

ЛИТУРГИЧЕСКО ТВОРЧЕСТВО НА КИРИЛ ФИЛОСОФ И МЕТОДИЙ

Веселин Панайотов

Шуменски университет „Еп. Константин Преславски“

Резюме. Статията е посветена на проблема за литургическата дейност на св. Кирил и св. Методий. Тя представя хипотезата, че Кирил и Методий създават старославянската литургическа традиция на Постния триод и на Пентикостара. Аргументите, които са представени, свързват техните произведения с началните форми на тези книги. Коментирани са най-новите открития на акрофрази, които доказват авторството на св. Кирил и св. Методий.

Keywords: liturgical tradition, acrophrases, authorship

Един тотален пропуск във всички литературоведски истории на средновековната словесност е пълното или почти пълното отсъствие на данните за химнографската продукция от началния период. Най-много, което си „позволяват“ авторите, е да отбележат творбите на Константин Преславски, Климент Охридски и единствения познат канон на Наум Охридски. Изключение прави само последната „женска“ история на средновековната ни книжнина, която обаче демонстрира пълно пренебрежение към продукцията – например на Научен център „Преславска книжовна школа“ от 2005 г. насам. Разбира се, въпрос на личен избор е да се демонстрира библиографска начетеност или не, още повече когато авторите са присъствали на научни форуми, където са изказвани публично интересни мнения за творчеството на Кирил и Методий и техните ученици. Нека прочее загърбим самодостатъчността на химнолозите и литературните историци и да насочим взор към хубавия повод да си спомним славянските първоапостоли – годината на светите братя Кирил и Методий.

В тази работа ще се опитам да покажа обемната химнографска продукция на славянските първоучители и да спомена част от съчиненията на техните ученици – новооткритите творби на неизвестни Кирило-Методиеви ученици: Сисиний, Боян, Ева, Еразъм и на познатите Климент, Наум, Драган (Драгаис), Леон (Лъв), Сава. Ще се абстрахирам от хипотезата за по-голям кръг на учениците, макар в момента да работя усилено върху нея.

Основната теза, която ще се опитам да защита, е, че славянското богослужение след 863 г. при българи и моравяни е невъзможно без основните книги – Постния и Цветния триод, Октоиха, Требника и служебните минеи за дванадесетте месеца. Знам предварително доводите на опонентите ми и поемам риска от научна полемика, стига да ми докажат, че тези активни творци са „стояли със скръстени ръце“ в продължение на 22 години (от 863 до 885 г.) и че между новопокръстена България и Морава не са съществували никакви културни връзки.

И така, първият въпрос, който искам да засегна, е свързан с личното творчество на Кирил Философ, което според мен е засенчено от създадената поетическа аура на преславския книжовник Константин. Наблюдава се странен автоматизъм сред химноложкия кръг в България – всяка акрофраза, в която присъства името Константин, да се приписва веднага на Константин Преславски. Към подобен механизъм са склонни дори най-добросъвестните ни химнолози – Ст. Кожухаров и Г. Попов. Ясно е, че всяко ново откритие трябва да бъде защитено от факти и концепции, затова аз ще се опитам да опонирам на досегашните постановки, изследвайки възможността част от продукцията на Константин Преславски да не принадлежи на него, а на неговия знаменит предшественик – Константин-Кирил.

I. Създаването на славянските триоди и делото на Кирил и Методий

Съществува един чисто практически въпрос, който медиевистите си задават може би от създаването на славистиката: какви съчинения са превели и създали Кирил и Методий. Той е породен не само от необходимостта да се установи началото на славянската християнска култура, но преди всичко да се набележи оня обем от текстове, които я концепират. Защото делото на славянските първоучители не е само и толкова дело на мисионери, колкото на създатели на един нов за славяните културен модел. Ако знаем неговите начални параметри, бихме могли да установим и истинското значение на творчеството на първоучителите. Биха били решени и редица исторически, религиозни и културни проблеми на славянската самоидентификация в рамките на християнския свят. Разбира се, тези доста тежки за решаване проблеми в крайна сметка опират до отговора именно на закономерния практически въпрос за **обема** на творчеството на Кирил и Методий¹⁾.

В това отношение има поне един незаслужено пренебрегван паметник²⁾, който свидетелства за дейността на Кирил по създаването на славянската християнска култура. Тъй като той ми е известен само по един текст без заглавие, ще го назова по неговите начални думи: **Сказаніе извѣстно**. Съчинението изпълнява ролята на предисловие, каквито са характерни за XVII век, и стои в началото на *Общ миней*, отпечатан в Киев през 1628 г. Разбира се, един толкова късен текст навярно ще предизвика иронични усмивки у повечето медиевисти, свикнали да

отъждествяват най-точните и надеждни сведения с най-ранните славянски паметници. Но в *Оказаніе извѣстнѣ* има интересна концепция за трудовете на Кирил. В това предисловие той се сочи за съставител на този тип миней – общия, което практически е напълно вероятно, защото Философът не е имал време да преведе по-обемен текст. Ето фрагментът, който описва ситуацията:

...тѣмъ оумысли сице Кирилъ Фило-
софъ, оучитель слованомъ и болгаро^{мъ}. иже
преложѣ рѣскѣю грамотѣ съ греческіа, въ, ѿ,
словъ. и крести слованы и болгары. тои сѣю
минѣю сотвори. непричетнѣ десѣти и двою
минѣа^{мъ} мѣчнымъ. но особѣ същѣ; тако же
оукрашаетъ, прѣдѣлники гѣдскіа и бѣгороднѣны.
и пѣмѣти стѣхъ на вѣсѣ го^{мъ} исполненыхъ; (Общ миней 1628, л. 1)

Искам да обърна внимание на точните факти, които поднася книжовникът: името и титлата на Кирил, участието му в покръстването на славяните и българите, проповедта сред тях; разликата между общия миней и дванадесетмесечния; броя на буквите, предназначението на този съкратен миней за новопокръстените. Поставям споменатото участие на Константин-Кирил в покръстването на българите сред точните факти, тъй като редица паметници (извън кръга на влияние на проконтролираното от Методий *Пространно житие на Кирил*) свидетелстват за подобна дейност. В този смисъл остава само един неясен елемент: *рѣскѣю грамотѣ*, което обаче лесно се обяснява с руския произход на съставителя на старопечатното издание (ще напомня, че в този исторически период може да се говори единствено за Киевска Рус, което е свързано с украинския народ, а не с днешна Русия). В миналото не се е правила разлика между националните означавания на славянското писмо (азбука) и Кириловата азбука, тъй като те са се мислили като тъждествени или най-малкото генетично тясно обвързани. В горния цитат, ако се абстрахираме от късната интерполация³⁾ на определението *рѣскѣю*, заместващо може би *слованскѣю* или *болгарскѣю*, няма да открием⁴⁾ нещо противоречиво или неизвестно за съвременната медиевистика.

Интересно е и друго твърдение в предисловието: че този текст е предназначен за *новопросвѣщенны^{мъ} людемъ*, което е напълно логично. То характеризира епохата на Кирил и Методий, а и по-късната – на княз Владимир в Киевска Рус. Вече отбелязах, че в епохата на първоначална християнска проповед е малко вероятно използването на обемните месечни минеи, чието превеждане отнема много време. По тази причина са използвани съкратени варианти на богослужебните книги, какъвто е общият миней. По-долу⁵⁾ давам целия контекст: ...

... на оутверженіе стѣмъ православныа вѣры⁵⁾, но-
вопросвѣщенны^{мъ} людемъ. которыа не имѣютъ

чнномъ оустронтн, вѣ мннѣн мѣсачны^x
на годъ,⁶⁾

Съчетанието *новопросвѣщенны^m людемъ* е повторено, когато авторът на предисловието започва да говори и за покръстването на руската земя, свързвайки името на Кирил с това на Владимир (известната от руските летописи легенда за приемането на християнството от гръцки философ). Тези факти свидетелстват, че книжовникът е бил запознат с ръкописните източници и е черпил от тях своята информация⁷⁾. Ако се абстрахираме от лесно видимите легендарни (по-точно регионални) моменти обаче, ще се види, че твърдението за използването на *Обиця миней* и при първоначалната християнска служба след покръстването на Киевска Рус не е легенда, а една историческа закономерност. Този сборник има съдбата на другите ранни паметници, преминали от България в Киевска Рус – богослужебните книги, новозоветния текст, Тълковната палея и т. под. В този смисъл сведението не бива да се подценява само заради това, че е поднесено заедно с елемент от летописната легенда.

Обобщавайки, ще кажа, че възможността сборник от типа на *Обиця миней* (в условния вид на старопечатното киевско издание от 1628 г.) да принадлежи към първите преведени служебни книги е напълно реална. Разбира се, времето несъмнено е наложило своя отпечатък върху текстовете, които са достигнали до нас. Следователно предположението, че ще бъде открит идентичен на протографа ръкопис, е малко вероятно, особено когато става въпрос за богослужебни текстове, които са в постоянна употреба и са подложени на свръхамортизация. За щастие средновековните книжовници съвестно използват старите книги и ги променят само когато те трябва да се актуализират или редактират от гледна точка на някаква норма. Навярно част от структурата и текстовете на ранния *Обиц миней* са пред очите ни (в по-късни преписи и варианти), но нямаме с какво да ги сравним и да ги диференцираме.

Универсалността на *Обиця миней* се вижда от факта, че той се използва до много късно време в храмове, които по никакви причини нямат възможност да използват дванадесетте служебни минея. Разбира се, тук говоря за типа книга по принцип, а не за книга, която е наследила всички особености на кирило-методиевския протограф. Общите минеи функционират като заместители на дванадесетте служебни и навярно са били временно достатъчно удобни и за ранната славянска проповед.

Може да се предположи, че това е една от книгите, преведени в началото на Моравската мисия. В нейния край обаче ние откриваме данни, които недвусмислено сочат, че е започнала работата и по съставянето на дванадесеттомния служебен миней, но на това ще се спра по-нататък.

Навярно моравският⁸⁾ период от дейността на двамата братя не е единен като религиозно-култова концепция. С пристигането си в Моравия те са работили (превеждали и служили) по книги, създадени на основата на право-

славната традиция. Това се отнася преди всичко към първите няколко години (вероятно до пътуването им до Рим). След това постепенно става ясно, че трябва да се направят определени компромиси с латинската църква или поне в общи линии да се спазва и римокатолическата традиция. Изследователите отдавна са отбелязали такива особености в тяхното творчество. Нагледни примери за това са преводът на *Стария завет* от Методий, където липсват Макавейските книги; вниманието към римските светци и мъченици; преводът на т. нар. *Римски патерик* и пр. Трудно е да се каже какви точно промени са настъпили след връщането на Методий от Рим и още повече след заточението (от 873 г. нататък). Дали са били променени вече преведените текстове, или само новопревежданите са били съобразявани с изискванията на Рим? Във всеки случай творчеството на славянските книжовници преди пътуването до Рим и след това не е еднакво от тематична и навярно от ритуално-догматична гледна точка. В подкрепа на това има поне едно важно доказателство за опита на славянските първоучители да убедят Рим в общата си (православно-латинска?) християнска идентичност. Това е **Написаніе ѿ правѣн вѣрѣ**. Христоматийно известното догматическо съчинение понякога се разглежда и като предсмъртен завет на Константин-Кирил. Следва обаче да се уточни, че такъв характер има само последната (и то графически отделена) част, която, изглежда, е допълнително включена към основния текст. Тя е обособена и структурно чрез съдържащия се в нея акростих⁹⁾ (Панайотов, 2005с). **Написаніе ѿ правѣн вѣрѣ** доказва догматическата „лоялност“ на Кирил (и Методий) към латинската църква и поводът за написването на съчинението най-вероятно е необходимостта да се успокои папската институция (и особено администрация), че в нейния диоцез не проповядват чужди мисионери, а напълно коректни славянски проповедници. Идеята, че текстът е писан в предсмъртното усилие на Кирил да предаде чистотата на вярата на своите ученици, е като че ли в сферата на романтичния поглед към Средновековието. Та нали учениците му са имали пред себе си неговите полемически съчинения: **Ѡ многа же оубѣ се мы, ѡкращѣше, въ малѣ положнѣхѣмъ селнѣхъ памѣтн раднѣ. А нже хошѣтъ съвѣршеннѣхъ снѣхъ бесѣдѣхъ нскатн н стѣхѣхъ, въ кнѣгѣхъ его обрѣцѣтъ ю, елнко прѣложн оучитель нашъ архіепѣкъ Меѡѡдіе** – „*Пространно житіе на Кирил*“ (Климент Охридски, 1973: 101; Панайотов, 1995: 150-156). Тези съчинения – „свършени и свети“, са прекрасно доказателство за догматическите възгледи на Кирил и на практика той няма необходимост да се доказва в тази област нито пред своите ученици, нито пред православния свят¹⁰⁾. Следователно синтезираните му догматически възгледи са били необходими за пред друга аудитория, а в края на живота му тя е само една – папската. В този смисъл **Написаніе ѿ правѣн вѣрѣ** е текст, който вероятно е създаден около времето на „Венецианското слово“. Логиката предполага, че хронологически би трябвало да го следва. Не е изключено съчинението да е прочетено и/или

поднесено, преди папата да освети славянските книги и да ръкоположи славянските свещеници. Така *Написание ы правѣи вѣрѣ* е послужило като своеобразна гаранция за коректността в по-нататъшната дейност на славянските книжовници, проповядващи в Моравия.

Следи от същото усилие – да се доближи славянската (Кирило-Методиева) проповед до католицизма, могат да се забележат и в химнографията¹¹. Въпрос на бъдещи изследвания е да се провери тази хипотеза и по отношение на цялостното творчество на славянските първоапостоли в последната част от живота им.

Тук обаче ще се интересувам не от цялостното им книжовно дело, а само от служебните книги за подвижните празници, свързани с Възкресение Христово – *Постния* и *Цветния триод*. И за двата сборника медиевистиката е изказала своето мнение и то е общоприето: *Постният триод* е дело на Константин Преславски, *Цветният* – на Климент Охридски. Тези постановки влизат в изследванията, енциклопедиите и учебниците. Ще си позволя да провокирам установените мнения на базата на горните разсъждения за книжовната работа на Кирил и Методий и на този материал, който ми стана известен в последните години.

Гледната ми точка в повечето случаи е иманентистка, макар понякога да се осланям на предположения, които се отнасят до функционалността на текстовете в системата на християнската славянска култура. Не мога да пренебрегна, разбира се, връзката на изследваните съчинения с определени исторически факти и личности, но най-важната страна за мен все пак си остава същността на текста.

При използването и анализирането на паметниците се опитам да не се поддам на типичната за всеки медиевист „дискриминация“ на текстовете, т. е. да поставям най-старите текстове най-високо в ценностната йерархия като исторически най-надеждни. Многократните изненади в това отношение би трябвало да ни подсказват, че тезата „най-древно = най-надеждно“ не е непоколебима. Опитвам се да гледам на всеки текст като на самоценно и уникално явление, което има свои преимущества или пък съхранява в достатъчна степен чертите на ранните текстове. В този смисъл ми се иска да реабилитирам авторитета на старопечатната книга, която в много отношения се явява достатъчно надежден източник за типа на протографа. Съпоставките, които съм правил между публикуваните химнографски творби от XI в. (Ягич, 1886; Путятин минея, 2003) например и старопечатните им варианти, показват, че те са много близки, т. е. старопечатният текст е съхранил голяма част от особеностите на своя първоизточник (това не се отнася до езика и графиката, които, естествено, са осъвременени и подчинени на по-нови норми). Подобно положение не е учудващо – печатарите от XV – XVIII в. са работили с много ръкописи, които днес са изчезнали или са силно повредени, следователно тех-

ните книги могат да се разглеждат като свързващо звено между съвременната литургика и древната (отчасти изгубена) традиция.

В реда на горните мисли искам да добавя още един паметник, който също не се цитира често – *Цариградската служба за Кирил и Методий*. Ето какво пише там за литургическата (химнографска) дейност на двамата братя:

Да радѹтсѧ днесѹ роди словенстїи, свѧщеннѹ
памѧть свѧтителен богомѹдрѹхъ свѣтло праз-
днѹюще; илии бо нача сѧ на среднѣмъ намъ ѿ-
зыцѣ словастѣмъ литѹргиѧ Божественнаѧ и
все церковное пѣнїе совершати сѧ... (Цариградска служба, 1862: 8)

Макар паметникът да е късен, той дава обобщени сведения за трудовете на двамата братя в най-важната област на християнството – богослужението. Следователно въпросът за приноса на славянските първоучители в литургиката ще трябва да се разгледа детайлно.

Преди да премина обаче към детайлите, трябва да направя поне една важна уговорка. Когато става въпрос за т. нар. Пълен триод (Момина, 1983: 24 – 38) или за неговите две части *Постния* и *Цветния триод*, не бива да се предполага, че се говори за един и същ състав на тези книги. В ранния им вариант те би трябвало да се назоват **прототриоди**, но все още не ни е ясно точно какво са съдържали те. Приемем ли това ново понятие, най-вероятно ще затънем в неизвестната и хипотетична материя на културно-религиозните събития от края на IX – началото на X в., а запазени текстове от това време на практика няма. Свидетелствата, които притежаваме, са векове след събитията. По тази причина няма да използвам термина „прототриод“, но при всяка употреба на понятията *Постен* и *Цветен триод* по отношение на ранния период на славянската християнска книжнина ще влагам смисъла на ранен (предположително нееднакъв по състав с по-късните сборници от същия тип) служебен текст, предназначен за подвижния годишен цикъл, отбелязващ празника Възкресение Христово.

II. Кога възниква славянският Постен триод?

Вече споменах, че този въпрос в славистиката отдавна не подлежи на обсъждане, тъй като се смята за окончателно решен (Кожухаров, 1992: 470 – 471). Редица факти и предположения обаче ни заставят да се замислим над въпроса имало ли е първоначални варианти на триода (кирило-методиевски) в двата етапа на Моравската мисия (доримски и следримски). Възможно ли е и при двата да не е възникнала необходимостта от тази богослужебна книга¹²? Тя е възникнала според изследователите в края на иконоборческия период (след 843 г.¹³) заедно с другите служебни книги: Цветния Триод, Минеите и

Октоиха (Пентковский, 2001: 77 – 78). Ако се съпостави това наблюдение с фактите от живота на Кирил и Методий, ще се види, че промените във византийското богослужение не са били извън полезрението на Константин-Кирил, който 846 – 847 г. е библиотекар на патриаршията, т. е. в кипежа на събитията. От края на иконоборството до Моравската мисия са минали двадесет години, през които новосформираните богослужебни сборници са придобили своя традиционен вид. Възможно е обаче гръцки ръкописи на тези книги да са били пренесени и при следващите пътувания на Методий до Константинопол. Предположението ми е, че след „избраните служби“ е дошъл редът и на по-обширни текстове: двете части на Триода, Минеите, Октоиха, до които славянските книжовници са имали достъп в десетилетията след 843 г.

Триодите са свързани с подвижния цикъл на славянското богослужение и най-важния християнски празник – Възкресение. Ще припомня, че важноста на поста в християнския живот е широко застъпена в отговорите на папа Николай I до Борис (ЛИБИ 1960: 65 – 125). На него са посветени три групи отговори. Първите две се отнасят към поста като изпитание и практика на християните – за поста в петъчтия ден (отг. № 5 и 6); за останалите постни периоди (отг. № 4 и 60). Третата група се отнася за значението на Четиридесетница и включва общо шест отговора (№ 44 – 48 и 50). Това специално внимание потвърждава значението, което се отдава на периода на големия пост, респ. и на неговото литургическо осъществяване чрез Постния триод.

Едно последно мнение по въпроса изказва проф. Бл. Чифлянов (Чифлянов, 2006: 28 – 31), анализирайки откритите през 1975 г. славянски ръкописи в Синай. Така той допълва предишното си изследване върху преводите на Кирил и Методий с нови факти¹⁴⁾ (Чифлянов, 1973: 57 – 68). Като идентифицира вечерната в два от ръкописите, той пише: „*Вечерната е от рода на азматическия чин с отпустителни тропари, които до днес се пеят в дни, когато в миналото не се чествали светци, т. е. в постни дни (от понеделник до петък на Великия пост)*“ (Чифлянов, 2006: 30). Оценявайки мнението на откривателя проф. Й. Тарнанидис, българският учен прави важни уговорки за възможността текстът със заглавие **Чинъ есперникъ сиречь вечерни** да се отнесе към преводния богослужебен чин на братята Кирил и Методий. Предупреждението, което прави изследователят, че работим с текстове, отдалечени на два века от времето на славянските първоапостоли, е изключително важно. С тази част от мнението на уважавания учен съм изцяло съгласен и го виждам като неизменна част от доримския период на Моравската мисия (разбира се, текстовете са продължили своето съществуване и по-нататък). Функционално **Чинъ есперникъ** твърде много напомня универсалните слова на Климент Охридски и би трябвало да се отнесе към най-ранния период на славянската книжнина. Втората част на хипотезата на проф. Чифлянов обаче се нуждае от допълнение. Новооткритите факти от химнографията показват, че преводите

на братята и техните ученици не са се ограничили дотам, а преводната дейност е продължила и литургията се е обогатила с още някои служебни книги.

Да се обърнем, прочее, и към фактите. В обемистата публикация на Г. Попов за акростиха в славянския Постен триод (Попов, 1985) въпросът за автора на този текст се решава в рамките на две страници. Какви са доводите на изследователя?

1. В състава на триодния акростих присъства един тропар (Попов, 1985: 36), в който се говори за разгонените от триезичниците последователи на апостолите¹⁵⁾:

Гоними бывше ѿрнѣ и князѣ и людѣ-
мнѣ апѣлнѣ стѣжѣ вѣрѣ проповѣдаѣ-
ще жѣкъмѣ ннѣ разгнаныѣ трнѣ-
зычнны рабы вашѣ ходоушѣ по зѣ-
мѣмѣ сблюдетѣ стннѣ въ правѣн вѣ-
рѣ Хѣ славаѣ ; (БАН, № 38, л. 85об)

Разбира се, втората част на тропара напомня много събитията след смъртта на Методий (885 г.), но трябва да се припомни, че не по-различна е била обстановка и по време на самото заточение на Методий 870 – 873 г. Би ли могъл самият той¹⁶⁾ или някой негов придружаващ го ученик да се изрази така, да помоли апостолите за помощ? Мисля, че да. Нещо повече, авторът търси защита от апостолите за себе си и за своите събратя, чувствайки се застрашен (като личност и като религиозен идентификет). Ако това е така, то текстът трябва да е създаден именно по време на заточението през 870 – 873 г. (или около този период)¹⁷⁾, когато славянските книжовници – ученици на Кирил и Методий, са се чувствали преследвани и застрашени, а и на практика за години са били прогонени от славянските територии.

Нищо подобно обаче не очаква тези ученици след 886 г. в България, където не само им е осигурено спокойствие, но и тези свещеници са приети и уважавани. В този смисъл написването (редактирането) на тропара след 886 г. изглежда анахронизъм в България¹⁸⁾. Текстът не може да е реплика на негативното отношение към християнските духовници по времето на Владимир Расате, защото тогава основният спор или по-точно противопоставянето не е между триезичниците и византийско-българската концепция за богослужебния език, а между езичество и християнство, които водят последната голяма битка на територията на България. А и Владимир (може и да е бил скрит езичник), но съвсем не изглежда на триезичник.

Темата за триезичниците (Мошкова, Турилов, 1998: 7) фактически не е нито единна, нито типична за времето и авторския стил. В този смисъл самото споменаване на триезичниците няма датираща функция, то може да бъде и отглас от използван източник. Така например в *канона за Кирил* (по Драгановия миней) (Иванов, 1931: 297) за триезичниците се говори като за пре-

одоляно препятствие: слово *бїе вѣплъщїше сѧ стрѣнами прїтѣьнами. ѿдави трїѣзъучники*, като за един от епизодите в живота на св. Кирил. Следователно, от гледна точка на автора/авторите¹⁹⁾ на службата въпросът като че ли е приключил с победата на Философа във Венеция. В същия дух е и онова място в *Похвала за Кирил и Методий*, където се говори за триезичниците:

‘трѣязъучнико-
мѣ же зловѣ низѣложь-
ша потрѣбїста. ꙗко плѣ-
велъ ѿ пшеница ѿвра-
щъша. ти чисто цркви и
свѣтообразно житѣ прѣ-
даста. (Успенски сборник, л. 113с)

Ще спомена и един симптоматичен момент от Константиновата *Служба за Методий* (по Драгановия миней, първи тропар от четвърта песен), който неизвестно защо не се използва активно от изследователите: *Тѣ има ѿче земѣ Моравскаѧ. стѣхнѣ твърдѣ. ѣже повѣждаемѣ еретики*. Интересното в него е това, че Методий е средството, с което се побеждават еретиците (триезичниците?) в Моравия!? От гледна точка на всички твърдения за моменталното разгромяване на славянското богослужение в Моравия текстът изглежда като nonsens. Всъщност внушението, че смъртта на Методий води до бърза саморазправа на немското духовенство с неговите ученици носи видимия отпечатък на агиографския дискурс (и тезата е създадена навярно десетилетия след събитията). Реалната картина на събитията не е толкова динамична: от смъртта на Методий в началото на април 885 г. до изгонването на „Климентовата група“²⁰⁾ ученици минават около шест месеца (в житието на Климент се говори за студове, които са изпитвали учениците при пътуването си до България). Това може да се обясни с времето, през което немското духовенство реагира (вероятно с мълчаливото съгласие на Рим) и постепенно намира начини да изтласка повечето ученици на Методий. В този смисъл ми се струва, че има две вълни на репресии спрямо учениците. Първата се е отнасяла към тези от славянските свещеници, които самият Методий е назначавал²¹⁾. Те са били първите жертви на гоненията. Имало е обаче и такива славянски свещеници, които лично папата е назначил, и те не са били такава лесна жертва, защото тяхното място е било защитено от авторитета на папата. Тези малобройни ученици за известно време са останали на своите постове като последен бастион на славянското богослужение. Сред тях навярно е бил Горазд, който едва ли заема мястото на Методий, макар да е посочен от последния за негов заместник. Цитираният фрагмент от службата обаче сякаш свидетелства, че и Константин е бил там и е участвал в борбата срещу триезичниците.

Вторият етап на разгрома се е отнасял към останалите ученици – Горазд може би е бил преместен по на север (в Полша?), а Константин може би заминава за България²²⁾.

Следователно тропарът от четвърта песен има един силен датиращ момент: службата е написана веднага след смъртта на Методий, в момент на остро противопоставяне с немското духовенство, когато част от учениците вече са прогонени (за разгоненото Методиево „стадо“ виж по-долу), но малцина от тях продължават делото на двамата братя.

Обстановката, предадена в този тропар, е потвърдена и от икоса, който също свидетелства, че паметта на Методий се тачи в Панония **сега**:

Црѣ тѣниа Панонниа• коупно новини сѣще люде• тебе пастырѣ че на. свѣдаши ра-
дует сѧ. дѣтели ти поспѣшествуемѣ• трѹды и волѣзни похвалнаа тайно• тебе
почитающимѣ. миро многочѣно. Методие стлю.

Същото се отнася и за тропар от девета песен, който е интерпретиран от изследователите като доказателство за моравския²³⁾ произход на творбата.

Та блжне пое земѣ Моравскаа• че но твоѣ тѣло имаши• и Паноньскаа
стлю• просвѣщенѣ товоа• и люде ю съше ше сѧ• празноужтѣ твоѣ памиа
∴ -

Струва ми се, че посочените места от Константиновата служба за Методий са ясни свидетелства, че за известно време култът към славянския първоучител се е запазил (в промеждутъка от първата вълна на гонения до втората). Логиката предполага, че текстът би трябвало действително да е написан от Константин в Моравия, но вероятно в България е бил частично редактиран от Климент Охридски (т. е. до 916 г.) (Панайотов, под печат).

Отделен въпрос е към кого е молбата за закрила в триодния тропар? Тъй като първото изречение се отнася до Христовите апостоли, то би трябвало да се предположи, че точно към тях е отправена тази молба. В този смисъл подобно изречение би могло да бъде написано от кой да е преследван от триезичниците книжовник, в това число и от Методий²⁴⁾. Вече отбелязах симптоматичната връзка, която се прокарва между Методий и ап. Петър, в житието на славянския първоучител.

Г. Попов прави несъмнено интересната съпоставка на тропара от *Постния триод* със *Служба за Методий*, посочвайки три близки фрагмента. Привеждам ги според неговото изследване (Попов, 1985: 37):

ПОСТЕН ТРИОД

разгнаныѣ тризъчники• рабы вашѣ
склюдеѣте стии въ правѣн вѣрѣ
ходащѣ по зѣмѣмѣ

КАНОН ЗА МЕТОДИЙ

разгнаноє ерѣтики стадо свое
схрани въ вѣрѣ правовѣрнѣи
ходаще по зѣми страннѣи

Вижда се, че в първата съпоставяна двойка има съществени разлики: освен първата дума всички останали оформят други смисли (колкото и да се увещаваме, че в случая под еретици трябва да разбираме именно триезичниците). Различна е насочеността на молбата: първата – към апостолите, а втората към св. Методий,

различни са самоозначенията на молещите (рабы и стадо²⁵⁾), респ. и съпровождащите местоименни форми. Следователно двата първи фрагмента имат сходство в ситуацията, която описват, но не и в израза и основните детайли.

Почти същото се отнася и към следващите съпоставяни фрагменти. В случая не може да се отхвърли и възможността тези цитати да принадлежат към химнографските топоси²⁶⁾. Към това насочва цитираната по-горе близост на същия тропар от служба за Методий със *Оказаніе извѣстно книѣ си* – предисловие към старопечатния *Общ миней* (Киев, 1628). Ако приемем, че тази близост е белег за авторството на текстовете, то трябва да се предположи, че и това предисловие е на Константин Преславски. Примерите могат да се увеличат, обаче в реда на задължителните съпоставки трябва да се добави и следната: *послѣшаніи моѣ мѣтвѣ и вѣрнѣ ти стадо съхрани, елиже вѣ приставилъ мене неключимаго и недѣинаго раба твоѣ*. *избави ю безбожныи и поганскыи злыи глѣющіи на те хулоу и погуби триезычныи и вѣры ересь*. (Климент Охридски, 1973: 86). Фрагментът е от т. нар. „предсмъртна молитва“ на Константин-Кирил. Ще посоча кои са общите места между тропара от *Триода* и последния цитат: в двата текста авторът се причислява към Божиите (респ. апостолски) раби; и в двата заплахата идва от триезичната „ерес“ (във втория случай допълнена с езичеството). В молитвата по-нататък Кирил се причислява към последователите на апостолите: *аще ни пріемъ еси недѣини на проповѣданіе еѵѣліа* (Климент Охридски, 1973: 87). После следва молба за закрила на последователите, изразена с псалтирен цитат.

Правя тази съпоставка не за да търся общност в авторството на тропара и молитвата²⁷⁾, а за да покажа, че от времето на Моравската мисия на Кирил (или най-късно от съставянето на житието му под наблюдението на Методий) проблемът на триезичното противопоставяне е все още актуален. Като времеви период това обхваща 867 – 885 г.²⁸⁾, макар да започва малко по-рано – с идването на братята в Моравия и противопоставянето им на немското духовенство²⁹⁾. Следователно авторът на тропара (или неговият редактор) би трябвало да работи по същото време. Лично аз виждам по-голяма близост между предсмъртната молитва на Кирил и тропара, отколкото между последния и службата за Методий.

Може, разбира се, да се предположи, че съставителят на *Постния триод* (предположително Константин Преславски), говорейки за разпръснатото от триезичниците братство, визира не толкова себе си, колкото своите съратници и другари по съдба. Тогава обаче ще трябва да си зададем въпроса кога точно има предвид той? Самият той е в българската столица, там също (или в Охрид) е Наум. Климент почти веднага се отправя в Охрид (или в друга своя резиденция), където спокойно работи, получавайки щедри подаръци от княз Борис. Горазд или намира убежище в Полша, където става епископ на Краков!, или (по други сведения) също е в българските територии (където основава свой манастир). Последните сведения за Сава показват (Кръста-

нов, 2002: 176 – 195; Кръстанов, 1998: 28 – 31; Панайотов, 2005а: 133 – 143), че той е работил заедно с Климент (навярно в Западна България), значи при почти същите условия. Следователно известните ни Кирило-Методиеви ученици в България са се радвали на покровителството на владетеля, били са защитени, устроени и спокойни. Също така трябва да са се чувствали и освободените от робство други ученици, които са откупени и остават във Византия. Възможно ли е тогава (и по каква причина) да се говори за **преследване и обща трагична съдба**? Как е заплашена вярата им в православните държави?

Отделен въпрос е дали посоченият тропар **Гоними бывше цѣри, и князы...** и още повече неговата втора част) не би могъл да бъде късна интерполация (а още по-вероятно редакция от типа например на тази, която Константин Преславски прави на *Азбучната молитва*) (Панайотов, 2000: 18 – 29). Такива късни интерполации в състава на *Постния триод* посочва и самият Г. Попов (Попов, 1985: 57 – 58). Не влиза ли втората част на тропара в системата на една малко по-късна редакция на триодния текст, осъществена например от Климент или от по-късни книжовници?

Друго основание за съмнение е възможността акростихът в *Постния триод* да не е цялостно произведение, колкото и единен да ни се вижда сега³⁰⁾. По принцип не е изключено той да е дело на екип от книжовници, особено ако е трябвало да бъде преведен бързо.

2. Вторият довод на Г. Попов в неговото изследване върху *Постния Триод* се състои в това, че в двата акростиха – в *Служба за Методий* и в една част от *Постния триод*, се споменава думата *добро/добра* (Попов, 1985: 37 – 38):

*Добро Методи тѣ поѣхъ Константин*³¹⁾
Гранеса *добра* Константинова

Бих могъл да кажа, че двата акростиха са още по-близки, защото акростихът по преписа в Драгановия миней например трябва на практика да се прочете като: *Доб(ра) ѿ Мѣтоди(е) тѣ п(жѣ) тѣ Кѡнстѣнитин*.³²⁾ Тоест една и съща лексикална форма *добра* присъства и в двата горепосочени акротекста. Това обаче нищо не говори за общността на техния автор и както самият Г. Попов посочва, подобни фрази (съдържащи прилагателното „добро“ и негови варианти) могат да принадлежат и на византийски автори – например Йосиф Песнописец (Попов, 1985: 121). Следователно няма абсолютно никаква гаранция, че ако в две типични за химнографията фрази присъства думата *добра*³³⁾, то те принадлежат на един и същ автор. Същото се отнася и до втората фраза, която изследователят посочва под линия (Попов, 1985: 38, бел. 14).

Не може да се приеме обаче идеята за терминологичната употреба на прилагателното³⁴⁾ (в смисъл на жанрово определение), защото то не е засвиде-

телствано с подобен смисъл у други автори, макар по външните си белези да прилича на употребяваната от Евтимий и учениците му конструкция въ лѣпотѣ. Ако все пак се опитаме да говорим за него като за термин (или сходна по функция дума), то е необходимо да посочим границите на „обществения договор“, т. е. социалната или езиковата група, която го използва с общоприето за всички значение, както е например с конструкцията въ лѣпотѣ. Искам да уточня, че за да твърдим, че пред нас е наименование на жанрова форма (термин), е необходимо да имаме достатъчно на брой потвърждения за това **като паратекстови определения**, т. е. думата трябва да присъства в нивото на паратекста (примерно в заглавията), а не на текста (в случая като такъв функционира акростишната фраза).

Въз основа на горните две основания Г. Попов предлага следния категоричен извод: „...*Костич достига до следно четене на акростиха, което трябва да се приеме като напълно правилно: ДОБРО МЕТОДИ ТА ПОІЖ КОНСТАНТИН* – „Добре, Методи, те възпявам. Константин“. *Съпоставката на този акростих с началото на акростиха в Триода ГРАНЕСЯ ДОБРА КОНСТАНТИНОВА* и отбелязаните по-горе сходства водят до категоричното заключение, че канонът в службата на Методий и новооткритите трипеснеци и четирипеснеци в Триода са от е д и н и с ъ щ а в т о р“ (Попов, 1985: 38).

В светлината на гореизказаните съмнения обаче такава увереност не изглежда непоклатима. Ще добавя и новите факти: откриването на акростишен текст на Кирил, подписан с името Константин (Панайотов, 2004: 18 – 28); датирането на превода на *Цветния триод* в епохата на Методий. Те свидетелстват, че преводът на *Постния триод* би могъл да бъде много по-ранен, а авторът му друг Константин (възможно славянският първоапостол).

За това говори и съпоставката на триодния акростих с *Проглас към евангелието*, който несъмнено принадлежи на Кирил Философ. Общността между двете съчинения се вижда както в обръщението към всички славяни (специфична черта на Кириловото творчество), така и в отделни текстологически близости.

Тук е уместно да се напомним и сведението от *Похвала за Кирил и Методий* (в двете ѝ редакции), където се споменава, че преди заминаването си за Рим, двамата братя обучили своите ученици на църковния чин:

ѣко сѣнци вѣсита-
вѣша· мѣрака грѣховѣна
ѡгѣнавѣша· просвѣти-
ста воуквѣани· и наоучѣша
оученикы цркви-
номоу чиноу испѣлань· (Успенски сборник, л. 113с)

Същото се казва и в *Пространното житие на Методий*, обаче там твърдението е вплетено в писмото на папа Адриан:

такоже
 юсте просили съказага къ-
 нигы въ языкъ вашъ по
 всемоу· цркъвномуу чи-
 ну испълнь. (Успенски сборник, л.106b)

Близостта на двата текста, които са жанрово различни, е много важна³⁵). Тя говори, че сведението не е нещо случайно, а известен на широк кръг от хора факт, който се споменава и в други паметници.

Същото твърдение се открива и в друг важен паметник – *Пространното житие на Константин-Кирил Философ*, където се казва³⁶):

Дошѣшоу же
 емоу Морави, съ великою чѣстїю прїесть его Растиславъ,
 и оученикы събравъ, въдасть емоу ѹчити ю· въ-
 скорѣ же въсь цркъвенъи чинъ прїемъ, наоучи ю ѹтръни-//
 ци, и часовъи, и вѣрни, и павѣрници, и таинѣи слоужбѣ.
 – Загребски сборник л. 733 – 733об.

Ще прибавя към тези авторитетни паметници и сведението от старопечатния общ миней (Общ миней, л. 1), което вече цитирах. ... Кирилъ Философъ, <...> тои сїю минѣю сотвори <...> тако же оукрашаетъ, праздники гдѣскїа и бгородицны· и памати стыхъ на всѣхъ годѣ исполненыхъ ...

Всички тези паметници посочват, че Константин-Кирил³⁷) (в сътрудничество с Методий) е съставил най-важната част (в житията се казва дори „целия чин“) на славянското богослужение. Твърдението съвпада с логическите доводи, изказани по-горе, че християнската служба не е възможна без книги за ежедневните и годишните цикли. Следователно основните текстове за славянското богослужение трябва да са били преведени още за Моровската мисия на братята (възможно допълнени по време на нея, навярно преди двамата да заминат за Рим) и по тях учениците е трябвало да продължат да служат при отсъствието на Кирил и Методий. Тъй като то продължило достатъчно дълго – от 867 до 870 (а после и по време на заточението на Методий), ще трябва да се предположи, че богослужението е било извършвано от най-добрите ученици на братята. Не е случаен фактът, че техните имена не са сред записаните последователи на Методий при неговото заточение (не са в списъка от Райхенау, защото са били действащи свещеници). След новото си назначение от папата Методий води със себе си не първите си ученици, които очевидно вече са работили по това време самостоятелно, а навярно следващия „випуск“ ученици – Леон, Игнатиос, Йоаким, Симеон, Драгаис, Лазар (убит във времето на заточението). Именно те могат да са нѣѣ разгнаныѣ тризгычники. рабы вашѣ· ходящыѣ по земѣмъ·, за което свидетелства и тяхното заточение заедно с учителя Методий. Всъщност текстът на тропара трябва непременно да се съпостави и с Написание ѿ правѣи

вѣрѣ, където в „заветната част“ може да се открие същия смисъл – загриженост за учениците и православната вяра. Ще дам съответствията по-долу:

Тропар за четвъртък от петата седмица по Битолския триод от XII в.

Гоними бывше цри· и князы и людми· ап̑ли· стѣхъ вѣрѣ проповѣдающе жъкъ· и ннѣ разгнаныж· трижъчники· рабы вашж· ходашъж по земѣмь· склюдоуте стни· въ правѣи вѣрѣ Хѣ славащж³⁸⁾

Написание ѡ правѣи вѣрѣ
стѣхъ и славныхъ ап̑лъ<...> сице азъ
свож вѣрѣ исповѣдаж· и съ присным
люимъ братомъ Мѣодіємъ и поспѣш-
никомъ въ бжїи слоужбѣ <...> и сиж
прѣдавеѣ своимъ оученикомъ· да сице
вѣроужше спсѣжт сѧ· и <...> пакы
прѣдадѣтъ ж нама· истиннж неиз-
мѣннж свѣршѣнж ѡ деснжѣ странж
ставъше³⁹⁾· прѣд Іѹ Хомъ гѣмъ истинны-
мъ бгомъ нашимъ·

Двата текста са жанрово различни (а и като обем несъпоставими) и затова нито информационно, нито стилистично няма как да са тъждествени, но и в двата акцентът е върху грижата за учениците и за съхраняване на православната им вяра. В първия случай имаме съпоставка на съдбата им с апостолската, а във втория – молба за помощ към апостолите⁴⁰⁾ да ги запазят (не съм цитирал целия по-преден абзац от *Написание ѡ правѣи вѣрѣ*). Следователно смисълът на тропара е достатъчно близък до завета на Кирил и Методий, съставляващ последната част в *Написание ѡ правѣи вѣрѣ*, респективно до епохата братята и нейните акценти. Това е още основание да се запитаме кога и от кого е преведен/съставен на славянски *Постният триод*?

Естествено гореспоменатата хипотеза не може да бъде доказана чрез тези съвсем кратки разсъждения, надявам се това да направя по-обосновано след време. Тук мога само да заключа, че съществуват поне две хипотези за авторството на славянския *Постен триод*: първата, че негов автор е еп. Константин Преславски, и втората, че негов автор е Константин-Кирил в сътрудничество навярно с Методий и някои ученици.

Изследването на възможността за ранно възникване на *Постния триод* не беше самоцелна. Тъй като двете части на триода (*Постния* и *Цветния триод*) са **необходим комплект** (Момина, 1983: 36 – 37) при богослужението за отбелязването на Възкресение Христово, то този факт отчасти дава отговор и на въпроса с какви книги се е отслужвал празникът по време на Моравската мисия на Кирил и Методий. Това засяга периода до смъртта на Методий, т. е. периода от 863 до 885 година. От тях особено важни са първите четири, в които богослужението се е извършвало без агресивна опека от страна на Рим и немското духовенство. В този „полулегален“ период е било възможно превеждането и съставянето на най-необходимите служебни книги по православния устав, сред които несъмнено са били двете части на триода⁴¹⁾.

Следователно в началните години на славянското богослужение е съществувала култова **необходимост** от превеждането на триода, а е имало и реална възможност той да бъде преведен и преписван.

Ще се върна отново на хипотезата за авторството на Константин Преславски. Засега тя е защитена само от съпоставката на **един** фрагмент от тропар със *Службата за ⁴²⁾Методий* и от това, че в два акростиха се срещат форми на думата „добро,“. Другата хипотеза – че триодният текст е създаден от Кирил в сътрудничество с Методий (или с по-късната редакция на Методий и учениците им), се защитава от факта на гонението на славянските книжовници в периода 870 – 873 г., от съпоставките с няколко текста: **Написание ѿ правѣи вѣрѣ**, предсмъртната молитва на Кирил (*Пространно житие на Кирил*), *Проглас към евангелието*, от доказаната химнографска продукция на славянските първоучители, от описанието за преводната и съставителска дейност на Кирил и Методий в общата им похвала, от *Пространно житие на Методий*, предисловието към *Обиция миней* от 1628 г., Цариградската служба и др. Именно за последното (преводната и съставителска дейност в областта на литургиката) нямаме абсолютно никакви сведения по отношение на Константин Преславски. Тази липса може да се обясни, разбира се, и с това, че сведенията за него въобще са крайно ограничени. Има обаче и друга особеност: съчиненията му, били те книги или отделни текстове, винаги са подписани и все някъде трябваше да се запази сведение за огромния му труд над *Постния триод*. И макар едните доводи според мен да надделяват дори само с броя си, не бих се ангажирал засега с конкретна позиция. Мисля, че е по-добре да оставим въпроса открит, отколкото да му сложим точка и така да спрем търсенето на нови факти и доводи.

Дотогава е необходимо да се спре с инерцията всяко химнографско съчинение, подписано с името Константин, автоматично да се идентифицира с това на преславския епископ.

БЕЛЕЖКИ

1. И трите статии в Кирило-Методиевската енциклопедия, том 3, които засягат преводното творчество на славянските първоапостоли (Славова, 2003а: 282– 286; Славова, 2003б: 286 – 290; Иванова, 2003: 290 – 298), за съжаление са непълни. В тях липсват например моите работи по въпроса, което е в известен смисъл обяснимо, но непростимо е да се пропускат трудовете на талантивия славист А. А. Шахматов, особено когато те представляват оригинална и защитена хипотеза по въпроса за творбите и преводите на Кирил и Методий (Шахматов, 1904: 199 – 272); или пък когато се говори за преводите през Златния век, да липсва прекрасната му работа – *Древнеболгарская энциклопедия X века*. В приложените библиографични данни липсват също важните изследвания на Ив. Гошев, К. Истомин, Бл. Чифлянов и др.

2. Б. Ангелов цитира това издание, но не му придава достатъчно значение като исторически източник (Ангелов, 1995: 285; Ангелов, 1977: 5 – 23).
3. Това е очевидна интерполация, защото няма как Кирил да е едновременно учител и покръстител на славяните и да е създател на „руската“ азбука, от която няма никакви ранни следи. Впрочем в употребите на понятието *руски* древните книжовници често са имали предвид нещо по-широко – славянски език, славянска книжнина, славянски културни ценности и пр., които са използвани в Русия и следователно са и руски. По тази причина едва ли е удачно всяко такова обозначаване да се възприема 1:1 не само поради факта, че го използват не само русите, но въобще източните славяни, от които русите са само една част, но и поради споменатото припокриване на етнонимите „руси“ и „славяни“. В това отношения са парадоксални заглавия на класическата и съвременната руска медиевистика, които диференцират и може да се каже, противопоставят руското на славянското (Яцимирский, 1905; Тихомиров, 1962: 143 – 183; Сводный каталог, 1984; Каталог славяно-русских рукописных, 1988; Князевская О. А., Н. С. Коваль, О. Е. Кошелева, В. В. Мошкова, 1988; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, 2002 и др.). Излиза, че руският е нещо различно от останалите славянските езици. А може би трябва да е най-важният сред тях?
4. Важно свидетелство на паметника е посочената генетическа връзка между гръцката азбука и 38-те букви на Кирил, което може да се отнася само до кирилската графична система. Тук авторът потвърждава думите на друг важен документ – *О писменѣхъ*, според който славянската азбука е последен етап в еволюцията на писмените системи от древността. Следователно изследваният текст показва концептуално единство с най-древните паметници на българската книжнина.
5. Ще напомня един цитат от *Службата за Методий: стадо свое схрани. въ вѣрѣ правовѣрнѣи* (пета песен, втори тропар) – (Иванов, 1931: 303).
6. Общ миней 1628, л. 1.
7. Тук трябва да се имат предвид многократните посочвания на „новите народи“ (приелите скоро християнството) в службите за Кирил и Методий и в агиографските и химнографските паметници, свързани със славянските първоучители.
8. Може би по-точно е той да се нарече моравско-римски, доколкото (както ще се види по-нататък) влиянието на Рим върху дейността на Кирил (малко преди смъртта му) и на Методий, и на учениците им (след Кириловата смърт) е забележимо. Докладите и доносите на латинските свещеници доказват, че славянските книжовници са работили под постоянен надзор (явен или таен) на римокатолическото духовенство.
9. Върху спецификата на този акростишен подпис се спирам по-нататък в тази работа.
10. Константин е доказал православието си не само чрез придобиването на титлата философ, но и като богослов и мисионер, защото всичките му дипломатически мисии са съпроводени с теологически спорове.

11. В повечето от изследваните по-нататък текстове присъстват догматически концепции или най-малкото алюзии, породени от Написанието правят вълна. Тази „догматическа“ вълна, изглежда, е един от специфичните признаци, обединяващи тези химнографски произведения.
12. Абстрахирам се от хипотезата, че славянските богослужебни книги по това време са били някакъв „избор“ от най-необходимото, защото ми се струва, че десетките години на славянска проповед от 863 г. насетне едва ли са останали само на това „изборно“ ниво, едва ли са били някакъв плах и кратък период на християнизация на славянството. Самият факт, че Кирил и Методий до края на живота си са останали при славяните, изпълнявайки своята мисия, говори за сериозните намерения на Византия и на православната църква.
13. Периодът на литургически промени, за който говори Кр. Станчев в една от последните си работи (Станчев, 2008: 18), несъмнено е бил в ползрението на славянските първоучители преди Моравската мисия. Самият Методий би могъл не само да се информира периодично за новите тенденции и при връщанията си в Константинопол, но и да попълва структурата на сборниците с нови текстове и преводи от същия жанр.
14. Всъщност тази тема занимава изследователя много отдавна и е реализирана в различни публикации, но може би последният ѝ вид е в солунското издание от 1994 г., което не ми е достъпно. То по думите на автора се е забавило с 18 години.
15. Ако се опитаме под „апостоли“ да подразбираме двамата братя – Кирил и Методий, ще трябва да уточним в кой период от историята те придобиват това звание. В църковната и културната традиция те се наричат равноапостоли (което е нещо съвсем различно), а учениците им ги възприемат като учители. Следователно тук под апостоли не може да се предположи нищо друго освен утвърденото от църквата новозаветно понятие. В този смисъл авторът се вижда последовател на апостолите, а не на равноапостолите или учителите (Кирил и Методий). В рамките на езиковата игра ще кажа, че най-явните последователи на апостолите са равноапостолите и следователно фрагментът може да е дело именно на последните.
16. В статуса си на архиепископ Методий (според данните от житието му) се вижда на „апостолския престол“ чрез благоволенieto на св. Петър, а не на неговите заместници.
17. Строго погледнато, конфликтът с триезичниците, респективно преследването на славянските първоучители и учениците им, започва с венецианския спор на Кирил. Фактът, че в *Пространното житие на Кирил* агиографът говори за безспорната победа на Константин Философ, въобще не означава, че на практика страните са се примирили. Напротив, опонентите на Кирил са вероятно скрито поддържани от папата и само умелият дипломатически ход на славянския апостол – поднасянето на мощите на св. Климент Римски на града Рим, за известно време притъпява остротата на противопоставянето. То продължава чак до 886 г., когато учениците нами-

- рат закрила във Византия и България, а латинското духовенство взема връх в земите на западните славяни.
18. Вярно е, че в известен смисъл изразът *и ѿ ѿѣ разгнаныѣ триѣзичныи равы вашѣ. ходоуѣ по земли. сключѣте стии.* може да се възприема и по-отвлечено, но как да си представим, че в условията на спокойната и покровителствана от българския владетел работа върху превода на *Постния триод* авторът говори за *сега* разпръснатите последователи, гонени *сега* от *триезичниците*? Още повече че те точно в този момент трябва да запазят чиста своята вяра. Вижда се, че подобно положение е по-адекватно за друга, по-ранна епоха.
 19. По въпроса за авторството на канона вж. Панайотов, 2005а: 133 – 143.
 20. Под такава ще разбирам тримата ученици на Кирил и Методий: Ангеларий, Наум и Климент, за които има точни свидетелства в паметниците.
 21. Навярно отново са били повдигнати някакви обвинения срещу дейността на вече мъртвия Методий, които да обосноват нелегитимността на неговите действия по ръкополагане и назначаване на свещеници. Това предположение обяснява смисъла на първи тропар от пета песен, където се отстоява законността на Методиевия пост, и то с логиката на Методиевата защита пред латинското духовенство: *Истѣни настоѣникѣ. аѣла славнаго. Яндрѣнка славне гави сѣ. оукраса прѣстоѣль стѣѣ цѣркѣ Панѣнскѣѣ мѣдрѣ* ∴.
 22. Дали назначаването му за преславски епископ не е поредният опит на княз Борис да продължи играта между двете църкви, между Константинопол и Рим, търсейки самостоятелност на българската църква?
 23. Не ми се иска да засягам регионално-патриотарски проблеми, които за славистиката са повече изблик на национални комплекси, отколкото двигател за изучаването на проблемите и фактите. Опитвам се да разглеждам книжовното наследство на средновековието като обединяващ фактор, защото то именно така възниква (какво друго е дейността на Кирил и Методий ако не опит за културно обединение на славянството?) и съществува през цялата си история до днес.
 24. Като анализира споменаването на триезичниците в канона за св. Димитър Солунски, големият руски славист А. В. Горски недвусмислено го свързва с дейността на Кирил и Методий (Горский, 1865: 280). Същото основание за принадлежност (споменаване на триезичници) използва и проф. Й. Иванов, когато иска да причисли канона за св. Димитър към делото на солунските братя (Иванов, 1937).
 25. Тук изхождам от предположението, че авторът се отъждествява с бенефициента, разбираан като един съвкупен образ.
 26. Срв. например употребата на същите понятия в службата за Иларион Мъгленски (Панайотов, 2005b: 228 – 244). Едновременно с това трябва да се споменат и други подобни цитирания. Така например в Константиновата служба се казва: *Кирилѣ прѣѣвѣ. Методіѣ стѣѣ. стадо ваю стѣѣ. ходоуѣ по земли странниѣ. схранши стадо свое растѣѣ* (песен девета, втори тропар), а също така - *прѣстѣѣ*

трѣѣ ѡучитѣ. ѿѿита сѧ Хѡу съхраниѣ стадо словѣнькоѣ (песен четвърта, втори тропар). И двата цитата са обръщение към славянските първоапостоли, но последният показва, че под „стадо“ може да се разбира и нещо по-общо, например славянският род, а не само учениците на братята.

27. Това обаче не е изключено, защото в тази съпоставка има много повече съвпадения. Те биха могли да послужат като довод за авторството на Константин-Кирил (!), особено ако се предположи по-късна редакция на Методий – факт, който вече е засвидетелстван и на основата на *Написание за правата вяра*, и на *Пространното житие на Константин Философ*.
28. Този проблем навярно е възникнал почти веднага след пристигането на братята в Моравия, т. е. скоро след 863 г. или той е бил много остър в продължение на около двадесет години. Предвид конкуренцията на църквите, осъществена чрез мисията на Кирил и Методий.
29. Основният спор е бил за религиозно влияние, но той, разбира се, е бил съпроводен и от богословския спор, основан на триезичната концепция. Така че спорът във Венеция е само върхът на айсберга – подобни спорове, конфликти и обвинения навярно са го предшествовали от 863 г. насетне. Не е случайно пътуването на славянските апостоли до Рим, то е провокирано от докладите и обвиненията срещу Кирил и Методий и от необходимостта те да се защитят.
30. Склонен съм да разглеждам например системата на четирипеснеците като отделен поетически текст, който не е свързан с текста на трипеснеците. Самите те пък са някак си завършени в рамките на отделната седмица, макар някои да преминават и в следващата.
31. Цитирам текста по реконструкцията на Г. Попов.
32. На проблема за четенето на този акростих ще се спра на друго място. Тук представям едно от възможните четения.
33. Принципи риторически вариации могат да се видят в състава на Стишния пролог (Петков, 2000: 77 и сл.), но те са характерни въобще за средновековната поезия, а и за книжнината като цяло.
34. Граматическата му същност е само **определение към съществително**, а само последното на практика може да е означение за жанрова форма.
35. Тя говори в полза и на общо авторство.
36. Цитирам по Загребския сборник от 1469 г.
37. Цариградската служба за Кирил и Методий обаче дава най-вероятния отговор – че служебните текстове са дело на двамата братя, като участието на учениците им би трябвало да се подразбира.
38. БАН, № 38, л. 85об.
39. Виж сходното място в текста на *Проглас към евангелието*.
40. Тук е уместно да се припомни отговорът на Методий на обвинението, че той учи в чужда област (епископия). Първоучителят казва, че всъщност това е област на ап. Петър:

... аще вѣхѣ вѣдѣхѣ

яко ваша естъ кромиѣ

вѣхѣ хѣдилѣ нѣ сѣго Пе-

тра естъ - Успенски сборник, л. 106d.

41. Отделен въпрос е, как е изглеждал този триод, т. е. какви текстове са били преведени, от кои автори и дали е имало оригинални произведения. Струва ми се, че този въпрос е най-трудно решим, но пък задължително трябва да бъде зададен.
42. Не вземам предвид повторението на личното име Константин, защото точно авторството е под въпрос и следователно в двата случая то може да посочва две различни личности.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов, Б. (1977). Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV – XVIII в. – В: Ангелов Б. *Из историята на старобългарската и възрожденската литература*. София, с. 5 – 23.
- Ангелов, Б. (1995). Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV – XVII в. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. II*. София, с. 283 – 286.
- Иванова, К. (2003). Преводната литература в България през IX – X век. – *Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3*. София, с. 290 – 298.
- Иванов, Й. (1931). *Български старини из Македония*. София (репр. изд. 1970)
- Иванов, Й. (1937). Нови вести за Кирила и Методия. – *В-к Зора*, XIX, бр. 5004, от 3. VII. 1937 г.
- Горский, А. (1865). О древных канонах святым Кириллу и Мефодию. – В: *Кирилло-Мефодиевский сборник*. Москва, с. 271, 285 – 296.
- Каталог славяно-русских рукописных (1988): *Каталог славяно-русских рукописных книг XI – XIV вв., хранящихся в ЦГАДА, СССР. Ч.1 – 2*. Москва.
- Климент Охридски (1973). *Събрани съчинения. Т. 3*, София.
- Кожухаров С. (1992). Триод. – В: *Старобългарска литература. Енциклопедически речник*. София, 1992, с. 470 – 471.
- Кръстанов, Тр. (1998). Св. Сава Седмочисленик в нова светлина. – *Духовна култура*, 78, 1998, 5.
- Кръстанов, Тр. (2002). Сава Седмочисленик – старобългарски книжовник и светец от IX – X век. – *Преславска книжовна школа. Т. 6*. София, с. 176 – 195.
- ЛИБИ (1960). Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. – *Латински извори за българската история. Т. II*.
- Момина, М. А. (1983). Вопросы классификации славянской Триоди. – *Труды отдела древнерусской литературы. Т. 37*. Ленинград, с. 25 – 38.

- Момина, М. А. (1983). Постная и Цветная триоди. В: – *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2, ч. 2.* Москва, с. 389 – 419.
- Мошкова, Л. В., А. А. Турилов (1998). „*Моравьскѣ землѣ велѣи гражданинѣ*“ (неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию). – *Славяноведение*, 1998/ 4, с. 16 – 22.
- Общ миней. Киев, 1628.
- Панайотов, В. (1995). За „книгите“ на Константин-Кирил Философ. – В: *Преславска книжовна школа. Т. 1.* София, с. 150 – 156.
- Панайотов, В. (2000). За редакциите на Азбучната молитва. – В: *Годишник на ШУ „Еп. Константин Преславски“. Т. XV А*, с. 18 – 29.
- Панайотов, В. (2004). Из старославянската химнография. Ч. II. Акростишният венец на Константин-Кирил Философ. – В: *Любословие*, 2004/5, с. 18 – 33.
- Панайотов, В. (2005а). Нови находки за творческата дейност на св. Сава. – *Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 8.* Шумен, с. 133 – 143.
- Панайотов, В. (2005b). Служба за Иларион Мъгленски. – В: *Глѣбни кѣнижъниѣ. Архив за старобългарски извори. Кн. 4.* Шумен, с. 228 – 244.
- Панайотов, В. (2005с). Нові акростишні підписи Кирила і Мефодія. – *XIV Міжнародний славістичний колоквиум, Львів, 24 – 26 травня 2005 року.* Львів.
- Панайотов, В. (под печат). *Един незабелязан акростих на Климент в служба за Методий.*
- Пентковский, А. (2001). Студийски устав и уставы студийской традиции. – *Журнал Московской патриархии*, № 5.
- Петков, Г. (2000). *Стихиният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV – XV век). Археография, текстология и издание на проложни текстове.* Пловдив.
- Попов, Г. (1985). Триодни произведения на Константин Преславски. София. (Кирило-Методиевски студии, 2).
- Путятина минея (2003). *Новгородская служебная минея на май XI век (Путятина минея). Текст. Исследования. Указатели.* Ижевск.
- Сводный каталог (1984). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг XI – XIII в., хранящихся в СССР.* Москва.
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг (2002). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтики. XIV век. Вып. 1.* Москва.
- Славова, Т. (2003а). Преводи на Константин-Кирил Философ. – *Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3.* София, с. 282 – 286.

- Славова, Т. (2003b). Преводи на Методий. – *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 3, София, с. 286 – 290.
- Станчев, К. (2008). Incognita Cyrillomethodiana. – *Старобългарска литература*, кн. 39 – 40, с. 16 – 29.
- Тихомиров, Н. Б. (1962). Каталог русских и славянских пергаменных рукописей XI – XII вв., хранящихся в Отделе рукописей Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Ч. I (XI в.). – В: *Записки Отдела рукописей*. Москва, вып. 25.
- Успенски сборник: Успенски сборник от XII в. (ГИМ, № 1063) собр. Усп. собора № 175 (18).
- Цариградска служба (1862). *Вѣдѣна преподобнымъ Отцемъ нашимъ, равноапостольнымъ Мѣфодію и Константинѣмъ, нареченнымъ Кириллѣмъ, Епископомъ Моравскимъ, Оучителемъ Словенскимъ. Мѣца Маѣа въ 4^{тъ} день*. Цариград 1862.
- Чифлянов, (1973) Б. Богослужбният чин, преведен от братята Кирил и Методий в началото на Моравската им мисия. – *Славистичен сборник*, София, 1973, с. 57 – 68.
- Чифлянов, Б. (2006). Славянските паметници, открити през 1975 г. в Синайския манастир. – *Духовна култура*, кн. 4.
- Шахматов, А. А. (1904). Толковая папья и русская летопись. – В: *Статьи по славяноведению*. Вып. 1. Санкт Петербург, с. 199 – 272.
- Яцимирский, А. И. (1905). *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*. Санкт Петербург.
- Ягич, В. (1886). *Служебные минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095 – 1097 г.* Санкт-Петербург.

THE LITURGICAL CREATIVITY OF ST. CYRIL THE PHILOSOPHER AND METHODIUS

Abstract. This article is dedicated to the problem of the liturgical activities of St. Cyril and Methodius. It presents the hypothesis that both create old Slavonic liturgical tradition of the Lenten Triodion and the Pentecostarion. Arguments are presented which link their works with the initial forms of these books. The latest discoveries of acrophrases which prove the authorship of St. Cyril and Methodius are commented upon.

Prof. Veselin Panayotov, PhD

✉ Konstantin Preslavski University of Shumen
Faculty of Humanistic sciences
Department of History and Theory of Literature
115, Universitetska Str.
Shumen 9712
e-mail: vesich55@abv.bg