

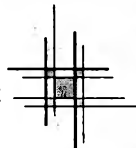
РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

*Лиляна Грашева (отг. редактор),
Климентина Иванова, Иван Добрев, Ана Стойкова*

Адрес на редакцията: Старобългарска литература
Институт за литература, София 1113, ул. „Шипченски проход“ № 52,
бл.17, тел. 70-18-30, 979-2997

СПИСАНИЕТО СЕ ИЗДАВА С ПОДКРЕПАТА НА

ЦЕНТЪР ЗА ИЗКУСТВА "СОРОС" - СОФИЯ



SOROS CENTER FOR THE ARTS - SOFIA

и на

г-н Йордан Йовков от гр. Сливница

Печатни коли 14.5 Формат 700x1000/16

Издава: ТЕКСТ-КОНСУЛТ ЕООД

София 1000, п.к. 1542

E-mail: gfilipov@bulinfo.net

СТАРОВЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 31. СОФИЯ. 1999

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СЪДЪРЖАНИЕ

Г е о р г и П о п о в — ХВАЛНА ПЯННИА КОНСТАНТИНОВА (Богоявленски предпразнични стихирни на Константин Преславски в руски миней от XII-XIII в.).....	3
К л и м е н т и н а И в а н о в а — Неизвестна сръбска служба за св. Ахил Лариски (Преспански)	24
S t e p h a n N i k o l o v — Building the Tower of Babel (Michael III, Photius and Basil I and the Byzantine Approval for the Use of the Slavic Liturgy and Alphabet in the Late Ninth Century)	41
Т а т я н а С л а в о в а — Най-ранният славянски ръкопис на Мойсеевото Петокнижие	54
М а я П е т р о в а — Славянски сборници от материчен тип: състав, произход и особености	66
М а я И в а н о в а — Михаил Воин в огледалото на Богородица	84
Р а л и ц а Л о з а н о в а — Бележки върху миниатюрата „Видението на пророк Исая и пророк Иезекиил“ от Томичовия псалтир	89

НАУЧНИ СЪБОЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

А н г е л и н а М и н ч е в а — НЕДЪЛНА ЦВЕТЪНАЯ - ВРЪБЪННАЦА	105
С т е ф а н С м я д о в с к и — Един античен мотив за смъртта и следите му в Източното и Западното средновековие	116
Н а й д а И в а н о в а — Абагар (1651) на Филип Станиславов в южнославянски контекст	120

ПРЕГЛЕД

Р а д о с л а в а Т р и ф о н о в а — Международен симпозиум „Осем века Хилендар. История, духовен живот, литература, изкуство и архитектура“	127
М а р и н а Й о р д а н о в а — Международна конференция „Григорий Цамблак - нсихаст, писател, църковен деятел“	132

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

С л а в и я Б ъ р л и е в а — Martin Eggers. Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission. Slavistische Beiträge, Bd. 339. München, Verlag Otto Sagner, 1996. 176 S.	135
---	-----

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

M A R T I N E G G E R S. DAS ERZBISTUM DES METHOD. LAGE, WIRKUNG UND NACHLEBEN DER KYRILLOMETHODIANISCHEN MISSION. Slavistische Beiträge, Bd. 339. München, Verlag Otto Sagner, 1996. 176 S.

Представяната книга на Мартин Егерс е частично преработен откъс от неговата докторска дисертация, защитена в Института за средновековна и сравнителна национална история в Мюнхен¹, и е посветена на паметта на проф. Имре Боба, чиито публикации за св. Методий и локализирането на неговата архиепископия и Моравското княжество са инспирирали заниманията на автора с тази тема. Изследването е озаглавено „Епископията на Методий. Местонахождение, дейност и традиция на Кирило-Методиевата мисия“ и е стъпка в посока на преосмислянето на сведенията от изворите и на критическото преизследване на някои от класическите възгледи на славистиката и медиевистиката по този въпрос. То ни въвежда в проблематиката чрез обстоен преглед на кирило-методиевските проучвания още от техния донучен етап по времето на император Карл IV Люксембургски (1347–1378) до съвременната епоха, и по-точно до 70-те години на XX в., когато И. Боба публикува своята теза, че Методий е бил не само по титла Панонски архиепископ, а като митрополит със седалище Сирмиум действително е имал юрисдикция над античната провинция Панония, само южно от Дунав. Идеята да се търсят там Методиевата архиепископия и владенията на Ростислав, Светополк и Коцел, както е известно, предизвиква оживена дискусия, попълваща цялата палитра на научната критика — от почти пълно одобрение до тотално отрицание. М. Егерс се намесва в този спор, общо взето, на страната на съгласните, а представяната книга има претенциите на основата на нов преглед на изворовия материал да поднесе „нови гледни точки“ в него (с. 8). Той смекчава изводите на И. Боба и допуска локализирането на Методиевата архиепископия и северно от Дунав, опирайки се на неоспоримия факт за разположението на Нитра, а освен това идентифицира митрополитското ѝ средище със средновековния

„urbs Morisena“ — Марошвар, днешния унгарски Чанад.

Най-напред М. Егерс разглежда конкуриращите се помежду си усилия за християнизация на славяните в земите на Аварския хаганат (V–VIII в.) от страна на Франкската църква в Бавария и Аквилея, на Константинополската патриаршия и на Папската курия. Той нарича Кирило-Методиевата мисия кулминация в стремежите за „организационно обхващане на новопокръстените области“. Въпросът за обхвата на Методиевия диоцез е развит чрез интерпретация на основните кирило-методиевски извори и при съблюдаване на практиката на античната номенклатура за разглежданите области, като се защитава тезата, че Методий е бил не само номинално панонски архиепископ със седалище Сирмиум. Един от аргументите срещу тази идея е българското присъствие там по времето на Методий, но М. Егерс го отхвърля със забележката, че няма свидетелства за такова присъствие преди X в.² Доста поубедително в тази посока звучат разсъжденията

¹ Публикувана под заглавие *Das „Großmärzische Reich“ Realität oder Fiktion? Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donaumaumes im 9. Jahrhundert. Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 40. Stuttgart, Hiesmann, 1995. IX + 525 S. Вж. рецензията на K. R e i d e l. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. Bd. 52, 1, 275–276.

² Доказателства за това присъствие в средновековната аналитика вж. у П. К о л е д а р о в. Съдбата на северозападните български предели през IX в. — В: *Кирило-Методиевски студии*. Т. 4. С., 1987, 165–179. Ако в началото на VIII в. българските владения все още не достигат на запад дори Ниш и Браничево, то до средата на столетието към тях се числят и Пеща, и Срем.

върху античното географско понятие Панония и неговото съдържание по времето на Каролингите. Авторът успява да покаже, че еднозначният някога термин, назоваващ едноименната римска провинция, ограничена на север и на изток от Дунав, придобива все по-променливо значение през Средновековието. От една страна, той се отнася изключително до територията на римската Панония, от друга, може да означава и целия басейн на Средния Дунав. Този извод е важен за М. Егерс в усилията му да изясни смисъла на Методиевата титулатура, позната ни главно от папската кореспонденция. В този смисъл е основателно предположението, че визираната в папските писма „*Raannonica diocesis*“ е идентифицирана от папския престол с традиционно подчинената му от времето на император Константин Велики префектура Илирик, която обхваща земите от Норик до Крайбрежна Дакия, Далмация и една значителна част от днешна Гърция (с. 23). Тъй като според решенията на Първия никейски събор (325 г.) границите на църковните области трябва да съответстват на светското администриране, то епископът на Сирмиум е бил не само митрополит на църковната провинция Панония, но и председател на префектурата Илирик. Както председателите на другите две западни префектури³, така и той е бил подчинен в църковната йерархия не на Константинопол, а на Рим. При разделянето на империята е разделена и префектурата Илирик, като Сирмиум остава в западната ѝ част и това, разбира се, предизвиква спорове за юрисдикцията. Тези спорове са особено остри по времето, когато българите приемат християнството — най-напред обръщайки се към Рим, с което засягат правата на Константинопол над късноантичния диоцез Тракия, а след това — към Константинопол, което засяга римската юрисдикция над Илирик. М. Егерс напомня тезата на И. Боба, че и трите славянски княжества — Великоморавското, Панонското и Нитранското — трябва да са се намирали в Панония, както може да се заключи от папската кореспонденция. Ако обаче Ростиславовите земи са били на територията на днешна Моравия, по-вероятно би било според него папската канцелария да употреби термина Германия. Подобни съждения имат основание, още повече че в географската терминология на Каролингската епоха Панония се простира и на изток от Дунав, обхващайки Унгарската низина — т. е. княжествата на Коцел, на Светополк и на Ростислав могат да се поместят в този термин. За да приведе по-сигурен доказателствен материал за локализирането на Методиевия диоцез извън традиционно приеманите об-

ласти, М. Егерс прави обстоен преглед на църковно-правни и исторически аргументи в подкрепа на отъждествяването му с античната Панония.

Авторът намира потвърждение за своята теза и в конфликта на Методий с Баварския епископат. По време на създаването ѝ в границите на панонската архиепископия попадат мисионерските области на три центъра на Франкската църква — тези на Залцбургската архиепископия, на епископията Пасау и на Аквилейския патриархат. Претенциите на Залцбург към Методий са ясно формулирани в т. нар. Залцбургски меморандум (*Conversio Vagoariorum et Carantanorum*) и се отнасят всъщност до княжеството на Коцел. Тук представяното изследване не добавя нищо ново. По отношение на Пасау обаче авторът предлага нова интерпретация. Той привежда няколко документални свидетелства, които илюстрират амбициите на Пасавския епископат към Моравия, но не дават някакви географски сведения. За такова уточнение М. Егерс си служи с някои източници от X в. и на първо място с фалшификатите на епископ Пилгрим (972–997 г.), с които той е целял възстановяването на правата на Пасау върху мисионерски области по поречието на Дунав. Пилгрим споменава Авария и Моравия във връзка с Панония и Мизия. И. Боба приема, че така Пилгрим пренася Моравия в област извън юрисдикцията на Залцбург, с чийто епископ е в конфликт, визирайки *Raannonica Sirmiensis*. М. Егерс прецизира това наблюдение на И. Боба и прави извода, че пасавският архиепископ е имал предвид една източна част на Панония, разположена по левия Дунавски бряг, която заедно с Мизия като географско понятие би била идентична с Моравия. Трябва да признаем, че този извод доста добре обяснява ожесточението срещу Методий на пасавския епископ Херманрих, още повече ако приемаме отричането на пасавска юрисдикция над земите на сегашна Моравия⁴.

Изходът от конфликта с Баварската църква е важна опорна точка в доказателствената схема на М. Егерс. Писмата на папа Йоан VIII ясно показват претенциите му, че не са само Панония, но и целият Илирик е под неговя юрисдикция, а изискването да се възста-

³ Префектурите „*Italia et Africa*“ и „*Galliae*“.

⁴ По този въпрос срв. V. V a v ř í n e k. *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě. — Slavica*, 32, 1963, 465–480; V. V a v ř í n e k. *Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens. — Historica*, 7, 1963, 5–56.

нови Методий в неговата „Панонска архиепископия“ звучи съвсем категорично. И. Боба тълкува папските аргументи като доказателство, че целият Методиев диоцез е бил разположен в земите на някогашната Римска империя, защото само това би дало на Курията правни основания да претендира за юрисдикция над тях⁵. М. Егерс прецизира тези изводи, изтъквайки баланс между окончателното изключване на Моравия от юрисдикцията на Баварската църква, и, от друга страна, възстановяването на влиянието на Пасавската епископия в земите на Блатненското княжество след 873 г. Според логиката на своите размисления той подчертава, че това не е довело до отпадане на Панония от Методиевата титлатура. Всъщност след като напуска земите на Коцел, Методий, позовавайки се на древните права на Илирик и Сирмиум, остава да действа като църковен йерарх в Панония (южно от р. Драва) и в Далмация, т. е. в съвременния сърбохърватски езиков ареал (с. 137). Освен историческите факти относно принадлежността на Източен Илирик към юрисдикцията на Константинополската патриаршия и отдалечеността на Методий от процесите в България авторът привежда в подкрепа на това твърдение и някои сведения, насочващи главно индиректно към контактите му с южните славяни⁶. Въз основа на собствените си (и тези на Боба) изводи, че преди да поеме управлението на Моравия Светополк управлява област в Босна и Славония, М. Егерс присъединява и тези земи към Методиевия диоцез. Въпросните области принадлежат от началото на IX в. към мисионерските области на Аквилейската патриаршия, но няма сведения за спорове на Методий със северноиталианското духовенство. Доказателство за това е намерено в гл. 5 от Пространното житие на Методий, където пратениците на Ростислав говорят пред император Михаил III за различно уещието ги проповедници „от Италия, от Гръцко и от Немско“ (нѣ владѣх и нѣ грѣхъ и нѣ нѣмць)⁷. М. Егерс с основание изразява съмнение, че духовници от Аквилея биха прекрачили в мисионерската област на друг център от собствената им Франкска църква — в случая на Залцбургската архиепископия⁸. Така за него се явява още един аргумент, противоречащ на локализирането на Методиевия диоцез в областта на днешна Моравия. Той смята, че е по-естествено да се мисли за област южно от р. Драва. Друго потвърждение в тази насока за него са връзките на Светополк с Аквилея, които той вижда в лицето на Йоан Венециански, в първообраза на Киевските глаголически листове и в имената на Светополковото семейство, записани в Чивидалското

евангелие. Последното доказателство, мисля, е доста съмнително, като се има предвид, че в този знаменит фрагмент са нанесени имената на множество славянски велможи и техните родственици, както например и имената на княз Борис I и неговите пратеници.

Интересни са отговорите, които М. Егерс дава на зададения от самия него въпрос: „Сърбия, част от Методиевата архиепископия?“ (с. 50). Папското писмо от май 873 г., което изисква от сръбския княз Мутимир да се присъедини към Методиевия диоцез, изглежда изолиран ход на Йоан VIII в светлината на традиционното схващане за Методиевото седалище. Ако обаче се приеме местонахождението, предлагано от М. Егерс, то звучи съвсем логично като опит да се включат в диоцеза съседни нему земи, евентуално като известна „компенсация“ за загубата на Коцеловата Панония.

М. Егерс намира достатъчно доказателства за контактите на Методий и с хърватите — главно в Проложното Методиево житие и във Второто славянско житие на Наум Охридски⁹.

Представяйки една сравнително добре подкрепена с изворов материал идея за присъствието на епископ Методий между южните славяни и духовния му авторитет в техните области през IX в., М. Егерс обръща внимание на оскъдността на подобни данни, що се отнася до дейността му сред западните славяни. Земите на Моравия, които не могат според защитаваната от него теория да бъдат идентифицирани с епископията на Методий, са разглеждани като част от Чехия. Впрочем самата Чехия е изключена от Методиевия диоцез, нещо, което за разглежданата епоха е съвсем основателно. М. Егерс прибавя към липсата на изворови свидетелства от IX в. и

⁵ I. Boba, *Moravia's History Reconsidered*. Den Haag, 1971, 88–89.

⁶ Например вероятното присъединяване на сръбския княз Мутимир към Панонския диоцез. Както е известно от едно писмо на Йоан VIII от 873 г., папата приканва Мутимир да се „възвърне“ към Панонския диоцез, но няма никакви достоверни сведения дали това е станало.

⁷ К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 188.

⁸ Именно за да предотврати подобни явления Карл Велики определя Драва като граница между двете църковни области.

⁹ Всъщност от бележите под линия става ясно, че М. Егерс цитира църковнославянското житие на Наум — вж. бел. 289.

двода, че регенбургският епископ, под чиято юрисдикция са тогава чешките земи, не е представил обвинения срещу Методий на процеса през 870 г.

Навлизайки в тази материя, авторът действително се изправя пред неблагодарната задача да полемизира по въпросите за времето на възникване и достоверността на целия кръг четива за св. Вацлав и св. Людмила, които са основните аргументи за наличието на кирило-методиевска традиция в Чехия — особено що се отнася до периода, предхождащ управлението на Карл IV Люксембургски. Напълно основателно М. Егерс спира вниманието на читателя на факта, че докато всички тези чешки агиографски паметници говорят за покръстването на Борживой от самия Методий, то Пространното Методиево житие премълчава това, а и въобще Чехия и нейните владетели там не се споменават. Хрониката на Козма Пражки, която е и най-старият чешки домашен извор, твърди, както е известно, че Борживой е първият чешки княз, приел християнството от Методий през 894 г. Тук трябва да се напомни, че Фулдските анали говорят за покръстване на чешки князе още през 845 г., а съществува и друга традиция, обявяваща Спитигнев, сина на Борживой, за първия чешки княз — християнин. М. Егерс проследява развитието на мотива за покръстването и установява, че според по-ранните му варианти Борживой се покръства в Моравия, а едва след XII в. се явява топосът за покръстването му в самата Чехия.

Още по-неустойчива според автора е теорията за някаква дейност на славянския апостол в Южна Полша. Тя наистина не се подкрепя нито от неизяснено сведение за новопокръстения народ, на който Вихинг става епископ, нито от това за Методиевия ученик Горазд, който основал епископия на р. Висла.

Като анализира внимателно сведенията за мисионерската дейност на Методий, М. Егерс следва логиката на своите разсъждения за една Моравия, която е разположена източно от средното течение на р. Дунав, в земите на средновековна Унгария. Той смята, че е съществувало митрополитско седище на име Морава, която идентифицира не със Сирмиум като И. Боба, а с Марошвар, днешния Чанад. Вторият Константинополски събор от 870 г. очевидно е събитие, което внася промени в титулатурата на Методий. Наричан от папа Йоан VIII през 879 г. „архиепископ на Панония“, през 880 г. той е „архиепископ на светата Моравска църква“. М. Егерс тълкува тази промяна чрез някои от съборните решения. Според него те са следствие не от преместване на Методиевото седище, а са предизвикани по-скоро от от-

каза на Рим по това време да разчита на своя права от късната античност и от преориентацията му към налагане на славянски „държавни“ църкви, които да са му директно подчинени (като например Българската архиепископия). Така славянският първоучител вече е титулуван като архиепископ на Свето-полковата държава.

Между множеството сериозни аргументи за нова локализация на Методиевата архиепископия М. Егерс привежда и някои „естественноисторически“, които, меко казано, нямат същата тежест. Това е например странното заключение на О. Кронщайнер, че земетресения като това, за което говори Климентовото житие, били обичайни за Сирмиум, но не и за земите на чешка Моравия. По-сериозно тук звучи аргументът, че пътуването от Методиевата резиденция до Белград, където бягащите Кирило-Методиеви ученици са посрещнати от българския боритаркан, е траело само 2 дни по течението на реката. С този аргумент О. Кронщайнер предполага, че те са прогонени от Сирмиум, а М. Егерс — от Марошвар. Все пак заключението на М. Егерс е доста предпазливо и разумно спира до твърдението, че Методиевият диоцез се е простирил значително по-на юг, отколкото традиционно се е приемало досега.

Въпрос, който от само себе си се налага при дискусиата за местоположението на Методиевата архиепископия, е въпросът за нейните суфрагани епископии. Авторът и тук привежда добросъвестно всички известни му тези, включително тази, че седемте подчинени на Методий епископии в чешките агиографски четива са всъщност един топос, свързан с погрешното разбиране на понятието Седмочисленици. Той отбелязва обаче и един съществен в случая факт — късноантичният диоцез Западен Илирик с център Сирмиум има точно седем суфрагани провинции.

Не по-малко дискутираният въпрос за мястото, където е погребан славянският първоучител, М. Егерс разрешава в духа на своята нетрадиционна идея за Марошвар като център на Методиевия диоцез и съответно като място, където Методий е погребан. Той приема остатъците от гръцка църква, открити там през 1865 г. и смятани досега за следи от епископската катедрала на първия унгарски епископ Гелерт, за митрополитската църква на Методий, която е приела мощите му след неговата смърт. Позовава се на наличието на един саркофаг, положен в пишно украсена гробница и украсен единствено с византийски кръст, който и досега е смятан за саркофаг на Гелерт. М. Егерс смята, че датирането му от XI в. може да е неточно, а

щедрата украса говори за личност с „надрегионално значение, тясно свързана с Византия“, т. е. за Методий (с. 68). За съжаление всички тези разсъждения на М. Егерс трябва да останат в областта на хипотетичното, тъй като, както сам авторът изтъква, целият археологически материал от ранния църковен градеж в Чанад е изчезнал.

Интересни заключения за местонахождението на Моравия М. Егерс прави, проследявайки пътя на прогонените оттам Методиеви ученици. В спора по този въпрос той внася един допълнителен аргумент — посоките на търговията с роби през Средновековието. Кирилометодиевистиката трябва да обърне внимание на факта, че чак до XIV в. Венеция е тържище за роби преди всичко от Далматинския хинтерланд — най-вече от босненските земи, а търговията с роби от западнославянските области се е осъществявала по етапите Вердюн, Лион, Арл до ислямска Испания. Заедно с това наблюдение и заключенията относно съдбата на Моравската църква след смъртта на първоучителя М. Егерс успява да засили впечатлението, че Методиевата архиепископия се е намирала доста по-на юг в сравнение с общоприетото мнение.

Във втората част на изследването си М. Егерс се занимава с културните аспекти на Кирило-Методиевата мисия и с въпроса за кирило-методиевските традиции. Той изключва от проучването си онези области, в които традициите са недвусмислено доказани, но „без съмнение никога не са принадлежали към Методиевата архиепископия“ (с. 75), и разглежда основно 4 региона: земите на Хърватско, Босна и Сърбия; Унгарската държава под владичество на Арапите; земите на Пшемисловците — Чехия и Моравия, и южните владения на Пиастите в Полша.

Кирило-методиевските традиции са изследвани от М. Егерс по отношение на няколко критерия: континуитет между епископите на Методиевия диоцез и тези в разглеждания регион поне до 900 г.; употребата на славянската литургия, т. е. на старобългарския („староцърковнославянски“ у М. Егерс) език в определени части на богослужението, извършвано по римския обред; употребата на глаголицата; култа към св. Кирил и Методий, към техните ученици и към св. Димитър, както и агиографската традиция (Legendentradition) за славянските апостоли.

Непълнотата при изясняването на първия критерий е заложена още в предишната глава на книгата, където поради противоречивостта и неяснотата на изворите М. Егерс разграничава още една епископия в босненско-славонските земи с евентуална връзка с Ме-

тодиевата дейност и една подчинена нему епископия, възникнала в Сърбия след 873 г. М. Егерс не предполага континуитет и между обявената от него за седалище на Методий Чанадска архиепископия, която през X в. може би се е изместила към Браничево, и Чанадската архиепископия с „българско-византийски характер“ отпреди началото на XI в. Що се отнася до кирило-методиевския произход на епископии в сегашна Моравия, той категорично го отхвърля, обяснявайки подобно внушение като резултат от късносредновековната идея за „translatio regni“ от Велика Моравия към Чешкото кралство.

Авторът смята, че въвеждането от Кирило-Методиевата мисия на Литургията на св. Петър като смесено по своята форма богослужение логически отговаря на местоположението на Методиевия диоцез на границата между двете сфери на влияние, отговарящи на късноантичното деление на провинциите. Той подкрепя това и с довода, че единствено при хърватите богослужението има „западноцърковна“ форма, т. е. такава, каквато е била въведена от първоучителите; освен това, каквато и посока да назовават изворите за продължаване на славянската литургична практика — Далмация, Мизия и България, това са винаги южнославянски територии и никога западнославянски. Сигурно доказани и добре засвидетелствани от изворите са контактите на Чехия с хърватския вариант на славянската литургия едва от XIV в., а малко по-късно — с Южна Полша. Така тази характеристика на кирило-методиевската традиция за последните региони е вторично, неавтохтонно явление. М. Егерс изтъква приноса на Климент Охридски за въвеждането на славянската литургия в българските земи, но както винаги в подобни случаи държи да подчертае известна самостоятелност на процесите в Охридско спрямо тези в Преслав — представа, доказателствата за която изглеждат все по-неубедителни.

Когато се разглежда цивилизаторската роля на Кирило-Методиевата мисия, без съмнение трябва да бъде отбелязан и Методиевият превод на византийски юридически текстове. За автора на представяната книга и той е доказателство за новата локализация на Моравия. Така и Емерамските глоси, които се свързват с Псевдоапостолския канон за църковната йерархия и са били прилагани главно в Италия, се използват за доказателство в тази насока — като отнасящи се към една Моравия, която се намира южно от Дунав и Драва, в мисионерската област на Аквилейския патриархат. М. Егерс приема, че законодателните текстове, преведени от Методий, са част от византийската Еклога. Той

напомня, че прокламираните като бохемски езикови особености в „Закон за съдене на хората“ се срещат и в хърватските говори, а някои и само в тях (например титлата „жупан“). Той поддържа и аргументите на И. Боба, че съдържанието на законника визира по-скоро южнославянски земи под византийско влияние, още повече че споменаваните там манастири и монети са непознати или крайно редки явления в западнославянската Моравия от IX в. Не ми се струва обаче убедително твърдението на М. Егерс, че съдържанието на „Закона за съдене на хората“ категорично отхвърля тезата за съставянето му в България — „това е добрият закон, измолен от Ростислав през 863 г.“ (с. 80). Що се отнася до съдържанието, то наистина е предназначено за страна, където християнската религия се налага като държавна в обстановка на остър конфликт с езичеството. Но това с по-голямо основание може да се отнесе за държавата на княз Борис I с измяната на собствения му син и бунта на първенците, а не толкова за Моравското или Панонското княжество. Освен това науката ковсено разполага чрез „Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите“ със съдържанието на правните текстове, по които Борис е задавал своите въпроси, искайки от папата светски закони и епитимийен съд — т. е. тъкмо това, което всъщност е разглежданият юридически текст.

Както винаги, когато се разглеждат кирило-методиевските традиции, така и в книгата на М. Егерс не е отминат въпросът за правилното наименование на Кирило-Методиевия език. Не мисля, че в този случай авторът е успял да се ориентира в морето от противоречиви мнения. Според него „старобългарският език е „българо-македонски регионален вариант на староцърковнославянския език“ (с. 82). Все пак той му признава известно извънрегионално значение, тъй като е въздигнат на Преславския събор като държавен и църковен език. „Източнославянско-киевският, по-късно руски вариант“ е посочен като единствен, показващ континуитет в своето развитие през Средновековието, докато в другите страни „форми, повлияни от народността език, изтласкват старинните форми на старославянския от този момент (863 г., б. м.) насетне“. Това, меко казано, странно твърдение е отнесено преди всичко до българския книжовен език, който всъщност запазва до голяма степен своята старинна система почти до XVIII в. В крайна сметка М. Егерс се присъединява към мнението за „западнобългарско-македонски характер“ на староцърковнославянския език (с. 84). Както и О. Кронщайнер в своите съчинения от 1982 до 1993 г., той изтъква този факт като

доказателство за южното местонахождение на Методиевата мисионерска област, където солунският славянски диалект е могъл да бъде разбиран по-лесно, отколкото в една западнославянска област. По същия начин се тълкуват и доказаните в най-ранните славянски писмени паметници византийски, романски, франско-баварски езикови и културни влияния — те според автора са съотносими по-скоро с едно далматинско-панонско обкръжение на диоцеза, отколкото с чешко-моравско.

В този смисъл са ориентирани и разсъжденията по въпроса за двете писмени системи — глаголицата и кириллицата. М. Егерс не поставя под съмнение преобладаващото мнение за глаголицата като по-ранно, съставено от Константин-Кирил писмо, а за кириллицата — като писмо, възникнало на основата на гръцкия унциал. С оглед на доказваната теза той обръща внимание на разпространението на глаголицата в Хърватско, Босна и отчасти в Сърбия в съпоставка с липсата му в западнославянските земи.

Важен доказателствен момент в тезата на автора за южнославянска Моравия е наблюдението върху развитието на култа към светите братя, празниците на други светци-покровители и топонимията в интересуващите го области. Той отчита, че единствено при хърватите паметите на двамата апостоли се чувстват на точните дати на тяхното усъние — 14 февруари и 6 март, докато при западните славяни функционира общата дата 9 март, при това въведена изкуствено във връзка с интересите на Карл IV.

На кирило-методиевските традиции в земите на средновековна Унгария, и по-точно в областта източно от средното течение на Дунав¹⁰, която стои в центъра на разсъжденията на М. Егерс за нова локализация на Моравия, е посветена цяла глава. Авторът се опира на византийските документални паметници, отнасящи се до Охридската архиепископия, които споменават името Морáβσκοζ, а също така ó Морáβου ήτοι във

¹⁰ М. Егерс не е прав, твърдейки, че тази област не е разглеждана досега в интересуващия ни аспект. Най-малкото, което може да се спомене тук, са статията на П. К и р а й: K otázke cyrilometod - jskoch tradici v Uhorsku. — Slovo, 21, 1971, 291–295; П. К и р а й. Венгры и деятельность Кирилла и Мефодия. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 365–377, а също така и статията на Э. Х о р г о ш и. Упоминание о последователях Мефодия в труде святого Геллерта „Deliberatio supra hymnum trium puerorum“. — Пак там, 383–388.

връзка с Браничевския епископат. Един паसाж у Скилица-Кедрин, където се говори за бягството на Петър Делян след 1041 г. (ἄχρι Μωράβου καὶ Βελεγράδων...κατὰ τὴν περὶ αὐτὸ τοῦ ἱστοροῦ), М. Егерс вижда като възможност за локализирането на Моравя северно от Дунав, въпреки че, „както е известно, едновременно споменатият Белград се намира южно от Дунав“ (с. 99). Такава податка обаче в текста въобще няма, тъй като въпросният израз περὶ αὐτὸ τοῦ ἱστοροῦ се отнася до крепостите на Панония (φρούρια δὲ ταῦτα τῆς Παννονίας), които, естествено, се намират отвъд Дунав. Авторът привежда и два латински средновековни извора, изказвайки предположение, че споменатата в Аналите на Ламберт civitas Marouwa е идентична с някогашната столица на Велика Моравия и с града, наричан urbs Morisena в житието на Гелерт. Отъждествявайки всички тези наименования с архиепископското седалище на Методий и унгарския Марошвар (дн. Чанад, рум. Ченад) М. Егерс твърди, че съществува една традиция, очертана най-ясно в Списъка на българските архиепископи от XII в. (т. нар. Дюканжов списък), според която Охридската архиепископия изявява претенции към селища в унгарския югоизток и затова (?) след сердикийския епископ Протоген в списъка са поставени Методий и Горазд. Наистина логично е да приемем, че учениците на първоапостолите са се чувствали продължители на тяхното дело. Можем да се съгласим и с това, че след рухването на Моравия те са се смияли за наследници на Методиевата традиция и в църковноправен аспект и затова са присвоили за Охрид юрисдикцията над Методиевото архиепископско седалище. Нищо обаче не ни убеждава, че това седалище е точно Морисена, а не например областта Моравя южно от Дунав, която е и по-близо до споменатата епископия Браничево.

Идеята за Марошвар като средище на Методиевата архиепископия продължава да звучи убедително и след като авторът поставя въпроса дали са кирило-методиевски или византийски влияния върху средновековното унгарско християнство. Известни са множество доказателства за съществуването на славянска богослужбена практика в унгарските земи, но М. Егерс започва с един погрешно приведен факт — споменаването на Унгария между страните в които според някои от преписите на чешката легенда Diffundente sole литургията се служи на славянски език (slavonica voce). Както става ясно при сравнение на всички известни преписи на паметника, името Ungaria е заместило в по-късните преписи името Bulgaria — най-вероятно поради графичната близост между бу-

квите В и U в латинските готически курсиви от XIV–XV в., а и защото името на Унгария като съседна страна е било по-близо до съзвонието на чешкия преписвач.

Някак в противоречие със собствената си теза М. Егерс посочва, че повечето от белезите на евентуална кирило-методиевска традиция в Унгария би трябвало да се тълкуват като византийско-православни. Той не успява да се възползва от съществуващите лингвистични аргументи, които биха подкрепили най-общо неговите изводи, макар да отчита, че в многослойното византийско влияние има и няколко ранни, несъмнено славянски пласта. М. Егерс се отнася с основателна предпазливост към църквите на територията на средновековна Унгария, които са посветени на светци, обикновено свързани с Кирило-Методиевата мисия. Наистина патронажите на св. Димитър и на св. Климент Римски не може да се тълкуват като свързани със славянските апостоли, тъй като и двата култа са много разпространени в унгарските земи, и то в широки хронологически граници. Споменатият от М. Егерс култ към св. Андрей, засвидетелстван от IX в. насетне в Марошвар, не принадлежи към „кирило-методиевските“ култове и по моему не е никакво доказателство за локализирането на Методиевата катедра точно там. Както е известно, легендарната традиция свързва дейността на Христовия апостол с причерноморските области, т. е. със земи, през които маджарските племена минават по време на миграцията си от Западен Сибир към Панония. След като М. Егерс приема мнението, че от това време датира първото византийско влияние върху унгарското християнство, той би трябвало да допусне като елемент на това влияние и култа на апостол Андрей. Разбира се, за XI в. обяснението е още по-просто: крал Андраш I приема християнството от Русия, чийто патрон е Андрей; пак той повика в Унгария руски монаси, и т. н.

Що се отнася до кирило-методиевските традиции в земите на Чехия и днешна Моравия, то те са представени по-систематизирано, но не особено задълбочено. Този въпрос наистина би трябвало да се подложи на цялостен преглед, като последователно се потвърдят или отхвърлят идеите за културен континуитет между Кирило-Методиевата мисия и западнославянската Моравия¹¹. За съжаление съчинението на М. Егерс не пред-

¹¹ По този въпрос, по-скоро за липсата на такъв континуитет, се произнася и Д. А т а н а с о в а. Кирило-Методиевските традиции в чешката литература до XIV в. С., 1998. 287 с. (Дисертация, машинопис).

лага такъв подход, въпреки че има претенции за това. Най-общо може да се каже, че то представя нещата твърде предубедено: допуска се възможността Пшемисловската династия да е наследник на Моймировската; ако въпросът за *translatio regni* може да се разглежда положително, то не е така с континитета между сурфранните на Методий архиепископства и основаното през 973 г. Пражко епископство; това, че съществуват само две, запазени в оригинална (?) форма писмени свидетелства на чешката редакция на старобългарския език, а епиграфски паметници въобще не са запазени, би трябвало да е тревожно обстоятелство за привържениците на традиционната хипотеза за местонахождението на Велика Моравия; кирило-методиевският мотив в най-ранните чешки агиографски легенди не е аргумент за тяхното ранно датирание, защото ранното му съществуване се основава именно на тези съчинения. Тази схема обаче в повечето си точки остава само схема.

Читателят очаква в изследване, посветено на местоположението на Методиевата архиепископия, задълбочено да бъдат разгледани аргументите за великоморавския произход на епископствата, традиционно свързани с дейността на първоучителите. Той обаче научава само, че през X в. съдържанието на топонима „Моравия“ се е пренесло „на северозапад в Моравската долина“ (с. 108). За аргументи се препраща към предишни съчинения на автора. Разбира се, той е прав, като оставя отворен въпроса за Оломоуц като митрополитско средище на Моравската архиепископия, тъй като подобна идентификация се гради досега върху късните и ненадеждни като извори списъци на оломоуцките епископи от XV в. Не става ясно обаче защо документът на майнския архиепископ Вилиг от 976 г., който споменава Моравския епископ заедно с предстоятелите на Шпайер, Вормс и Прага, да е „първо назоваване на новата моравска¹² Моравя“ (*Mährische Moravia*), а не аргумент за една стара традиция. Тук М. Егерс се основава на липсата на свидетелства в периода от 900 до 976 г., но според мен тази хронологическа празнина не е толкова голяма за времето на X в.

По отношение на съдбата на славянското богослужение в Чехия М. Егерс подчертава липсата не само на извори, които да сочат, че там е бил възприет въведеният още през IX в. от Методий в Моравия обред, а и на обективни възможности за това. Той свързва първата му фаза с дейността на Сазавския

манастир след 1032 г. и на манастира Вишеград при Естергом, както и с контактите им с Киевска Русия. Вторият разцвет през XIV в. е подхранван от национално-славянските идеи на Карл Люксембургски и дейността на хърватските бенедиктинци-глаголаши в Емаузкия манастир.

М. Егерс не приема локализирането на някои от най-старите славянски паметници в чешките земи. Той е склонен да припише „бохемизмите“ в Киевските листове на дейността на първия (от 1073 г.) Загребски епископ — чеха Дух и на неговите следовници. Както относно този паметник, така и за Пражките и Будапешенските фрагменти М. Егерс отхвърля възможността те да са доказателство в подкрепа на теорията за континитета на кирило-методиевската традиция в Чехия. Впрочем, това е една представа, която все по-настоятелно се налага по отношение на повечето от най-ранните чешки книжовни паметници — главно защото до края на X в. там не съществуват манастирски средища, където да се развива литургична и книжовна дейност.

М. Егерс свързва църковната прослава на светите братя в Чехия с епохата на Карл IV. Култът към тях е въведен в средата на XIV в. и наистина не е феномен, който може да се похвали с голяма старинност. Не така еднозначно обаче може да се отговори на въпроса за чешките агиографски съчинения, посветени на славянските апостоли. Кристиановата легенда и славянските жития на Вацлав са паметниците, обикновено привиждани като доказателства за непрекъснатостта на традицията. М. Егерс, както и мнозина други изследователи напоследък, дава предпоставките си за по-късна датировка на Първото славянско житие на св. Вацлав, но при него тя е отместена чак до средата на XIV в. и е свързана с Емаузкия манастир. Второто славянско житие на Вацлав е превод на написаното от мантуанския епископ Гумполд около 975 г. латинско житие и М. Егерс приема, че този превод е следствие от руско-чешките контакти в Сазавския манастир през XI в.

Разбира се, и М. Егерс посвещава най-много усилия, за да изясни създаването на Кристиановата легенда (житието на св. Вацлав и св. Людмила) — най-противоречиво дискутирания паметник в историята на чешката средновековна литература. След като авторитетът на Й. Добровски задълго я обявява за фалшификат от XIV в., Й. Пекарж аргументира принадлежността ѝ към най-старите агиографски легенди и датира нейното възникване в последното десетилетие на X в. Както е известно, следват други крайни датировки — първата половина на XIV в., средата на XIII в. и една по-предпазлива за XII в. Тази последната принадлежи на Й. Лудви-

¹² Т. е. в земите на съвременната област Моравя (*mährische Moravia*), в долината на река March.

ковски и е предизвикала по-грижлива проверка от страна на автора, най-вече относно кирило-методиевския мотив в нея. За изходна точка на своя анализ той поставя отбелязаната и по-рано близост между създадените в България през Х в. жития на Климент и Наум (едното незапазено), от една страна, и първите две глави на Кристиановата легенда, от друга, както и пълното игнориране в нея на сведенията от Пространните жития на Кирил и Методий, за които се предполага с голямо основание, че са създадени във Велика Моравия още през IX в. Той с лекота дискредитира идеята на В. Халоупеcki за съществуването на някакъв първичен великоморавски извор, разказващ за преследванията на Методиевите ученици, който след 885 г. е пренесен в Чехия. Тя наистина звучи необичайно, особено ако се зададе въпросът, възможно ли е Кристиан да познава този разказ, а Пространните жития — не. Поради мотива за покръстването на българите преди Моравия по-логично е обяснението, че по това време в Чехия са били познати именно българските жития на Климент и Наум, а липсата на директни културни връзки между България и Чехия през тази епоха налага обяснението за пренасянето им от руските монаси в Сазава и Вишеград. Кристиан ги възприема от Чешката хроника на Козма, чийто съвременник е бил. Така според М. Егерс неговата творба може да се датира с около половин столетие по-рано. Стилът ѝ обаче и представянето на вътрешните отношения в страната я приближават повече към агиографските съчинения на XIII в. По този начин авторът оборва и второто свидетелство за непрекъснатостта на агиографската кирило-методиевска традиция, преминала от Велика Моравия в Чехия. И тук той подчертава, че за Козма е била непозната „старата“, южнославянската Моравия на архиепископ Методий, затова той я е разположил в познатата нему западна Моравия. Останалия чешки агиографски материал М. Егерс с пълно право отнася към инспирирания от Карл IV през XIV в. Кирило-Методиев култ.

Що се отнася до проблема за предполагаемите кирило-методиевски традиции в Южна Полша, М. Егерс го разглежда последователно в църковно-йерархичен аспект, по отношение на славянската литургия там и по отношение на култа към светците. Той основателно се присъединява към онези, които разглеждат следите от тази традиция като рефлексии от края на XIV в. и XV в. Подобно заключение е валидно и за култа към светците, но той е доста по-богат от представеното в монографията — например легенди за светите братя се срещат не само в един Краковски пасионал (с. 134), а и в множество полски легендарии. Откритите 6 нови пре-

писа на Моравската легенда показват специфично развитие на текста, което може да се означава като полска редакция на паметника¹³.

Обширното изложение на М. Егерс завършва с кратко обобщение на прегледа на изворите и на паралелното проследяване на кирило-методиевските традиции сред южните и западните славяни. Заключение то гласи, че освен в България непрекъсната кирило-методиевска традиция от IX в. насетне е съществувала само в Хърватско, Босна и в значително по-малка степен в Сърбия.

Независимо от това, дали изкушеният в кирило-методиевската проблематика читател симпатизира на идеята за ново локализиране на Методиевата архиепископия, или е привърженик на традиционните схващания по този въпрос, книгата на М. Егерс несъмнено ще представлява интерес за него — преди всичко заради огромния по обхвата си материал — изворов и вторичен, който е интерпретиран там. Етиктиран от заглавието „Архиепископията на Методий“, трудът изсква „претърсването“ наново на многобройните извори за живота и делото на славянските апостоли, а така също на текстовете, свидетелстващи за развитието на кирило-методиевските традиции в най-широк смисъл. Би трябвало веднага да се каже, че М. Егерс представя отличен изворовия материал, разбирателен, в аспекта на своята теза. Той привлича и някои съчинения, които не са били разглеждани като кирило-методиевски извори, а също така много материали за църковната география на земите, където е протекла дейността на Методий като църковен йерарх. Това е и причината за обстойното представяне на изследването, но тук е мястото да се споменат и някои негови недостатъци. Най-общо те са свързани със структурирането на книгата, което, дори и да е подходящо при една дисертация, не е препоръчително за монографичен труд. Развиването му в две последователни глави — „Мисията на славянските апостоли и Методиевата епископия“ (с. 17–74) и „Културният аспект на Кирило-Методиевата мисия и въпросът за съответните традиции“ (с. 75–134), принуждава автора два пъти да се връща на едни и същи въпроси, а след това за трети път да ги обобщава, тъй като заключителната глава (с. 136–

¹³ Срв. С. Бърлиева. Новооткрити преписи на латински агиографски творби за Кирил и Методий в полските сборници *Legenda aurea*. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. С., 1991, 264–278; S. B a r l i e v a. Abschriften böhmischer Quellen über die Heiligen Kyrillos und Methodios in polnischen *Legenda-aurea-Handschriften*. — *Listi filologické*, 117, 1994, 26–31.

141) представя по-скоро резюме на предходните точки, отколкото изложение на резултатите. Освен това няма обособена част, която конкретно да излага отговора на поставения в заглавието въпрос за местоположението на Методиевия диоцез, с изключение на няколко пасажа в частите за кирило-методиевските традиции в унгарските земи и за гроба на моравския архиепископ.

Съществено е, че изворовият материал е многопосочно обхванат и компетентно интерпретиран. Тук прави впечатление само неустановеността на някои географски понятия, които понякога авторът употребява едновременно като еднозначни термини-топоними и политически наименования — например на с. 98 говори за словашки извори (каквито знаем, че не съществуват, що се отнася до Средновековието — това е същото, както ако бихме назвали украински паметниците на Киевска Русия или македонски — паметниците на Първото българско царство); на с. 75 става дума за „България и Македония след 885 г.“ (очевидно, че ако за съвременната ни епоха това са различни държавни образувания, то по отношение на IX в. това е грешка).

По-незадоволително е използването на научната литература при изясняването на реалиите, характеризиращи Кирило-Методиевото дело и неговите традиции. Този факт е обясним с енциклопедичния обем на разглежданата проблематика и с лавинообразно нарастващата научна информация. Аз бих посочила някои неточности, които се отнасят само до по-тясно свързани с българската култура факти, защото те говорят за неосведоменост по отношение на важни български изследвания. Самият М. Егерс обръща внимание, че много от въпросите в кирилометодиевистиката са силно натоварени с национални пристрастия, а единственият начин те да се избегнат, е прецизното и обективно представяне на широк кръг мнения. Затова не приемам извода, че езикът, на който се осъществява Кирило-Методиевата мисия, е от „южнославянски, по-точно казано от македонски произход“ (с. 139), дори и при наличието на авторовото разбиране за старобългарския като за „локален западнобългарско-македонски вариант на староцърковнославянския“ (с. 82). Абсурдно е да се твърди, че българският език от 993 г. насетне не показва континуитет през Средновековието — „от този момент народостни форми изтласкват старинните форми на староцърковнославянския“ (с. 83). Погрешно е да се каже също, че Теофилакт Охридски, който в западната терминология се нарича Български, искал да въвлече фигурата на Методий „в

българо-македонската църковна история“ (с. 13) — както е известно, покорените от Византия български земи са оставени обединени в църковно отношение под юрисдикцията на Охридския архиепископ. Не прави добро впечатление погрешното позоваване на някои български автори. Така например на В. Тъпкова неоснователно е приписано твърдението, че Солунската легенда е написана в „сръбско-българската гранична област“ (с. 97)¹⁴. Статията на Ив. Гълъбов за съответствието между формата на буквата и съответната фонема в глаголицата е цитирана като източник на нелепото сведение, че цар Самуил въвежда кирилицата в Македония с едикт от 993 г. (с. 89). Тук грешката е толкова очевидна, че може би става въпрос за някакво техническо недоглеждане, тъй като от 993 г. е известният Самуилов надпис, който дълго време е бил смятан за най-старият епиграфски кирилски паметник.

Каквито и да са слабостите и пропуските в представяната книга, мисля, че тя трябва преди всичко да бъде оценена като едно от немногобройните обобщаващи изследвания върху кирило-методиевската проблематика. Именно в една подобна монография най-добре могат да се видят тенденциите в този дял от славистиката, толкова „пренаселен“ с различни недоказани идеи и теории. Затова всеки непредубеден опит за прочит на сведенията, с които разполагаме, би трябвало да бъде приветстван. Така, дори и да не възприемаме идеята за южнославянска Моравия, бихме могли поне да се замислим дали няма известна предпоставеност в тезата за западнославянското ѝ местоположение. Тогава би трябвало да се опитаме да обновим традиционното мнение по този въпрос, избягвайки всяко пресилено или произволно тълкуване на изворите и историческите факти.

Славия Бърлиева

¹⁴ Статията, на която се позовава М. Егерс, е посветена на апокрифните легенди, в които Солун фигурира заедно със светите градове Рим и Константинопол, и на тяхната връзка с мотива за покръстването на българите. Там само се споменава, че творбата принадлежи на края на XII в. или на началото на XIII в., без да се локализира създаването ѝ. Вж. V. T ä p k o v a - Z a i m o v a. Les légendes sur Salonique — ville sainte — et la conversation des Bulgares. — In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Ed. A.-E. Tachiaos. Thessaloniki, 1992, 133–141.