тончева, Е., Е. Коцева, Рилски литургически приписки. – Българско музикознание 7, 1983, 2-36.

Трифуновић 1990: Трифуновић, Ђ. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, Београд, 1990.

Трифуновић 1995: Трифуновић, Ђ. Стара српска књижевност. Основе. Београд, 1995.

Турилов 1999: Турилов, А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства. – Старобългаристика, 23/1, 1999, 14-34.

Успенский 1987: Успенский, Б. История русского литературного языка, Будапешт, 1987.

Фол 1996: Фол, В. Една забравена светица, София, 1996.

Bakalova 1986: Bakalova, E. Society and Art in Bulgaria in the 14th Century. – Byzantinobulgarica 8, 1986, 45-65.

Baud-Bovy 1983: Baud-Bovy, S. Essai sur la chanson populaire Grecque. Note liminaire de Fivos Anaynakis. Fondation Ethnographique du Peloponnese, Naupli, 1983, Exemples avec notation musicale. I, II, III.

Beck 1971: Beck, H.-G. Geschichte der byzantinische Volksliteratur, München, 1971.

Brown 1981: Brown, P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago, 1981.

Boulhol 1994: Boulhol, P. Hagiographie antique et demonologie. Not sur quelques Passions grecques (BHG 962, 964 et 1165-1166). – Analecta Bollandiana. Revue critique d'agiographie, 112, 1994.

Dagron 1974: Dagron, G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 – a 451, Paris, 1974.

Delehaye 1927: Delehaye, H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité. (Subsidia Hagiographica 17), Bruxelles, 1927.

- Delehay* 1909: Delehay, H. Les legendes greques des saintes militaires, Paris, 1909.
- Demus* 1976: Demus, O. Byzantine Mosaic Painting, London [reprint 1976, Byzantine Mosaic Decoration, New Rochell, New York, 105-110.].
- Dictionary* 1992: The Dictionary of Byzantium, Oxford-New York, vol. 2, 1992.
- Falkenhauzen* 1990: von Falkenhauzen, V. Petri Kettenfeier in Byzanz. Phantasien über Apostelfest. – In: Fest und Alltag in Byzanz, München, 1990.
- Fest und Alltag* 1990: Fest und Alltag in Byzanz. Herausgegeben von Günter Prinzing und Dieter Simon, München, 1990.
- Grabar* 1928: Grabar, A. Le peinture religise en Bulgarie, Sofia, 1928.
- Galavaris* 1969: Galavaris, G. The illustrations of the liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus, Princeton University Press, 1969.
- Gouillard* 1967: Gouillard, J. Le Synodicon de l'Ortodoxie: edition et commentaire. – Travaux et memoires, 4, 1967, 1-361.
- Hunger* 1979: Hunger, H. Die hochsprachliche profan Literatur, Bd.1, München, 1979.
- Picchio* 1991: Picchio, R. Leteratura Slavica Ortodossa, Napoli 1991.
- Tifunović* 1971: Tifunović, Đ. Hymne de Nicephore Callist Xantopulos, consacre a la Vierge, dans la traduction serb de Macarije de l'annee 1382. – Cyrillomethodianum, 1, 1971, 58-79.
- Weitzmann* 1984: Weitzmann, K. Greek Mythology in Byzantine Art. [Princeton 1951; reprint. 1984], Ill. 1-15.

Елена Коцева

ПРЕДАЊА У ЖИТИЈИМА - ЖИТИЈА У ПРЕДАЊИМА

У овом се чланку заступа теза да због недостатка сопственог књижевног језика, још најстарија преводна житија и црквена предања носе стилска обележја епоса. Да би се пратио тај став, коришћени материјал је ретроспективно распоређен – од тридесетих година XV века према летописним записима и паметима X века. Подељено је исто мишљење: да је високи (епски) стил разговорне речи трајно присутан у литерарној образности, како је то приказано у неким народним веровањима код Бугара и Срба.