Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“
Филологически факултет
Катедра по общо езикознание и история на българския език

Христина Милева Тончева-Тодорова

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ (ТЕКСТОЛОГИЯ И РЕДАКЦИИ)

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

на дисертационен труд
за придобиване на научната степен
„доктор на науките“
Област на висше образование *2. Хуманитарни науки*
Професионално направление *2.1. Филология*
Български език (*История на българския език)*

Рецензенти:

проф. д.ф.н. Марияна Петрова Цибранска-Костова
проф. д-р Елка Петрова Мирчева
проф. д-р Маргарет Драганова Димитрова

Пловдив

2016

Дисертационният труд е обсъден и предложен за публична защита на разширено заседание на Катедрата по общо езикознание и история на българския език при Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“ на 2. 11. 2016 г.

Дисертационният труд съдържа 443 страници и включва: два пролога, четиринадесет глави, додатък към Речник-индекса на Синайския евхологий, пет приложения, новобългарски превод на Чина на Свето Богоявление, лексикален индекс, условни съкращения на ръкописите и на старопечатните книги, издания на новозаветните паметници, съкращения на лексикографските източници, цитирана литература.

Научно жури:

проф. д.ф.н. Марияна Петрова Цибранска-Костова
проф. д-р Елка Петрова Мирчева
проф. д-р Маргарет Драганова Димитрова
проф. д.ф.н. Диана Петрова Иванова
проф. д.ф.н. Димитър Вълчев Петров-Кенанов
доц. д-р Ивона Велчева Карачорова
доц. д-р Мария Атанасова Йовчева

Защитата на дисертационния труд ще се състои на 22. 02. 2017 г. от 15.00 ч. часа в Заседателната зала на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, Ректорат, ул. „Цар Асен“ № 24.

Материалите по защитата са на разположение на интересуващите се в университетската библиотека, Ректорат, ул. „Цар Асен“ № 24.

*<u>В **Първия пролог**</u> са представени предисторията на проучваната проблематика, методологията, целта на изследването на дисертационния труд, ексцерпираните източници.*

Синайският Евхологий (требник, молитвеник, Euchologium Sinaiticum, нататък: Син Евх) е глаголически паметник от X – XI век. Вероятно фрагментът (1 л.), познат като Синайски служебник (Fragmentum liturgiarii sinaiticum), е част от същия ръкопис. От паметника първоначално са липсвали около 160 листа от неговото начало. По-голямата му част днес се съхранява в Синайския манастир „Св. Екатерина“, където е открит през 1850 г. от архимандрит Порфирий Успенски и дякон Н. Крилов. Те занасят три листа от паметника в Русия и сега те се намират в Санкт Петербург – един от тях в библиотеката на Руската академия на науките (Сб. И. И. Срезневский, № 19, сигн. 24.4.8), а другите два – в Руската държавна библиотека (сигн. Сб. П. Успенский, Глаг. 2). През 1881 г. Н. П. Кондаков посещава Синайския манастир и взема още един лист, който днес също се пази в Руската държавна библиотека (Сб. Н. П. Кондаков, Глаг. 3).

През 1975 г. са открити нови 28 листа от паметника, които сега се съхраняват в Синайския манастир (сигн. MS 1/N – Tarnanidis 1988). Заедно с всичките си части днес ръкописът обхваща 137 листа (133 + 4). Съдържа молитви, т. нар. треби, по различни поводи (за жътва, сеитба, за гроздобер, над замърсен кладенец, над болни и недъгави и мн. др.), чинове или молитвени последования, както и Заповеди на Светите отци (списък от наказания, пенициал). Обобщено могат да се опишат три части: служебник, требник и епитимийник. По своя състав Син Евх се откроява като типичен представител на архаичната византийско-славянска традиция на Евхология, който обединява общественото (служебник) и частното (требник) богослужение.

ПРЕДИСТОРИЯ. Историята на изследванията и изданията на първоначално известните пергаментови листове на Син Евх е описана подробно в научната литература. В резултат на интензивни проучвания върху паметника бе наложена хипотезата, че Син Евх е бил съставен в България от различни части, преведени по различно време, на различно място, от различни преводачи, от различни езици – гръцки, латински, старобаварски, и от оригинални старобългарски творби. Архетипът му възхожда към края на IX век и е пряко свързан с Моравската мисия на Константин-Кирил и Методий и техните ученици. Преводът вероятно е бил извършен за новопокръстените славяни във връзка с нуждата от четива за най-необходимите църковни служби. Макар и косвено, Син Евх се вписва в кръга на свидетелствата за книжовното дело на първоучителите и подкрепя агиографските данни в Житието на Константин-Кирил за Кирилов превод на „целия църковен чин“ (гл. 15) и в Житието на Методий за съвместната работа на братята върху превода на „Псалтира, Евангелието

с Апостола и избрани църковни служби“ (гл. 15, вж. Пенкова, Цибранска 2003: 604 – 614).

Новооткритите листове от Й. Тарнанидис, предизвикали истинска научна сензация, поставят изключително много изследователски въпроси, понеже фолиата съдържат текстове и от трите части на книгата. Необходимо е да бъдат окончателно решени проблемите относно общия обем на първоначалната ръкописна книга, структурирането на текстовете, източниците, използвани при компилирането, а също и отношението към византийските евхологии.

МЕТОДОЛОГИЯ. Досегашните изследвания на евхологичните книги довеждат до проучването и публикуването на една голяма част от тези текстове, включени и в старата, и в новата част на пергаментовата книга. Особено през последното десетилетие са проведени задълбочени сравнително-исторически (диахронни) проучвания на литургичната структура на богослужебните молитви и последования както по отношение на гръцките извори, така и на други, по-късни редакции на славянските евхологии. Новата методология е забелязана и оценена като успешна, понеже включва едновременното привличане на непознати дотогава гръцки и славянски ръкописи, идентификация на архетиповете и реконструкция на отделните редакции в съответствие с литургичните традиции и типиците на определени манастирски средища (Пенкова 2008: 8). В резултат на тези усилия повечето от наследниците на глаголическите Молитви за всяка потреба, Чинопоследованията за встъпване в монашество, Изповедалният чин, Погребалният чин, пенитенциалът Ѕаповѣди ст҃ыхъ от҃ць, някои старозаветни и новозаветни четива и др. са проучени детайлно. Успешното прилагане на текстологичния метод провокира и следващите ми научни търсения да бъдат основани върху неговата стабилна основа.

ЦЕЛ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО. В досегашните медиевистични изследвания на славянското ръкописно наследство евхологичните книги не са били подлагани на толкова цялостни изследвания, в сравнение с останалите богослужебни книги (Евангелието, Апостола, Псалтира, Паримейника и др.), въпреки усилията на множество учени през последните десетилетия. С оглед на рязко нарасналата потребност от критично и прецизно установяване (constitutio) на ръкописния текст в цялостната славянска текстологична традиция (X – XIX век), възниква и необходимостта да бъде направено едно задълбочено проучване на историята на евхологичните текстове (молитви, чинопоследования, евангелски и апостолски цитати, канони, тропари, стихири, псалми и пр.), включени в състава на служебниците и требниците. Относно единството на терминологичния апарат – и в предишните си изследвания съм се придържала към отдавна установени текстологични понятия като *протограф, прототип, редакция, поправка* (вж. Лихачев 1983: 137 – 176).

Съвременният облик на евхологичните текстове е регистриран в литургичните справочници и книги, по които се извършва и днес богослужението. Той съществено се отличава от този на старобългарските прототипни текстове от X век, което поражда необходимостта от цялостно изследване и сравняване (collatio) на многобройните налични по-късни апографи, запазени до наше време. Необходимо е да бъдат проследени промените (редакции, резензии) в богослужебната организация и преподреждането на текстовете, някои от които наследени още от старобългарския протограф, а редица други – новопреведени от гръцки.

ЦЕЛТА на настоящата дисертация е цялостна реконструкция на глаголическия текст, както и проучване и публикуване на *Чина на Свето Богоявление* – по всички известни и достъпни за проучване ръкописи до края на XVIII в. Текстологичният и лексикалният анализ на резултатите от изследването класифицира източниците по степента на тяхната достоверност, по надеждността в предаването на текстовите особености на глаголическия архетип. Филологическото изучаване на Богоявленския текст би спомогнало за реконструкция на историята на текста, за реконструкция на архетипа и за критическо издание на редактурите. То би осветлило в много голяма степен транслирането на богатата старобългарска книжовна традиция в по-късните векове.

Проучването включва данни от 60 ръкописни паметника (български, сръбски, руски, църковнославянски), съхранявани в български и в чужди книгохранилища, както и от 6 старопечатни книги (Велик требник, Евхологион на Петър Могила от 1646 г., Требник на Божидар Вукович от 1540, Молитвеник на Яков Крайков от 1570 г. и др.). Повечето от тях съм използвала de vizu и по микрофилми, а тези от руските библиотечни сбирки – по техните сканирани копия онлайн.

При подбора на източниците съм се постарала да привлека достатъчно подходящи за ексцерпция на данни апографи – до степента на придобиване на увереност, че всеки следващ извор би могъл да се впише в анализираните и ясно очертани групи на редактирани текстове.

Поради нестандартния си компилативен състав Син Евх продължава да вълнува палеославистите, нестихващи са дискусиите около принадлежността на отделните служби към разни типове литургични формуляри. Някои от редакторските интерполации на молитвените текстове нямат (или не са открити до настоящия етап на проучванията) гръцки съответници, което навежда към търсене на различни други източници (западни образци), или пък се смятат за възникнали на славянска почва.

Поради тези обстоятелства редица международни проекти се насочват към прецизно проучване на лексикалното богатство на Син Евх, понеже глаголическият паметник е сред най-старите познати свидетелства за създаването на славянската богослужебна терминология. Подтикната от

подобно научно предизвикателство, П. Пенкова създава ценен речник-индекс на ръкописа, който регистрира и представя на новобългарски език цялото лексикално богатство на Син Евх с отчитане на богословските нюанси на думите в съвременния език (Пенкова 2008). Той има и електронна версия в интернет, което изключително улеснява достъпа до неговата база данни: http://www.abcdar.com/sources.php

Извън обхвата на речника е останала „новата част“ на ръкописа, т. е. новооткритите листове (Синайски манастир „Св. Екатерина“, Cod. slav. 1/N). Авторката основателно се опасява, че без цялостното публикуване на новооткритите текстове добавянето на лексемите би било проблематично, и се надява, че те могат да бъдат качени в електронното издание (Пенкова 2008: 8). След текстовата реконструкция и след установяването на повечето от гръцките източници и тази задача е решена успешно в настоящото изследване.

*Във **Втория пролог** е описана историята на литургичния обред на освещаване на водата на Богоявление, пътищата на постулирането му от древността, през византийските и славянските евхологии, до установяването му в днешното източноправославно богослужение.*

Обредите (*гр.* εὐλογίαι, *лат.* sacramentralia) са символични свещенодействия, установени от Св. Църква за благославяне, освещаване на предмети и места и посвещаване на лица. В съответствие с това още средновековният католицизъм ги обособява в три групи: благословения (benedicere), освещения (consecrare) и посвещения (dedicere). Гръцкият евхологий от VIII век групира обредите около тайнствата, с които са свързани. В проучването на гръцките евхологии съм се опирала на данните от най-ранния византийски евхологий, който се смята за най-древния паметник на итало-гръцката версия на византийския обред, който се е употребявал в някои южни райони на Апенинския полуостров и в Сицилия до края на XVI век – Барберинският кодекс № 336 от VIII век (Parenti, Velkovska 1995, нататък: Barb. gr. 336). За целите на съпоставителния анализ е привлечен още и Криптофератският евхологий от XIII век (Passarelli 1982, нататък: Crypt Γ.β. I или Grottaferrata Γ.β. I).

Славянският евхологий (требникът) разглежда обредите отделно от тайнствата (Frček 1939, Nachtigal 1941, 1942). Богослужебният Типик на Православната църква в съвременния си обем съдържа общо пет обреда за освещаване на вода: освещаване на водата при Св. Кръщение, освещаване на водата при Обновление на храм, Велик водосвет, Малък водосвет и освещаване на т. нар. “Бабина вода” (Чифлянов 1997: 315 – 316).

Водата има изключително богата символика в църковния живот –тя унищожава, но и оживотворява, изчиства старото и създава новото, затова се използва широко от най-ранни времена не само в тайнствата (Св. Кръщение и Св. Евхаристия), но и при очистителните ритуали за освещаване на хора и предмети. Според Св. Православна църква

Водосветът е обред, при който чрез молитви, призоваване на Св. Дух и кръстообразно благославяне на водата чрез ръката на свещеника тя се освещава и „става лечителна за душите и телата и прогонваща всяка съпротивителна сила” (Чифлянов 1997: 316). Водата се е осветявала при две събития: кръщението Господне във водите на река Йордан и раздвижването на водата в Силоамската къпалня от ангела. За възпоменание на тези две събития Православната църква е установила два типа Водосвет: Велик и Малък (Нестеровский 1996: 393).

В навечерието и на самия празник Богоявление или Кръщение Господне (6 януари н.с.) ритуално се извършва Велик или Богоявленски водосвет, като в навечерието се отслужва в края на литургията, след заамвонната молитва, във всички други дни без събота и неделя; ако се случи в събота или неделя, водосветът се извършва след просителната ектения в края на вечернята. На самия празник, след литургийния отпуст, тържествено и с кръстен ход се освещава вода, обикновено вън от храма – на реката или на някой извор (Нестеровский 1996: 393).

Текстовете в Богоявленския чин илюстрират древната ритуална практика на Великия водосвет. Празникът *Богоявление* е установен според литургическата теория в памет на кръщаването на Спасителя Иисус Христос в реката Йордан от Св. Йоан Предтеча. Назован е с това име заради явяването на Светата Троица при този акт – въплътеният Божи Син се кръщавал, Бог Отец свидетелствал за него: “Този е Моят възлюбен син, в когото е моето благоизволение”, а Светият Дух се спуснал в образа на гълъб.

Великият водосвет има древна история. За пръв път за богоявленската вода споменава Св. Епифаний Кипърски в съчинението си „Против ересите“, написано в IV век, от което съдим, че традицията на почитането на водосвета, установена за пръв път в Египет, е била разпространена и в други християнски страни. (http://www.pravoslavie.ru/ и нататък).

Според литургистите Св. Църква започнала да освещава водата, в която кръщавала оглашените, още към края на II в. (Чифлянов 1997: 316). Вярата в лечителните свойства на осветената вода била разпространена между християни и езичници. Много от Св. Отци на църквата са оставили сведения за чудодейната изцерителна водна сила (Блажени Августин, Григорий Туронски, Св. Йоан Златоуст и др.). В едно слово, произнесено в Антиохия през 387 г., Св. Йоан Златоуст утвърждава, че на Богоявление Господ е осветил природата на водите чрез своето кръщение в р. Йордан, затова в полунощ срещу празника всички християни черпят от осветената вода и я пазят през цялата година (Чифлянов 1997: 317).

Чудодейното качество на богоявленската вода да не се разваля дълго време е било признавано дори и от атеистическата пропаганда на съветските времена, която се е опитвала научно да обясни това явление: то

се дължало на сребърните йони, понеже водата била освещавана и съхранявана в сребърни съдове. Нито Св. Епифаний, нито Св. Йоан Златоуст споменават в своите съчинения за извършването на специални богослужебни ритуали над богоявленската вода, тя просто е била осветена от самия смисъл на празника.

Оттук логично идва въпросът: кога е възникнал богослужебният ритуал за освещаване на водата на Богоявление и как е бил оформен съответният чин?

Пак според източниците патриархът на Антиохия Петър Гнафевс (V век) наредил над водата да се извършва ἐπίκλησις, епиклеза, подобна на евхаристийната, тайнството на освещаването на водата да става не в полунощ, а в навечерието на празника Богоявление, пред хората. Тоест, смята се за утвърдено, че молитвата над Богоявленската вода, съдържаща епиклезата, подобно на евхаристията, се е появила в края на V век в Антиохия и оттук се е разпространила на изток.

Още в най-древните византийски евхологии е отразена църковната практика за диференциране на двата обреда: Водосветът се е извършвал при водоема в двора на църквата, а освещаването на водата, в която се кръщавали оглашените, – в баптистерия [11] на храма. В тези евхологии намираме две молитви, които носят следните онасловления: “Молитва при благославяне на Светобогоявленските води в храма” и “Молитва над Светобогоявленската вода, която се прочита при водоема в двора на храма”.

В Barb.gr.336 например при баптистерия дяконът казва сугуба ектения. През това време свещеникът чете тайно молитвата: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενὴς Υἱός (Parenti, Velkovska 1995: 122), а след нея – два пролога: Τριὰς ἄκτιστε, ὁμοούστε, ἄναρχε (Parenti, Velkovska 1995: 123) и Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ (Parenti, Velkovska 1995: 124), от съчетанието на които е съставен прологът в гръцките евхологии. След тях следва осветителната молитва Μέγας εἶ, Κύριε (Parenti, Velkovska 1995: 127) и главопреклонната Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου (Parenti, Velkovska 1995: 131), като свещенодействията над водата са придружавани от съответните тропари (пак там, 131). Богоявленският чин в Barb.gr.336 завършва с молитвата за освещаване на чаша (пак там, 133). Особената близост на византийския чин с антиохийския и със сирийската литургическа традиция е видна от основната молитва Μέγας εἶ, Κύριε, която е присъща на арменската, на коптската и на етиопската традиция.

Обобщено казано, византийският Чин на Свето Богоявление е бил структуриран по следния модел:

- Тропарите Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων βοᾷ λέγουσα, при изпяването на които свещеномонасите отиват към водоизточника;

- Старозаветните паримии *(Ис. 35:1–10; 55:1–13; 12:3–6; прокимен от Пс. 26)*, новозаветните четива (*Апостол: 1Кор. 10:1–4 и Евангелие: Мк. 1:9–11)*;
- Ектенията и тайната молитва Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός, ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός;
- Централната молитва Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τά ἔργα σου, която е аналогична на евхаристийната анафора, включваща в своя състав призоваването на Св. Дух и трикратното прекръстване на водата;
- Главопреклонната молитва Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν;
- Трикратното пеене на тропара на празника Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου Κύριε, съпътстващо потапянето на кръста във водата;
- Поръсването на миряните със светената вода, целуването на кръста от всички и връщането на свещенослужителите в олтара с пеенето на стихирата Ἀνυμνήσωμεν οἱ πιστοί.

Остава открит въпросът по кое време и как са били включени в състава на съвременното чинопоследование на Великия водосвет останалите химнични компоненти. Досегашните изследвания, посветени на тази проблематика, са доста редки. Константинополската традиция показва различия с гореописания модел на Богоявленския чин. Намираме тези разлики и в Barb.gr.336, и в Син Евх.

<u>В Първата глава</u> – **Старобългарският ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ *(ТЕКСТОВА РЕКОНСТРУКЦИЯ)*** *– е направена текстова реконструкция на незапазените старобългарски фрагменти от Богоявленския чин – по данните от по-късни ръкописни източници, доказано възхождащи към архаичния глаголически протограф. Предложен е и гръцкият текст на целия реконструиран модел на Чина.*

Началото на Богоявленския чин в най-ранния запазен славянски евхологий – старобългарския Син Евх от X – XI век, липсва в досегашните две издания: на Фръчек (Frček 1939) и на Нахтигал (Nachtigal 1941, 1942). В тези издания текстът на чина започва приблизително от средата на първия пролог.

След публикуването на новооткритите от Й. Тарнанидис листове от този глаголически паметник (Tarnanidis 1988) вече е известно какво е било оглавлението на старобългарското Чинопоследование на Свето Богоявление: Мо҃ на бл҃аслонне водъ (9г), ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΓΙΑΣΜΟΥ κατὰ τὴν ἑορτὴν τῶν Θεοφανείων (Goar 1960: 376) . В него са били включени: ектенията Гі҃ в҆седръжнте÷ Хе҃ бже нашъ . Рождьн с- вь

внтьлѣнмѣ ѩюдѣнсцѣмь (9r – 10v), Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν Βηθλεὲμ γεννηθείς (Goar 1960: 376), указание за прекадяване на водата (10v), Ὑπὲρ τοῦ ἁγιασθῆναι τὰ ὕδατα ταῦτα, τῇ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Goar 1960: 368), Дяконствата (10v – 11v; Дмитриевский 1901: 677), тайната молитва Гі҃ ѩс-хе҃ едноѹадъі сн҃е сън въ ѣдрѣхъ очн҃хъ (11v – 12v), Τούτων (τῶν αἰτήσεων) λεγομένων· ὁ Ἱερεὺς εὔχεται λέγων μυστικῶς· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός, ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Goar 1960: 368 – 369, Passareli 1982: 109, Parenti, Velkovska 1995: 122), молитвата Тронце едносѫщьнаа прѣбѫствьнаа (12v), Τριὰς ὑπερούσιε, ὑπεράγαθε, ὑπέρθεε (Goar 1960: 369 – 370, Passareli 1982: 111, Parenti, Velkovska 1995: 123), молитвата Възшъннихъ вещен тварь вндѣвъше (1а – б), Οἱ τῶν ἀνωτάτων στοιχείων τὴν κτίσιν ἀθρήσαντες (Frček 1939: 637), двата пролога: Блг҃венъ есн, Гі҃ Бж҃е Нлѣвъ, ѣко посѣтн і сътворн ізбавление людемъ свонмъ (1б), Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψω καὶ ἐποίησας λύτρωσιν τῷ λαῷ σου (Frček 1939: 639, Passareli 1982: 111, Parenti, Velkovska 1995: 124) и Се бо наста врѣм- празденъствоу нашемоу (1б), Ἰδοὺ γὰρ ὁ τῆς ἑορτῆς ἐπέστη ἡμῖν καιρὸς (Frček 1939: 639, Passareli 1982: 111, Parenti, Velkovska 1995: 124). След тях е осветителната молитва Велен еси, Гі, і чюдъна дѣла твоѣ (3б – 4а), Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τά ἔργα σου (Frček 1939: 643, Parenti, Velkovska 1995: 127), после следва паримийно четиво, вероятно само едно, което се е произнасяло преди анамнетическата молитвена част, ритуално прекръстване на водата с три пръста, след което следва епиклетическата част на молитвата: Да вс҃н поѹръпаѭщен і приемлѭщен отъ неѧ і кроп- щен с- еѭ (5а), Ἵνα πάντες οἱ ἀρυόμενοι καὶ μεταλαμβάνουες ἐξ αὐτοῦ (Frček 1939: 645). Тази особеност на ритуалния текст М. Аранц отнася към константинополската богослужебна практика на Великата църква (Arranz 1988: 34).

После попът благославя и прочита главопреклонната молитва Прнклонн, Гі, оухо твое і послоушан насъ (6а), Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν (Frček 1939: 649, Parenti, Velkovska 1995: 131), след което потапя кръста във водата и извършва ритуалното прекръстване. Както в Barb.gr.336, и в глаголическия ръкопис Богоявленският чин завършва с молитвата за освещаване на чаша – Бж҃е Бж҃е нашъ, прѣложен прн Мосѣн водѫ горъкоѭ (6б), Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ

Μωϋσέως (Parenti, Velkovska 1995: 132, Frček 1939: 649). В Син Евх тя носи надслов Мо надъ водоѭ ста҃аго просвѣщеннѣ гл҃ема въ окрнннѣ цр҃квьнѣмь (6б), както и в гръцкия евхологий – Εὐχὴ ἄλλη εἰς τὸ ὕδωρ τῶν ἁγίων βαπτισμάτων τῶν ἁγίων Θεοφανίων, λεγομένη ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσιαύλου τῆς ἐκκλησίας (Parenti, Velkovska 1995: 132, Frček 1939: 649).

Смята се, че пролозите не са дело само на един автор, а представляват компилация от отделни слова, произнесени на Богоявление. Част от тях се е включвала в осветителната молитва в арменския евхологий. В по-късни кодекси прологът се приписва на Св. Василий Велики и на Св. Софроний Йерусалимски, като се предполага, че част от него е съставена от слово, произнесено от Св. Софроний (Tarnanidis 1988: 78 – 79; Чифлянов 1997: 318). В Синайския гръцки кодекс № 957 от IX – X век тайната молитва Гі҃ ѝс-хе҃ еднноѵадъі сне҃ сън въ ѣдрѣхъ оѵн҃хъ (11v – 12v), Τούτων (τῶν αἰτήσεων) λεγομένων· ὁ Ἱερεὺς εὔχεται λέγων μυστικῶς· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός, ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Goar 1960: 368 – 369, Parenti, Velkovska 1995: 122), се приписва на Св. Герман Цариградски (Дмитриевский 1901: 7 – 8).

Относно осветителната молитва Велен есн, Гі҃ і чюдъна дѣла твоѣ (3б – 4а), Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τά ἔργα σου (Frček 1939: 643, Parenti, Velkovska 1995: 127) е изказвано становище, че според Йаков Едески (VII в.) и данните от един сирийски евхологий от 1170 г. тя е съставена от Прокъл Цариградски през V в. (Чифлянов 1997: 319). Най-старите евхологии не са отразили ритуалното потапяне на кръста в края на Великия водосвет. Затова е необходимо да бъдат изследвани и текстове от XII – XIV век, за да се установи кога точно се е оформила тази ритуална практика. В по-късните ръкописни требници са настъпили значителни промени в първоначалната структура на Чина на Свето Богоявление. Наложително е да се проследят всички изменения, включването на допълнителните богослужебни текстове в състава на този Чин, както и да се изследват лексикално-текстовите редакции, които са били направени на тези евхологични текстове.

В цялостната ръкописна традиция са регистрирани многобройни преписи на Богоявленския чин. В по-късните апографи се наблюдават редица промени в организацията, в структурата и в състава на самите текстове, както и в разнообразните по обем и съдържание литургични указания за съответните свещенодействия. Те се дължат вероятно на типикарски указания, но и на евентуалната богослужебна практика в манастирските средища, където са били изпълнявани. Освен това самите четива неведнъж са били подлагани на текстологични и лексикални редакции.

Едни от най-ранните преписи на старобългарския Богоявленски чин са регистрирани в пергаментови ръкописи от XIII и XIV век, съхранявани в руски и в български книгохранилища – това са съответно Требник № 519 от XIII в. от РНБ (нататък: РНБ-519) и требниците С-960 (по-известен като Зайковски требник – нататък: ЗТ) и С-961 от XIV в.

След създаването на Зографската дигитална библиотека текстовете на зографските требници и служебници стават достъпни за палеославистични проучвания. В сбирката от Зографския манастир на Атон има един пергаментов требник със сигнатура № 50, датиран към XIII – XIV век (Каталог 1994: 50 – 51, нататък: Ʒ-50). Правописът му е определен от съставителите като „сръбска редакция“, но са запазени следи от български юсов извод, друга ръка е нанасяла с различно мастило спорадично двете носовки на етимологичните им места. Този ръкопис също е съхранил много стар препис на Богоявленския чин, макар и доста съкратен, затова съм използвала и данните от него при реконструкцията.

В ръкописната сбирка на Народната библиотека “Св.св. Кирил и Методий” – София – под № 251 се съхраняват още три интересни требника. Единият е датиран от 1641 г., двуюсов, двуеров, съдържа 160 л. (Цонев 1910: 160 – 161). В ръкописния требник № 251 (нататък: С-251) се съдържа уникален препис на старобългарския Чин на Свето Богоявление, несрещан в други паметници, който е удивително близък до глаголическия протограф (Син Евх).

В същата сбирка под № 621 се пази друг требник от XVII век, безюсов, двуеров, съдържа 285 л. (нататък: С-621, Цонев 1923: 129 –132). В текста на Богоявленския чин в него е регистриран несрещан в останалите евхологии препис на глаголическа молитва. Изненадващите данни от С-251 и С-621 от XVII век показват още по-голяма близост до старобългарския Син Евх, отколкото текстовете на *архаичната редакция* от XIII–XIV в. (Тончева 2009). В последно време попаднах на още един ръкописен требник от началото на XVII век, съхраняван под № 1162 в НБКМ – София (нататък: С-1162, Стоянов, Кодов 1971: 21 – 22), в който преписът на Богоявленския чин показва същите архаични особености, затова и данните от него са използвани в настоящото изложение.

Атонската хилендарска ръкописна сбирка съдържа един църковнославянски требник, в който има препис на Богоявленския чин, - това е Великият требник от 1782 г. (нататък: Х-383). От обширната приписка в него научаваме, че той е писан от папа Маврудин Димитрович в София (Богдановић 1978: 151). Преписите на Богоявленския чин във Великия требник от 1782 г. и в Ц-56 продължават силната книжовна евхологична традиция, наследена още от старобългарския глаголически ръкопис (Син Евх), и преосмислена в духа на редакционните промени, направени вероятно през първата половина на XVIII век. Те са отражение

на различна от предходната традиция редакционна дейност, която показва отлично познаване на глаголическата евхологична книжнина.

Опитът за текстово реконструиране на глаголическия текст в новооткритите листове от старобългарския евхологий се основава на изданието на Й. Тарнанидис (Tarnanidis 1988). Подчертаните графеми и лексеми са възстановявани от мен според данните от описаните по-горе **осем** ръкописа, в които Богоявленските текстове доказано възхождат към архаични антиграфи, пряко свързани със Син Евх. Реконструираните компоненти са в следните текстове: Х҃е бж҃е нашъ · Рождьй сѧ вь внтьлѣймѣ · ї҆ѹдѣйсцѣмь , ї҆ вь ѣслехъ възлегъ 9г – по ЗТ, С-961, РНБ-519; Дяконствата 11r, тайната молитва Гі҃ йс-х҃е единоѵадъі сн҃е · сън въ ѣдрѣхъ ѻ҆чнхъ 11v – по Ζ-50, ЗТ, С-961, РНБ-519, С-251, С-621, С-1162, Х-383 и в молитвата Тронце единосѫщьнаа прѣбж҃ствьнаа 12v.

Само в требниците от XIV век е регистрирана наследницата на старобългарската ектения Х҃е бе рожен се въ внѡлеѡмѣ ѩ҆ѹдѣйсцѣмь ЗТ 30б, С-961, 47б-48б, малка част от нея е съхранена и в С-251. От началото на XV век тя вече не е включвана в богоявленските текстове. Текстът на Дяконствата в С-961 е по-близък до старобългарския, отколкото този в ЗТ, който се придържа към евентуалните гръцки образци. Реконструираните откъслеци са маркирани в набора с различен цвят и с подчертаване. Многоточията са запазени в два случая: когато в по-късните евхологии не са регистрирани наследници на наблюдаваните старобългарски богоявленски текстове или когато в по-късните текстове разночетенията са различни и не дават основание за по-категорична реконструкция. Нанесени са и съответните корекции спрямо предишните издания на Син Евх, както и в предварителния компютърен набор на глаголическия текст, подготвян за бъдещото критично издание.

Гръцкият текст на Чина на Свето Богоявление е представен по данните от гръцките евхологии, създадени през VIII – XIX век. Гръцките текстове, представени в изданието на Син Евх от Фръчек (Frček 1939), не са достатъчни, за да придобием цялостна представа за реконструирания облик на Богоявленския чин. От друга страна, източниците, с които са сверявали средно- и новобългарските съставители на евхологичните книги, също са прецизирани по още няколко издания: Дмитриевский 1901, Goar 1960, Passareli 1982, Parenti, Velkovska 1995.

Своя кодифициран облик гръцките евхологични текстове са получили във Великия Евхологион, който е представен в настоящото изследване в автентичен (сканиран) вид по едно от венецианските издания от XIX век (ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ 1891). Тази кодификация е нормативна и за атонската литургична практика, в която има несъществени

различия с Великия Евхологион: предимно в литургичните бележки, трите начални тропара са дадени инципитно, паримийните четива не са публикувани, а са придружени само от указание за тях и др. (ІЕРАТІКОN В ´ 2008).

Във Втората глава – ***Архаична редакция на старобългарския ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ*** – *са изнесени данните, доказващи наличие на редакционни процеси през* XIII – XIV в.

Едни от най-ранните преписи на старобългарския Богоявленски чин са регистрирани в пергаментови ръкописи от XIII и XIV век, съхранявани в руски и български книгохранилища – това са съответно Требник № 519 от XIII в. от РНБ и требниците С-960 (ЗТ) и С-961 от XIV в. В посочените требници са регистрирани текстови особености и лексикални дублети, които са различни от тези в останалите ръкописи, в които има преписи на Богоявленския чин. Те показват изключителна текстова и лексикална близост до старобългарския евхологий. На основание на тези специфични отличия, които са изнесени в настоящата глава, може да се твърди, че в среднобългарската ръкописна традиция е била осъществена *архаична редакция на старобългарския Чин на Свето Богоявление.* При това са запазени три варианта на тази редакция, които условно могат да бъдат назовани *Вариант А* (РНБ-519), *Вариант Б* (ЗТ) и *Вариант В* (С-961). Требниците, създадени след XIV век, не са запазили голяма част от тези особености, понеже са били подложени на други текстови ревизии.

В РНБ-519 и в С-961 след заглавието Ч҃н на бо҃гꙗвленнїе 42, ЧНН НА БГОЯВЛЕН 44а има указания, според които след заамвонната молитва се е изпявал на осми глас тропарът Гл҃сь гн҃ь на водахь, Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων ... (Дмитриевский 1901: 676) по време на самата лития. Според литургистите този тропар има древна история, бил е съставен от Св. Софроний Йерусалимски и е бил включван още в ръкописи от X в. (Чифлянов 1997: 318). Литургичните указания в требника от XIV в. не са цялостно запазени, но е упоменато покадяването на водата и ритуалното прекръстване с три свещи от свещенослужителя. Аналогични указания има и в ЗТ. В ранната ръкописна традиция (и в трите требника) липсват трите тропара: Дн҃ь водамн ѡ҆́сїаꙗет҆ се ѥ҆́ство, Σήμερον τῶν ὑδάτων ἁγιάζεται ἡ φύσις, Ꙗко чл҃вь на рекоу прїидѣ хе҃ цр҃оу, Ὡς ἄνθρωπος ἐν ποταμῷ ἦλθες, Χριστὲ βασιλεῦ, Прѣмо гл҃соу вьпнюцоу вь поустнны҃, Πρὸς τὴν φωνὴν τοῦ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (Дмитриевский 1901: 676), които в богоявленските текстове още от началото на XV век са били включвани непосредствено след първия тропар, преди паримийните четива. Паримийните четива в Богоявленския чин са от Книгата на пророк Исая: глава XXXV, 1 – 10;

глава LV, 1 – 13 и глава XII, 3 – 6. Те са преписвани последователно и в по-късната ръкописна традиция след XIV век.

Самите паримии в требника от XIII в. липсват, като има указание за тяхното прочитане, както е и в старобългарския евхологий (Frček 1939: 644, Nahtigal 1942: 10), и в Барберинския (Parenti, Velkovska 1995: 120), а в двата требника от XIV в. избраните старозаветни текстове представляват различен превод от този, преписван от XV век нататък. В текста на втората паримия има разкъсване на четивото от Исая и вмъкване на вставка от пророк Захария, непозната за по-късната традиция. Освен това в С-961 паримийният текст свършва по-рано – след Исая LV, 3, а в ЗТ продължава до Исая LV, 5.

Преди новозаветните четива в ЗТ няма други указания, но в С-961 има посочване на прокимена гь просвѣщеніе моє (προκείμενον, ἦχος γ'. Κύριος φωτισμός μου) и на стихирата гь ꙁаштитель живота моѥмоу 46б-47а, Στίχος· Κύριος ὑπερασπιστῆς τῆς ζωής μου (Parenti, Velkovska 1995: 120, Дмитриевский 1901: 676). После се прочитат двете четива – апостолско (I Коринтяни X, 1 – 4) и евангелско (Марко I, 9 – 11), както е и в по-късната традиция, в съответствие с гръцките образци (Дмитриевский 1901: 677 и нат.). В РНБ-519 изобщо отсъстват дори указания за прочитането им.

След евангелското четиво само в требниците от XIV век е регистрирана ектенията Хс бе рожен се въ вифлеѩмѣ ѩюдѣисцѣмь ЗТ 30б, С-961, 47б – 48б. Тя е наследница на старобългарската ектения Гі в седръжите÷ Хе бже нашъ . Рождьи сѧ вь витьлѣимѣ ѩюдѣисцѣмь 9r – 10v, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν Βηθλεὲμ γεννηθείς (Goar 1960: 376). От началото на XV век тя вече не е включвана в богоявленските текстове (с единствено изключение в архаичния С-251, вж. **Шеста глава**).

В РНБ-519 след указанията направо следват Дяконствата. Текстът на Дяконствата в С-961 е по-близък до старобългарския, отколкото този в ЗТ, който се придържа към евентуалните гръцки образци (Дмитриевский 1901: 677). В текста на тайната молитва Гі ис-хе единоѹадъі сне сън въ ѣдрѣхъ оунхъ (11v – 12v), Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός, ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Goar 1960: 368 – 369, Parenti, Velkovska 1995: 122), архаичната редакция показва голяма близост до старобългарския текст, като С-961 е по-близък в лексикално отношение до Син Евх.

Днесь-стиховете в РНБ-519 са 23, в същата последователност са преписани и в С-961, където е пропуснат 1 и затова са 22. В ЗТ са 29, като има 5 съответници на старобългарските, които не се срещат в по-късната традиция.

Текстът на евхаристийната молитва в ЗТ е включена в Чина Кръщение, като за това има съответна отпратка на кописта (34б). В РНБ-519 и С-961 молитвата е включена в Богоявленския чин, но и в трите ръкописа молитвеният текст е компактен в съответствие със старобългарската традиция. След XIV в. в ръкописите текстът от Своеѭ бо волеѭ отъ небытнѣ въ бытне сътворн всѣ Син Евх 3б е оформен като ново начало. В по-късни апографи от XVII – XVIII в. евхаристийната молитва е преписвана двукратно: и в Чина на Свето Богоявление, и в Чина Кръщение (напр. В Ц-944, Ц-957 и др.).

След евхаристийната молитва в РНБ-519 и ЗТ има литургични указания, както е в старобългарската традиция – попът казва: „Мир на всички”, дяконът: „Да преклоним главите си пред Господа”, срв: Καὶ λέγει ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσιν. Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν (Parenti, Velkovska 1995: 131). После попът прочита тайната молитва Прнклонн, Гі, оухо твое і послоушан насъ Син Евх 6а, Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν (Frček 1939: 649, Parenti, Velkovska 1995: 131). Само в требниците от XIV в. преди молитвата има друг текст за освещаване на водата, който не се среща в по-късната традиция от XV век нататък: Да бѣжнть ѿ нее всн ... ющен на ѕ҃анніе твоюѥ ꙗко твоюѥ гн҃ прнѕываѥмь ... н страшно соупостатꙋ ... С-961/ 55а. В ЗТ този текст е по-напред, като евхаристийната молитва от Чина Кръщение прекъсва в Син Евх 5б, поради което текстът от: Да всн поурънаѭщен і прнемлѭщен отъ неѧ Син Евх 5а чак до: Даждн всѣмъ прнкасаѭщннмъ же сѧ ен 5б липсва в ръкописа. Този текст е запазен в днешния чин Кръщение (Требник 1994: 49 – 51).

Лексикално-текстовите дублети, които са регистрирани в трите варианта на архаичната редакция на Богоявленския чин, поставят основата на по-късната редакционно-текстологична традиция. В текста на Ектенията и на Дяконствата лексикалната дублетност е почти нулева поради стриктното придържане към старобългарския протограф. Срв. в Ектенията само: едннородъі Син Евх 9v, ЗТ едннороднын С-961, μονογενὴς. В текста на молитвата в ЗТ се забелязват влияния и от други антиграфи, срв: еже бжнѧ таннъі въспомнванне праздънѹѭще Син Евх, ею же бжніе таннїі вьспомнванніе празнонующе С-961, ѫже бжнѧ таннн празнѭѧщеѥ сьтворнмь ЗТ. Освен това в случаите на несъответствие между старобългарския и гръцкия текст кописите на РНБ-519 и на ЗТ са предпочели гръцкия образец, докато създателят на С-961 е верен на старобългарския, напр: въ славѫ стѹмѹ і славънѹмѹ нменн твоемѹ Син Евх, вь славоу славнаго н стго нменн

твоюго С-961, вь славѫ стомоу н покланаюмому имени твоюмоу ЗТ, РНБ-519, εἰς δόξαν τοῦ ἁγίου καὶ προσκυνητοῦ σου ὀνόματος Barb.gr.336.

<u>В Третата глава</u> – ***Ζографският Богоявленски чин от XIII – XIV век*** – *са представени данните от един ръкописен требник, съхраняван в Зографския светогорски манастир, описан в отделна глава заради изключителната си близост до глаголическия протограф.*

В ръкописната сбирка на Зографския атонски манастир под сигнатура № 50 се съхранява един пергаментов требник, датиран към XIII – XIV век (Ζ-50). Той е запазил най-архаичния и най-краткия препис на Богоявленския чин – текстът е толкова близък до глаголическия, че може с голяма сигурност да се твърди, че е направен от апограф, преписан направо от Син Евх. Книжовникът очевидно много е бързал, допуснал е грешки, има изтрити места в текста. Интересното е, че друга ръка с друго мастило е поправяла носовките на етимологичните им места.

В този препис книжовникът не е включил началните текстове от старобългарския Чин: ектенията Гі в'седръжите÷ Хе бже нашъ . Рождьи сѧ вь внтьлѣимѣ іюдѣисцѣмь (9г – 10v) и указанието за прекадяване на водата (10v). Преписът започва направо с Дяконствата (10v – 11v; Дмитриевский 1901: 677). След тях следва тайната молитва Гі іс-хе єдиночадъі сне съи въ ѣдрѣхъ очихъ (11v – 12v). Пропусната е и молитвата Тронце єдиносѫщьнаа прѣбѫствьнаа (12v), преписана е наследницата на молитвата Въішъниихъ вещи тварь видѣвъше (1а – б). Липсват двата пролога: Блгвенъ еси, Ги Бже Илевъ, ѣко посѣти і сътвори ізбавлениє людемъ своимъ (1б) и Се бо наста врѣм-празденъствоу нашемоу (1б). Направо следва осветителната молитва Велии еси, Гі, і чюдъна дѣла твоѣ (3б – 4а). След нея следва кратка литургична бележка, според която текстът на главопреклонната молитва е преписан като втора молитва в Службата за освещаване на водата: Приклони ги оухо твоє ÷ пи · назаѣ ÷ прѣдь крщениє · ми · в · на вою · стаго просвѣще ÷ В набрания текст на Чина по-долу в правоъгълни скоби е приведен именно молитвеният вариант от Службата (л. 119а – б).

Богоявленският чин в Ζ-50 завършва с молитвата за освещаване на чаша, аналогично на Син Евх – Бже Бже нашъ, прѣложен при Моисѣи водѫ горькоѭ (6б). Показателно е, че и в Ζ-50, и в Син Евх тя носи надслов Мо надъ водоѭ стааго просвѣщеннѣ глема въ окрнинѣ црквьнѣмь (6б), както и в гръцкия евхологий. В Ζ-50 тя е посочена като втора: ми · в · на вою · стаго

просвѣ ⁘ Зографският препис на Богоявленския чин се отличава с твърде малко редакционни текстови намеси. За илюстрация на голямата близост до старобългарския протограф по-долу са изнесени и всички лексикално-текстологични дублети в целия Чин, които са много по-малко в сравнение с тези в преписите на останалите славянски ръкописи. Дублетите са подредени в азбучна последователност, като първата посочвана е от Син Евх. Цитираните гръцки съответници са по изданията на Дмитриевский 1901, Goar 1960, Passareli 1982, Parenti, Velkovska 1995.

Някои дублети са еднокоренни и се отличават само по префиксацията или постфиксацията, а също и по глаголно-видовата си характеристика, напр. окропнтн 12r – въскропнтн, оустронтн 12r – прнстронтн, оудолѣтн (! вм. оудовьлѣтн) 3б – въдовьлѣтн, въспѣтн 4б – въспѣватн, сватнтн 4б – осватнтн и др. Прави впечатление обаче, че префиксацията в Ζ-50 не е променяна в редица случаи, за разлика от други славянски преписи, срв: сватнтн 5а – ἁγιάζειν, сватнтн 5б – ἁγιάζειν. Освен това в този ръкопис откриваме и грешки на книжовника, които очевидно се дължат на неразбиране на апографа, възхождащ към глаголическия текст, но и на стриктно придържане към него, срв: объсрьдованьѥ 4б – ѿбрадованнѥ (!) – τὰ σπλάγχνα, разбнтн 5б – разьврьзы (!) – διαῤῥηγνύναι. Не мога да не отбележа и такива лигатурни изписвания, които напомнят ясно за лигатурите в глаголическия текст, срв. напр. м҃н , ѿ в Син Евх. Подобно изписване не съм регистрирала в следходните векове.

На фона на богата славянска книжовна традиция на евхологичните чинопоследования, съхранена цялостно в продължение на много векове, Зографският препис на Чина на Свето Богоявление показва подчертана близост до глаголическия протограф. Съвсем уверено може да се твърди, че преписът Ζ-50 е различен от *архаичната редакция*, той е направен от апограф, направо възхождащ към Син Евх, като книжовникът е подбрал основните структурни компоненти на Богоявленския ритуал за нуждите на атонското богослужение през XIII – XIV век.

В Четвъртата глава – ***Атонска редакция на старобългарския ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ*** *– са изнесени данните за наличие на атонска редакция на Богоявленския чин, опровергано е мнението, че Зайковският требник от XIV в., наричан „светогорски“, трябва да се причислява към тази група ръкописи.*

Наблюденията върху атонските преписи на старобългарския Чин на Свето Богоявление дават основание да се предполага, че тези текстове са били подложени на сериозна ревизия, която е запазена в 3 ръкописа от

Хилендарската сбирка (от XV-XVII век) и в един требник от Зографската сбирка (Ʒ-184 от XVI – XVII в.). Най-ранният требник от хилендарските е от първата четвърт на XV век (Х-378), вторият е от последната четвърт на XV век (Х-169), а третият е Требникът на поп Рашо от 1656 г. (Х-170). Тази целенасочена редакторска дейност може да бъде назована с един утвърден термин в палеославистичната наука – *атонска редакция* или *светогорска книжовна реформа* (Чешко 1981: 80, Нихоритис 1990: 22, Попов 2004: 174, Тончева 2005: 60 – 61, Йовчева – Тасева 2008 и др.).

От зографските требници три ръкописа могат да бъдат отнесени към т.нар. *кратка редакция на Евхология* – Ʒ-13, Ʒ-216, Ʒ-264 (вж. Осма глава).

Всъщност атонската хилендарска сбирка съдържа още един требник, в който има препис на Богоявленския чин, – това е Великият требник от 1782 г. (Х-383). От обширната приписка в него научаваме, че той е писан от папа Маврудин Димитрович в София (Богдановић 1978: 151). Данните от този препис ми дават основание да го изключа от настоящата глава, понеже според текстовите и лексикалните особености на Богоявленските текстове в него бих могла да го причисля към друг тип редакция на евхологичните книги.

Т. Афанасиева в своето изследване върху Богоявленското чинопоследование описва една група ръкописи от XIII – XV в., които назовава четвърта редакция (Афанасьева 2004: 37 – 38). В тази група ръкописи с атонски според нея произход тя е включила и Зайковския требник от XIV в. (ЗТ). Многократните текстови и лексикални съпоставки между този требник и атонските ръкописи недвусмислено потвърждават, че ЗТ не може да бъде свързван с атонската редакционна дейност (Тончева 2000: 75). За илюстрация на този факт могат да бъдат изнесени още доказателства и могат да бъдат приведени паралелни текстове от Богоявленското чинопоследование – съответно от ЗТ и атонските требници. След началните литургични указания в ЗТ липсват трите тропара: Дн҃ь водамн ѡ҃сѩаѥт҇ се ѥ҃ство, Ꙗко чл҃кь на рекоу прїидѣ х҃е ц҃роу, Прѣмо гл҃соу вьпнѭщоу вь поустнны҃, направо започват паримиите. Самите паримийни четива са плод на различна преводаческа и редакторска дейност: и҆ про́цвьтеть . и҆ про́зебнеть . и҆ да възра̑ѥт҇ се поу́стнны҃ ꙗрданова Х-378, ∅ ЗТ; рьцѣте малоду́шны̑мь мнслню Х-378, р҆цѣте прѣнемагаѫщнм҇ се мыслнѫ ЗТ; се҃ бь на́шь соу́дь възра̑сть Х-378, се҃ бь сѫдь възда́сть и҆ възра̑ѥть ЗТ; свѣзанн же пондоуть по нѥмоу и҆ не заблоудеть Х-378, и҆ не нмѫть заблѫднтн ЗТ; и҆ ꙗ҆ды̑те и҆ пнн҃те Х-378, и҆ пїнте и҆ ꙗ҆дите ЗТ; внно и҆ тоукь Х-378, внно и҆ масло ЗТ; оу҆слы́шнте мене Х-378, послоу́шанте мене ЗТ; вьноушнте оу҆шнма вашнма Х-378, вьннма́нте оу҆шнма вашнма ЗТ; вь слѣдь и҆дѣте поутен

мон҃ Х-378, вь слѣдь пѫтен мон҃хь ходнте ЗТ; Н ѥ҆ще лю҃ѥ многн прїнд҃ѫ
жнвѫщен вь градѣхь многѣхь . н҃ сьн҃моуть҃ се живѫще вь петн градь . н҃демь
млити се лицоу҃ гн҃ѫ н҃ вьзы҃скатн лнца гн҃ѣ вьседрьжнтелева . вь ѥ҆рл҃мѣ мл҃нтн се
лнцоу гн҃ѫ вьседрьжнтелевѫ . снце гл҃е гь вьседрьжнтель сьн҃моуть҃ се мѫжнѥ҆ вьсѣ҃
племень ѫзычьскы҃ . н҃ н҃мѫть҃ се по ризѫ мѫжа жндовнна гл҃юще . н҃демь н҃ мы҃ с
тобоѫ зане слы҃шахомь ꙗ҆ко бь сь вами ѥ҆ . ЗТ (този паримеен откъс ∅ Х-378).
Преписите на новозаветните четива, включени в Богоявленското чинопоследование, също показват съществени текстови и лексикални различия в атонските требници и в ЗТ. Освен това преди Дяконствата в ЗТ е наследницата на старобългарската ектения, която липсва в атонските апографи – Х҃е бже нашъ . Рождьн сѧ вь внтьлѣймѣ ї҆ѹдѣйсцѣмь Син Евх 9r – 10v, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν Βηθλεὲμ γεννηθείς (Goar 1960: 376), Х҃е бе҃, рожен се въ виѳлеѡмѣ н҃ѹдѣнсцѣмь ЗТ. В текста на тайната молитва Гі҃ йс-хе҃ едннонѧдъі сне Син Евх 11v, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός, ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Goar 1960: 368 – 369, Parenti, Velkovska 1995: 122), редакционните промени в ЗТ и атонските требници също се отличават. В немалко случаи ЗТ показва по-голяма близост до старобългарския евхологий: по҃въ таннѫ молнтъ с- Син Евх 11v, пп҃ь млтвоу Тан ЗТ, ї҆ерен млтвѹ тан Х-378; едннонѧдъі сне Син Евх 11v, ѥ҆дннонѧдн сне ЗТ, ѥ҆дннородны҃ твон сн҃ь Х-378; Порожденью водоѫ н дхомь Син Евх 12r, пороженїа водоѫ н҃ дхомь ЗТ, водою н҃ дхомь Х-378. Има разлика и в броя на Днесь-стиховете, които са 29 в ЗТ срещу 23 в атонските требници. В ЗТ са включени следните стихове от Син Евх 2б-3б: Днесь нзбавнтель на Неръданъ пришелъ естъ да водьнъі родъ остнтъ Син Евх, Дн҃ь н҃збавнтель нш҃ь на н҃ѡрдань пришьль ѥ҆, да водн҃їн родь ѡ҃стнть ЗТ, в атонските ø, Днесь прѣдтеча бесъмрьтьнѣ връсѣ прикасаетъ с- Син Евх, Дн҃ь прт҃еча бесьмрьтнѣмь врьсѣ прикасаѥ҆т҃ се ЗТ, в атонските ø, Днесь самъ Неръданъ вонѣетъ мастнѫ благоѫханъноѫ Син Евх, Дн҃ь самь н҃ѡр҃дань вонѣмн мнромь бл҃гоѫхаѥ ЗТ, в атонските ø, Днесь горъі вьзнграш- с- ѣко овьнн і хлъмн ѣко агньцн овьчнн Син Евх, Дн҃ь горы҃ възнграшѫ се ꙗ҆ко н҃ ѡв҃ни . н҃ хльми ꙗ҆ко агьнци ѡ҃вчи ЗТ, в атонските ø, Днесь Дхъ стъі въ виденьн голѫбнин съ нбсе надъ главѫ Гн҃ѫ

сънде Син Евх, Дн҃ь дх҃ь ст҃ы вь видѣнїи голѫбинѣ сь нб҃се на ирдань (!) сънде ЗТ, в атонските ø.

Съществена отлика между атонските требници и ЗТ се вижда и при евхаристийната молитва за освещаване на водата. В ЗТ тя не е включена в Богоявленското чинопоследование, за нейното прочитане има отпратка на кописта в Чина Кръщение – ЗТ 5б: пн҃ , въ дѣтнѥ кр҃щенїи . Тѫ҃а и снѥ чьти коупно 34б. Текстът на Богоявленския чин в ЗТ продължава от епиклетическата част на молитвата: Да вс҃и поурьпаѭщеи і приемлѭщеи отъ неѧ і кропѧщеи сѧ еѭ Син Евх 5а. В края на Богоявленския чин указанията в ЗТ се различават от тези в атонските требници. Всички тези факти дават основание да се направи извод, че е необходимо да бъде преосмислено определението на ЗТ като “светогорски” и не би следвало да бъде привеждан този требник в групата на атонската редакция на евхологичните текстове.

Във всички атонски преписи на старобългарските текстове от Богоявленското чинопоследование са нанесени съответни текстови и лексикални промени, някои от които са били съобразявани с гръцките оригинали, а други са плод на славянското редакторство. Напр. началото на втория пролог Се бо наста врѣм- празденъствоу нашемоу Син Евх 1б, Ἰδοὺ γὰρ ὁ τῆς ἑορτῆς ἐπέστη ἡμῖν καιρὸς (Frček 1939: 639, Parenti, Velkovska 1995: 124), е различно: Сла́вим҆ те вл҃ко гн҃ в҆седрь́жителю, прѣвѣчны҆и цр҃оу се҆ бо̀ прѣчт҃аго ѩвле́нїа хр҃а твоего̀ пр҃ѣста всѣмь на́мь. Х-378/186б. За илюстрация привеждам още редакторски промени: Днесь невиднмъі виднмъ бъіваетъ да нъі разоумьнъі себѣ сътворитъ Син Евх 2а, Дн҃ь нев҃имь вим҃ь бивають и҆ видѣще самого̀ того̀ сьтворить Х-378/187а; Днесь непрѣклоньнъі своемоу рабоу покланѣетъ с- да нъі отъ работъи свободитъ Син Евх 2а, Дн҃ь безначел҆ный своѥ҆моу рабоу свою вїю прѣкланѧѥ҆ть . да зміа соущаго на н҃а погрѧзить Х-378/187а; Днесь отъ тъмъі свобожденн бъіваемъ і свѣтомь бг҃оразоумнѣ вс҃ь миръ озарает с- Син Евх 2б, Дн҃ь мракь мира потрѣбляет се ѩвленїемь бг҃а нашего̀ Х-378/186б; Днесь моръскъіѧ сланъіѧ водъі бъіваѭтъ авленнемь своего Владъкъі Син Евх 2б, Дн҃ь сланнѥ҆ водъ҆і морскъ҆іѥ҆ вь сладо̀ пр҃ѣложнше се ѩвленнѥмь твонмь вл҃ко . Х-378/187а – б.

От втория пролог атонските книжовници са игнорирали следните Днесь-стихове: Днесь Адамъ обнавлѣетъ с- і Євъга свобаждаетъ с- Син Евх 2а, Днесь несозданъі отъ созъданнѣ своего ржкоѭ дръжнмъ бъіваетъ Син Евх 2а, Днесь Влка отъ раба кръщаетъ с- Син Евх 2а, Днесь нсточьнцн водннн остнш- с- Хоу авльшю с- съ славоѭ въ Єръданѣ Син Евх 2а, Днесь Неръданъ възвратн с- въсп-ть Син Евх 2а-б, Днесь Іеръданъскаа плъньѣ въ нцѣлениѣ чкомъ прннос-тъ с- Син Евх 2б, Днесь море вндѣвъ Влкѫ всѣмъ побѣже Син Евх 2б, Днесь ндолъ невндимъі кръіетъ с- і члчь родъ авлѣетъ с- Син Евх 2б, Днесь дховъно празденъство правословець авлено н свѣтъло авн с- Син Евх 2б, Днесь нзбавнтель на Неръданъ пришелъ естъ да водьнъі родъ остнтъ Син Евх 2б-3а, Днесь прѣдтеча бесъмрътьнѣ врьсѣ прикасаетъ с- Син Евх 3а, Днесь землѣ и море всемоу мироу радость раздѣлнсте і всь мнръ веселнѣ наплъннсѧ Син Евх 3а. Освен тези стихове една голяма част от старобългарския химнов пролог липсва в атонските требници – от: Днесь нзбавнтель на Неръданъ пришелъ естъ Син Евх 2б – 3а до: Днесь Дхъ стъі въ вндѣньн голѫбнин съ небсе надъ главѫ Гнѭ сънинде Син Евх 3б.

<u>В Петата глава</u> - ***Богоявленско последование в два ръкописни требника от XV – XVI век*** *– е представен един различен ритуал по Богоявленски водосвет, регистриран в хилендарски и ватикански преписи.*

Два от проучените ръкописни требници не съдържат Чинопоследованието на Богоявление в така описания облик. И двата ръкописа имат важно място в евхологичната практика на славянското Средновековие, затова този факт заслужава особено внимание. Единият е най-обемният требник от Атонската сбирка – Х-167 от XV век, а другият – Великият требник (Euchologium magnum) на Киевския митрополит от 1540 г., който се пази във Ватиканската библиотека под сигнатура Borg.Illir.15.

И в двата требника е засвидетелствано послѣдование ѻ прнчещенїн стые воды . ѥже велнкааго ѻсщенїа на богоѧвленїе (цитирано по требника от XV век, л. 448б, като нататък в скоби се дават разночетенията от Borg.Illir.15). То започва с указания в какви случаи да се извърши причещението: Єгда̀ нѣ лѣть прнчестнтн се жнвѡтворещїнхь н҆ прѣѹты хвѣхь танньь . пльтн н҆ крьвн . по сьвѣтѹ дховнаго настоѧтелѧ . е҆гда̀ врѣме повелнть да причестнт се сщенные богоѧвленїа вѡды . След извършване на необходимите приготовления за

освещаването се прочитат Цр҃ѹ нб҃еснын и трн ст҃о и след „Отче наш” се изпява 50-и псалм Помнлѹн ме бж҃е и тропарите Нже чашѹ и҆мѣе не҆счрѣпа́емы҆ скро́вниць, Дв҃о чт҃аа сло́ваполато. дш҃ѹ мою покажѝ до́мь дх҃а.

След тях са включени две Златоустови молитви: Гдⷭ҇и бж҃е нашь . и҆́же сь бесмрьтны҆̀мь ни҆ безнача́лнынмь сь разоумѣваемь . ни҆ сь безнача́лныим҆ и сь при́сносоущнынмь твои҃ дхѡ҃ сьпрѣ́бывае . и҆́же в҆са́кого ѡ҆ст҃е́нїа да́тель . и҆́же и҆ прѣ҆́же свои́мь крщ҃е́нїемь вѡ́ды ѡ҆ст҃нвь . и҆ нн҃ѧ при́сно сѝхь твои́мь призыванїемь ѡ҆ст҃ае . са́мь и҆ сїю̀ ст҃ую во́дѹ . пришьствїемь и҆ дѣнствомь твоѥ́го ст҃го дх҃а ѡ҆ст҃е́ннѹ . сътворѝ мн ра́боу твоѥ́мѹ бы́ти причещающѹ се ѿ ни́ѥе . въ просвѣщенїе дш҃и . въ ѡ҆ст҃енїе тѣ́лѹ . въ оумрьщвлѥнїе страстемь . въ ѿвръже́нїе лоукавы҆̀ помыслъ . въ съхранѥнїе (хра́нило Borg.Illir.15) и҆ ѿложенїе лѹкавааго настоа́нїи . на всакоу полѣ҆зоу прилнѹ́нѹ . ꙗ҆ко да ѥ҆̀ бл҃годѣтїю покры́ваѥмь, невре҆́жень ѿ всакого на́вѣта прѣбѹ́дѹ . въ сла́вѹ твоѥ́го прѣбл҃гаго и ст҃го и҆́мени . мл҃твами прст҃ые вл҃ѹ́це наше бц҃е . и҆ въсѣ̀ ст҃ы҆ . а҆мн҃ . (449а – б). След първата молитва има указание свещеникът да извърши три поклона и да прочете тропара Въ і҆ѡрда́ни крщ҃ающе ти҃, кондака ꙗ҆вилъ се є҆си дн҃ь. След причещението „със страх и благобоязън” се прочита и втората Златоустова молитва: Сла́ва неизрече́ннон и҆ неи҆слѣдова́ннон бл҃гости . сла́ва прѣмнѡ́мѹ и҆ незлобнво̀мѹ длъготръпѣнїю . сла́ва бл҃гооутробню твое́мѹ . ꙗко нн҃ѧ ме́не грѣшнаго и҆ недостоннаго ра́ба своего, ѡ҆ст҃е́нїемь спо҆бни́ль є҆сн . ѡ҆ст҃е́нные сїѐ вѡ́ды причестїемь . оукрѣпи́ ми сего ради̇̀ жнвѡ̀ть, невре́днма вь се́го съблюдае . неоуловлѥнна ме съпроти́вными сьдѣ́лан . непорабощенна, неѹ́стымь покажѝ по́мыслѡ҃ . вь сего ме ѡ҆бновѝ . въ сего вь бл҃гаа оукрѣпѝ (възнлн Borg.Illir.15) дѣланїа . вь се́го кь твоемоу вьперѝ жела́нїю . ꙗ҆ко ты҆̀ є҆си сла́дость дш҃амь на́шнмь . и҆ тебѣ̀ славоу вьзсѝлаемь сь безначе́лным тн ѡ҆́ц҃емь . и҆ прѣст҃ыи҃ и҆ животво́рещнмь дх҃ѡ҃ . нн҃ѧ и҆ при҃но и҆ въ вѣкы Ꙗ (449б –450а). След нея има указания за изпяването на „Достойно ест”, „Господи, помилуй” и съответните стихири. Във Великия требник Borg.Illir.15 има и указание за отпуст.

В този облик, с незначителни отклонения в двата важни ръкописни требника, Богоявленското последование е изпълнявало съответните

функции на Богоявленски чин, понеже такъв липсва в тях. Възниква следният въпрос: дали то е преведено от съответните гръцки образци, или е славянски богослужебен текст, съставен за нуждите на дадения църковноправославен ритуал. От друга страна, какъв е бил критерият за избор точно на тези молитви, приписвани на Йоан Златоуст, на останалите литургични компоненти и най-вече за обема на самото последование. Подобен модел липсва в старопечатната традиция.

В Шестата глава – ***Глаголическо наследство в ръкописни требници от XVII век*** – *е изнесено евхологично наследство от XVII век, което в текстологично и лексикално отношение е запазило пиетета към старобългарската древност.*

В ръкописната сбирка на Народната библиотека "Св.св. Кирил и Методий" – София – под № 251 се съхранява един требник, датиран от 1641 г. Паметникът е двуюсов, двуеров, съдържа 160 л. (Цонев 1910: 160 – 161). В ръкописния требник № 251 (нататък: С-251) се съдържа уникален препис на старобългарския Чин на Свето Богоявление, несрещан в други паметници, който е удивително близък до глаголическия протограф (Син Евх). В същата сбирка под № 621 се пази още един требник от XVII век, безюсов, двуеров, съдържа 285 л. (нататък: С-621 – Цонев 1923: 129 –132). В текста на Богоявленския чин в него е регистриран несрещан в останалите евхологии препис на глаголическа молитва от X – XI век. Изненадващите данни от С-251 и С-621 от XVII век показват още по-голяма близост до старобългарския Син Евх, отколкото текстовете на *архаичната редакция* от XIII – XIV в.

Богоявленският препис в С-251 започва с кратки указания, според които при излизането от храма се изпява тропарът Гл҃а гн҃ь на вода҃х въпиеть гл҃ѧ, Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων ... (Дмитриевский 1901: 676), прокименът Гь просвѣщенїе мое и҆ сп҃ситель мои (προκείμενον, ἦχος γ‘. Κύριος φωτισμός μου) и стихирата Гь ѕаѱ҃ титель животоу моемоу (139а), Στίχος· Κύριος ὑπερασπιστῆς τῆς ζωής μου (Parenti, Velkovska 1995: 120, Дмитриевский 1901: 676). Трите тропара, които традиционно се срещат в останалите славянски апографи още от XV век нататък, тук отсъстват (вж и Тончева 2007: 776). Подобни са указанията в архаичната редакция.

След това се прочитат три паримейни четива от Книгата на пророк Исая: глава XXXV, 1-10; глава LV, 1-13 и глава XII, 3-6 (втората паримия прекъсва). Новозаветните четива в останалите апографи от XIV век нататък са съответно: апостолско (I Коринтяни X, 1 – 4) и евангелско (Марко, I, 9 – 11). Тези текстове са кодифицирани и в църковнославянската традиция и са неизменна част от съвременното богослужение (Требник 1994: 374 – 375). В С-251 копистът е посочил, че евангелското четиво е от Лука, глава VI, но всъщност е Матей III: 13 – 17.

След евангелското четиво според досегашните ми проучвания само в *архаичната редакция* от XIV век е регистрирана ектенията Хе бе рожеи се въ вифлеѡмѣ ѩюдѣйсцѣмь ЗТ 30б, С-961, 47б – 48б. Тя е наследница на старобългарската ектения Гі вседръжите÷ Хе бже нашъ . Рождьй сѧ вь вітьлѣймѣ ѩюдѣйсцѣмь 9г – 10v, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν Βηθλεὲμ γεννηθείς (Goar 1960: 376). От началото на XV век тя вече не е включвана в Богоявленските текстове. В С-251 копистът е започнал да я преписва, при това от самото начало на текста на Великия водосвет, след старобългарското оглавление Мо на благословенѣ водъ (9г), но е обърнал началото ѝ. В текста не са регистрирани почти никакви текстови отлики в сравнение със старобългарския. На л. 141б текстът на ектенията прекъсва, понеже при реставрацията и подвързването на книгата са разменени л. 142а – б със следващия л. 143а – б. По тази причина текстът продължава на л. 143а. Липсващите 18 стиха от старобългарската ектения не са запазени и в *архаичната редакция* (ЗТ, С-961).

Както в Barb.gr.336, и в глаголическия протограф Син Евх Богоявленският чин завършва с молитвата за освещаване на чаша: Бже Бже нашъ, прѣложен прн Мосѣн водѫ горъкоѭ 6б, Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ Μωϋσέως (Parenti, Velkovska 1995: 132, Frček 1939: 649). В Син Евх тя носи надслов Мо надъ водоѭ стаго просвѣщеннѣ глема въ окрнннѣ црквьнѣмь 6б, Εὐχὴ ἄλλη εἰς τὸ ὕδωρ τῶν ἁγίων βαπτισμάτων τῶν ἁγίων Θεοφανίων, λεγομένη ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσιαύλου τῆς ἐκκλησίας (Parenti, Velkovska 1995: 132, Frček 1939: В по-късната книжовна традиция тази молитва не е включвана повече в структурата на Богоявленския чин, функционира като отделна молитва, затова напълно естествено липсва и в съвременното Богоявленско богослужение (Требник 1994: 388). Единствено в С-251 наследницата на тази древна молитва е включена в структурата на Богоявленския чин, както е и в старобългарския евхологий. За илюстрация съм привела пълните текстове на глаголическата молитва и на нейния препис от XVII век, който носи оглавление: млтва въ крилѣ црковнѣмь на́дь водоѭ и е придружен от указание за високо прочитане.

По всяка вероятност тази молитва в С-251 е била в края на Богоявленския чин, както е и в старобългарския евхологий, защото след нея се вижда началото на Молитва над болни. Погрешното подвързване при реставрацията на книгата е нарушило нейното действително място.

Поради вече споменатите технически причини на л. 142а се вижда препис на главопреклонната молитва Прнклонн, Гі, оухо твое і послоушан

насъ, която всъщност е предпоследна в старобългарския Богоявленски чин (л. 6а) и е преди млтва въ крилѣ црковнѣмь на́дь водоѫ в С-251. Всъщност този лист би следвало да е последен в подредбата на Богоявленския чин в С-251 (вместо подвързания по настоящем л. 150) и така тази подредба с удивителна точност пресъздава старобългарската.

На л. 143 а, след ектенията (Син Евх 9г, С-251, 141б) започват Дяконствата, също както в старобългарския протограф. И тези текстове са изключително близки до глаголическите, в редица случаи по-близки, отколкото архаичната редакция (С-961, ЗТ). Поради този факт с голяма сигурност можем да реконструираме по С-251 незапазените цялостно текстове от старобългарските Дяконства, които липсват и в архаичната редакция. След Дяконствата, в същия порядък като старобългарския, следва тайната молитва Гі йс-хе ѥдноч-дъі сне Син Евх 11v – Ги іу хе ѥдинородныи сне (в условната фолиация 144а). След нея и в двата ръкописа – С-251 и С-621 – открих уникални, несрещани в евхологичната традиция (с единствено изключение в Ζ-50) преписи на глаголическата молитва Въішъннихъ вещеи тварь (Син Евх 1а-б), които са приведени цялостно, заедно с първия пролог и с началото на втория.

Показателен е и фактът, че в архаичната редакция (С-961, ЗТ), както и в останалите преписи началото на втория пролог е било редактирано, срв.: Сла́внмь те вл҃ко гн вседрьжнтелю прѣвѣчныи цроу . се́ бо прѣстаго явленнїа х҃а твоего пр҃еста намь С-961, 50а – б. В този пролог единствено в С-251 са запазени наследници на старобългарските хвалебни песни: Днес<ь> Адамъ обнавлѣетъ сѧ і Євьга свобаждаетъ сѧ 2а; Днес<ь> источьнци водьнн освѧтнша сѧ Х<рьст>оу авльшю сѧ съ славоѭ въ Єръданѣ 2а; Днес<ь> Іеръданъскаа плъньѣ въ нцѣленнѣ ч<ловѣ>комъ приносѧтъ сѧ 2б; Днес<ь> ндолъ невиднмъі кръіетъ сѧ і чл<овѣ>чь родъ авлѣетъ сѧ 2б.

Други от песните са регистрирани във Великия требник от 1782 г., Х-383 от Хилендарската сбирка, но те са подложени на съответна преработка, известна като *късна редакция на евхологичните текстове* (вж и Тончева 2008: 279). В С-251 са непреработени преписи на старобългарските текстове – това са следните песни: Днес<ь> несозъданъі отъ созъданнѣ своего ржкоѭ дръжнмъ бъівлетъ 2а; Днес<ь> Вл<адъі>ка отъ раба кръщаетъ сѧ 2а; Днес<ь> Неръданъ възвратн сѧ въспѧть 2а-б; Днес<ь> д<оу>ховно

празденъство правословець авлено н свѣтъло авн сѧ 2б; Днесь землѣ н море всемоу мнроу радость раздѣлнсте і вс҃ь мнръ веселнѣ наплънн сѧ. Син Евх 2б.

Други песни се срещат освен в С-251, само в архаичната редакция (ЗТ) – Днес<ь> нзбавнтель на Неръданъ прншелъ естъ да водьнъі родъ осватнтъ 2б. В С-251 е запазена и една голяма част от старобългарския химничен текст (Син Евх 3а – б), срв. 147б – 148а: Видѣшѧ тѧ во́ды бж҃е и҆ оу҆боѩ́шѧ҃ . и҆ѐрдань възврати сѧ въспеть . дивѧ҃ силамь нбн҃ымь . на земи слоужѫщим ти . і҆ѐрдань възврати сѧ въспеть . дивѧ сѧ ѡ҆гню бж҃твномоу . плътьскы съходѧще на҃ него . и҆ѐрдань възврати сѧ въспеть . дивѧ сѧ длани ра́би прѣчт҃ѣмь връсѣ прикасаѫща сѧ . и҆ѐрдань възврати сѧ въспеть . слыша бо т҃чь гла́сь свѣ҃телствѹѫщь . съи е҆сть снь мои възлюбленны ѡ҆ немже бл҃гои҆зволихь того послоушаите . невидима ѕи́ѫ҃телѣ въ пл҃ . влк҃ѫ въ раби ѡ҆бразѣ . След други текстови разширения продължава преписът на старобългарския текст: и҆ѐрдань възвра́ти сѧ въспе҃ . видѧ дх҃ь ст҃ы въ видѣни голѫбини съходѧща . го́ры възыграша҃ г҃а видѧща въ плъти .

Тези химнични отрязъци са съхранени и в други требници от XVII век: С-253, С-969, С-971, както и в по-късната традиция във Великия требник Х-383 от 1782 г. В тях са регистрирани и дублети като: знждитель 3б, С-251 – създатель С-253, Х-383 – владыка С-969, С-971 – δεσπότης; зьрѣтн 3а – вндѣтн С-251, С-253, С-969, С-971, Х-383, в останалите липсва – θεωρεῖν; образъ 3б, С-253, С-969, С-971 – зракъ Х-383, С-624 – плъть (!) С-251, в останалите липсва – μορφή.

В С-251 е запазен и финалният химничен преход към евхаристийната молитва: Тѣмь же н азъ оумаленъі, недостоннъі рабъ съ страхомь н трепетомь вельмн въпнѭ н глаголѭ Син Евх 3б, тѣ́мь и҆ азь оу҆мл҃ены ра́бь и недо҆йны страхомь и҆ трепетомь . и҆ ве҆лиемь (!) въпиѭ и҆ гл҃а . С-251, 147б. Както е видно от химничните текстове, уникалният препис С-251 съдържа архаични аористни глаголни форми със старобългарското окончание –шѧ, което не е променено поради смесването на носовките, тоест, кописътът е използвал антиграф, по-ранен от XII век, направо възхождащ към глаголическия. Други архаични особености на тези текстове са: аористно окончание за 1 л. мн. ч. –хомъ, което единствено от

всички останали преписи си кореспондира със старобългарското; както и глаголни форми в двойствено число с окончание –ста, дори и в случаите, когато в глаголическия протограф не са използвани такива, срв: Днесь ꙁемлѣ н море всемоу мироу радость раꙁдѣлисте і вс҃ь мироъ веселнѣ наплъни сѧ. Син Евх 2б; дн҃е ꙁемѣ и҆ море радо҃ себѣ раꙁѣ҃листа . и҆ весь миръ веселиѩ и҆сплъниста . С-251. Прави впечатление и доста рядката употреба на диакритичните знаци като твърде нетипично за XVII век явление. В С-621 диакритиката е съвсем редовна. Тези факти са достатъчно основателни, за да се оформи категоричното предположение, че требникът, датиран от 1641 г., показва много по-древни езикови и текстови особености, в сравнение с архаичната редакция от XIII – XIV век. Той е преписан от старобългарски антиграф, който е имал пряка връзка със Син Евх от X – XI век.

*<u>В Седмата глава</u> – **Молитвата на йерусалимския патриарх Софроний в Богоявленската традиция през XVII – XVIII век** – са изнесени данни за наследницата на тази глаголическа молитва в по-късните векове. Опровергано е мнението на руски слависти за отсъствието ѝ в южнославянските паметници.*

Старобългарската молитва Тронце едноснѫщьнаѧ се намира в състава на откритите от Йоанис Тарнанидис листове на ръкописа през 1975 г. в Синайския манастир “Света Екатерина”. Нейният текст е публикуван във формат на фотокопия с означение 12v (Tarnanidis 1988: 231). Тази молитва се атрибутира с дейността на един от патриарсите на Йерусалим – Св. Софроний Премъдри (560 – 638 г.) и представлява един от най-древните слоеве на славянското Богоявленско чинопоследование, нейни паралели могат да се търсят в архаични гръцки евхологии от VIII – X век, напр. Barb.gr.336 (Parenti, Velkovska 1995). Гръцкият текст на молитвата, който привеждат изследователите обаче, само в началото съвпада със старобългарския – Τριὰς ὑπερούσιε, ὑπεράγαθε, ὑπέρθεε (Goar 1960: 369-370, Parenti, Velkovska 1995: 123).

Гръцкият текст, от който е била преведена старобългарската молитва в Син Евх, е въведен в научно обращение от Елена Велковска – това е встъплението към Mystica Theologia на Дионисий Ареопагит (Velkovska 1996). Татяна Афанасиева публикува препис на тази старобългарска молитва по сръбски ръкопис от първата половина на XIV век, като според нея преводът е направен от същия гръцки източник, но е редактиран значително (Афанасьева 2004: 31, 42). Изводите, които са направени от руската изследователка относно разпространението на тази молитва “на южнославянска територия”, подлежат на ревизия. Според горецитираното

проучване към XIV век споменатата молитва вече е била малко разпространена в южнославянските ръкописи (Афанасьева 2004: 32).

В резултат на проучването на Богоявленския чин в голям брой славянски ръкописни требници и служебници открих няколко преписа на старобългарската молитва Тронце єдиносѫщьнаа, които датират от XVII и XVIII век. В редица гръцки книжовни източници химничният пролог Се во наста врѣм- праздєнъствоу нашемоу 1б, Ἰδοὺ γὰρ ὁ τῆς ἑορτῆς ἐπέστη ἡμῖν καιρὸς (Frček 1939: 639, Parenti, Velkovska 1995: 124) е атрибутиран като молитва на йерусалимския патриарх Софроний, с това название се цитира и в изданието на гръцкия евхологий от А. Димитриевски (Дмитриевский 1901).

Славянската евхологична ръкописна традиция през XVII век е засвидетелствала ясно видима тенденция към редактиране на старобългарските Богоявленски текстове с подчертано архаизиране и придържане към глаголическия образец. Няколко ръкописа от XVII век са засвидетелствали тази тенденция – в преписите им на Богоявленския чин съвсем ясно е регистрирана атрибуцията на молитвата като "творение на Св. Софроний, патриарх Йерусалимски". Това са следните ръкописни книги: Р-37, С-253, С-969, С-971. Имам основание да смятам, че тенденцията към архаизация през XVII столетие е била доста обширна, систематизирана и целенасочена дейност, в която са се включили обучени книжовни дейци от най-големите скриптории не само в България, но и извън нея. Тя се е разпростряла и в Русия, както проличава от Великия требник на Киевския митрополит Петър Могила – в Богоявленския чин в тази книга намираме кодифициран препис на молитвата на Софроний, дори с предхождащо подробно литургическо разяснение. В него изрично е упоменато, че молитвата е била неизменна част от Богоявленската литургия на Великата църква, но не се е произнасяла в светогорската ритуална практика. В духа на предхождащата традиция молитвеният текст е заел подобаващо място и в печатната канонична традиция.

Резултатите от редакционната и преводаческа дейност по сверяването и прецизирането на Богоявленските текстове през XVII век са взети под внимание и използвани активно и от създателите на *късната редакция* на евхологичните текстове през XVIII век, разпространена в сръбските манастири, както и в атонските (за нея вж. и Тончева 2008).

В сръбския требник С-624 от 1737 г., както и във Великия светогорски требник от 1782 г. е запазено старобългарското начало на молитвата, за която категорично е упоменато, че е дело на йерусалимския патриарх Софроний: и҆ ре́къ въ себѣ̀: а҆ми́нь . дїа́конꙋ же и҆спо́лнꙋ є҆кте́нїю, начина́етъ сѧ̑єнникъ велегла́снѡ моли́твꙋ сїю: творе́нїе ст҃а́гѡ сѡфро́нїѧ патрїа́рха

ї҆ерⷭ҇лимскагѡ . Трⷣ҇це пресвѧществ҃еннаѧ, пребл҃гаѧ, пребж҃ественнаѧ, всесилнаѧ, всеприсѣщаѧющаѧ, невидимаѧ, непостижимаѧ, содѣтелнаѧ оумны҆х свѧщ҃ествъ, и҆ слове҃сныхъ е҆стѣ҃ствъ: (цитирано по Х-383, п҃s).

Книжовниците, които през XVII век са се заели с мащабното редактиране на евхологичните текстове, показват упорита последователност в придържането към старите образци и са предпочели да използват архаични гръцки източници. С изненада откриваме, че техните преводи на Софрониевата молитва имат паралели в гръцки текстове от VIII век като Barb.gr.336, по-ранни дори от Син Евх. Приведен е текстът на наследницата на старобългарската молитва по преписа в Требника на Димитър Йоанович с разночетения от останалите ръкописи от XVII и XVIII век. Книжовникът Димитър е преписал Богоявленския чин с красив почерк, с безюсов двуеров правопис, с етимологична употреба на ятовата графема.

В Осмата глава – ***Две кратки редакции на Богоявленския чин*** – *са представени и кратките редакции на Богоявленския чин, ранната от XV век и късната от XVII – XVIII век. Отчетено е и влиянието на старопечатната нормативност.*

В една група славянски ръкописни требници е регистрирана редакция на Богоявленските текстове, която може да бъде определена като **кратка**. Най-ранните ѝ преписи са от XV век – два български (Ζ-13, С-255), два руски (ТСЛ-216, ТСЛ-224) и два сръбски от края на XV и началото на XVI в. (С-256, С-613). През XVI и XVII век се среща и в други български, сръбски и руски паметници (Ζ-216, Ζ-264, С-617, С-622, ТСЛ-220, С-970, С-1162, Ц-370). Вземането на тези данни предвид езиковите особености на ръкописите дават основание тази поправка на текстовете да бъде определена като ***ранна кратка редакция (XV век).***

В руските ръкописи онасловлението на Чина е различно от това в останалите апографи, срв. Послѣдованїе просвѣщеннн ст҃ыхъ бг҃оѧвленїн (ТСЛ-216, л.150б; ТСЛ-220, л. 176б; ТСЛ-224, л. 178а). Във всички гореизброени четиринадесет книги от XV – XVII в. в Богоявленския чин последователно е пропуснат целият химничен текст на втория старобългарски пролог Се во наста врѣм- празденъствоу нашемоу (Син Евх 1б – 3б). След наследницата на глаголическата тайна молитва Гі҃ ѝс-хе҃ ѐдиночадъı сне҃ (11v) в кратката редакция започва направо осветителната молитва Велен есн, Гі҃ (3б). В останалите Богоявленски текстове тази редакция не се отклонява от спазването на многовековната преписваческа традиция.

Атонската хилендарска ръкописна сбирка съдържа един църковнославянски требник, в който има препис на Богоявленския чин, –

това е Великият требник от 1782 г. (Х-383). От обширната приписка в него научаваме, че той е писан от папа Маврудин Димитрович в София (Богдановић 1978: 151). Във Великия требник Х-383 ни е засвидетелствано още едно неизвестно от предходната ръкописна традиция *Кратко последование за освещаване на водата на Богоявление* (ч҃р – ч҃а). Копистът не ни е оставил повече информация нито относно литургичната практика, която е съпровождала това последование, нито относно подбора на съответните текстове, включени в състава му.

Това кратко последование точно съответства на църковнославянската печатна кодификация, отразена във Великия требник на Петър Могила от 1646 г. В него има литургични указания, според които то не се изпълнява нито при Малкото водоосвещение, нито при Великото, а само когато обстоятелствата налагат да се извърши бърза служба (л. 31 – 32, www.liturgy.ru). Вероятно в определени манастирски комплекси през втората половина на XVIII век, съобразно с нуждите на конкретната богослужебна практика, по същите съображения, е възприето и това кратко последование. Тази късна редакция може да бъде назована ***късна кратка редакция на Богоявленския чин (XVII – XVIII век).***

Според литургичните указания свещеникът прочита Трїстое, Оче нашъ, Гди помилвй, Прїидите поклонимъ сѧ, после целия XXVIII-и псалом Принесите гдви сынове бжїи:, след него тропара Съ небесе послѝ блгть жизнодавче на шести глас. След това прочита над водата следната молитва, която не е включена в обширното чинопоследование: Бже великоименитый, творѧи чвдеса ѝмѝже нѣсть числа (ч҃а). Този молитвен текст има своите архаични образци – бил е включван в гръцките евхологии още от XIII век насетне: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ μεγαλώνυμος, ὁ ποιῶν θαυμάσια ἔνδοξά τε καὶ ἀνεξιχνίαστα (Дмитриевский 1901: 166). По време на прочитането на молитвата има указание свещеникът да благослови водата с десницата си трикратно, като потопи пръсти в нея. След края ѝ според указанията, ако свещеникът носи кръст със себе си, го потапя трикратно във водата, а ако не носи, потапя пръстите на дясната си ръка и с нея благославя водата, като изпява тропара Спасѝ гдѝ людѝ твоѧ, благославяйки и всички останали, след което следва обичайният дневен отпуст.

Приведен е текстът на късната кратка редакция по Великия требник от Хилендарския манастир от 1782 г.

В Деветата глава – ***Късна редакция на Богоявленския чин от XVIII век*** *– се съдържат данни за редакторската дейност върху Богоявленския чин през XVIII век. В съпоставителен план е проследено взаимното влияние на ръкописната и на старопечатната традиция.*

Атонската хилендарска ръкописна сбирка съдържа един църковнославянски требник, в който има препис на Богоявленския чин, – това е Великият требник от 1782 г. (Х-383). От обширната приписка в него научаваме, че той е писан от папа Маврудин Димитрович в София (Богдановић 1978: 151).

В сбирката на ЦИАИ – София, се пази друг препис от XVIII век (Ц-56). Данните от двата паметника дават основание да бъдат представени в отделна глава заради текстовите и лексикалните особености на Богоявленските текстове, които очевидно са плод на прецизно сверяване и с предходната руска книжовна дейност, и с кодифицирания им облик във Великия Требник на Петър Могила от 1646 г. (нататък и като ТрПМ).

В предходната традиция до XVIII век Чинът на Свето Богоявление се е извършвал в навечерието на празника, след заамвонната молитва. И двата требника следват тази традиция – според литургичните указания веднага се отива към *кръстилницата* (баптистерия или купела на храма), като в началото са свещеносците, а след тях са дяконът и свещеникът с евангелието и кадилото, следвани от братята. По време на литията се пее на осми глас тропарът Гла́сь гдⷭ҇нь на вода́хь. След него има указание за изпяване на три тропара: Дне́сь вѡ́дъ ѡ҆сщ҃а́ет се є҆стество̀, Ꙗ҆́ко чл҃вѣ́кь на рѣкѝ прише́ль є҆сѝ хрⷭ҇те цр҃ю, Ко гла́сѹ вопию́щагѡ вь пѹсты́ны. След това дяконът застава до баптистерия и четецът прочита три паримии от Книгата на пророк Исая: глава XXXV, 1 – 10; глава LV, 1 – 13 и глава XII, 3 – 6. Паримейните четива в Х-383 и Ц-56 са различен превод от този в ТрПМ, не са преписани наготово. Паримейните преписи имат текстови, лексикални и други различия, напр., докато в ТрПМ редовни са облиците очи, оуши, Х-383 и Ц-56 са запазили следи от архаични облици по стари s-основи: очеса, оушеса (Исая 35: 5), проторже сѧ ТрПМ – прорѧзи сѧ Х-383, Ц-56 (Исая 35: 6); звѣрей лѹкавы҃ ТрПМ – ѕвѣрей люты҃ Х-383, Ц-56 (Исая 35: 9); избранніи ѿ Гдⷭ҇а ТрПМ – собранїи ѿ гдⷭ҇а Х-383, Ц-56 (Исая 35: 10); ѿидѐ ТрПМ – ѿбѣже Х-383, Ц-56 (Исая 35: 10); Ѹслышите ТрПМ – послѹшайте Х-383, Ц-56 (Исая 55: 2); внѹшите ТрПМ – внимайте Х-383, Ц-56 (Исая 55: 2); въ слѣдъ идѣте ТрПМ – послѣдѹйте Х-383, Ц-56 (Исая 55: 3); не знающїи ТрПМ – не познаша тѧ Х-383, Ц-56 (Исая 55: 6); оумышленїѧ ТрПМ – размышленїѧ Х-383, Ц-56 (Исая 55: 9); оумышленїѧ ТрПМ – мысли Х-383, Ц-56 (Исая 55: 9); сице ТрПМ – такѡ Х-383, Ц-56 (Исая 55: 11); ѡбѣты ТрПМ – повелѣнїѧ Х-383, Ц-56 (Исая 55: 11); прѹга ТрПМ – драчїѧ Х-383, Ц-56 (Исая 55: 13);

праха ТрПМ – кропивы Х-383, Ц-56 (Исая 55: 13); пойте Гдⷭ҇а ТрПМ – исповѣдайте сѧ Х-383, Ц-56 (Исая 12: 4); възывайте ТрПМ – призовите Х-383, Ц-56 (Исая 12: 5); воспойте ТрПМ – пойте Х-383, Ц-56 (Исая 12: 5); вж и Десета глава.

След старозаветните четива се изпяват прокименът Гдⷭ҇ь просвѣщéнїе моé и҆ спасúтель мóй и стихирата Гдⷭ҇ь ѕащúтитель животá моегѡ̀ и се прочитат две новозаветни четива – апостолско (I Коринтяни Х, 1 – 4) и евангелско (Марко I, 9 – 11). След тях следват Дяконствата, като във Великия требник Х-383 са дадени само инципитите, за разлика от Великия требник на Петър Могила. При това много от Дяконствата се различават от кодифицираните в печатния Велик Евхологий, някои от тези в ръкописните требници са наследници на старобългарските. Освен съществени текстови различия, в тях има и лексикална дублетност: пришествїемь ТрПМ – наитїемь Х-383, Ц-56, прїйти ТрПМ – снизходити Х-383, Ц-56 и др.

В тайната молитва Гдⷭ҇и і҆и҃се хр҃те , є҆диноро́дный с҃не се наблюдават значителни отлики: ѡ҃сти н҃ша помышлéнїѧ ТрПМ – ѡ҆зарѝ нашѹ мы́сль Х-383, Ц-56; величїе ТрПМ – величество Х-383, Ц-56; и҆ нищéтное ѡ҆блéк сѧ смѣшéнїе ТрПМ – и҆ ни́щее ѡ҆дѣ́вѧв сѧ смѣшéнїе Х-383, Ц-56; є҆́же водо́ю и҆ дх҃омь порожденїю , и къ пéрвои присвои́ши на҃ свободѣ̀ ТрПМ – є҆́же водо́ю и҆ дх҃омъ па́ки рождéнїе , и҆ къ пéрвомѹ на́съ оу҆стро́иши свобождéнїю Х-383, Ц-56; во́дѹ чисти́телнѹю твóегѡ блг҃осéрдїѧ да́ръ ТрПМ – во́дѹ чи́стѹ , твоегѡ́ блг҃овтро́бїю да́ръ Х-383, Ц-56; блг҃осты́ни ТрПМ – блг҃остїю Х-383, Ц-56.

Литургичните указания в двата велики требника също са плод на различни текстологични редакции, срв: Дїа́конѹ же скончáвшѹ ектéнїю ТрПМ – дїа́конѹ же и҆спо́лнѹ є҆ктенїю Х-383, Ц-56, і҆ереѝ ТрПМ – сщ҃енникъ Х-383, Ц-56. След тайната молитва в редица евхологични ръкописи от XIV –XVII век следва молитвата: Слáвим҆ те влⷭ҇ко ґи в҆седрь́жителю (цитирано по Х-378), преди която според данните от новооткритите глаголически текстове е имало друга молитва: ’Н а҆́бне не възгласн҃ ничесо҃ . нъ начьне҃ прологъ вельмн гл҃атн ÷ Троѝце є҆дносѫщьнаа н прѣбж҃ствьнаа҆ , і прѣбл҃гословенаа҆ Крестнаньскаа҆ бг҃омѫдрнѣ̀ Син Евх 12v. В двата требника е запазено началото на наследницата на тази старобългарска молитва, за която категорично е

упоменато, че е дело на йерусалимския патриарх Софроний: и҆ ре́къ въ себѣ̀: а҆ми́нь . дїа́конꙋ же и҆спо́лнꙋ е҆кте́нїю, начина́етъ сщ҃енникъ велегла́снѡ моли́твꙋ сїю: творе́нїе ст҃а́гѡ сѡфро́нїѧ патрїа́рха і҆ерⷭ҇ли́мскагѡ . Тро҃ице пресвѧществе́ннаѧ, преблг҃а́ѧ, пребж҃е́ственнаѧ, всеси́лнаѧ, всеприсѣща́ющаѧ, неви́димаѧ, непостижи́маѧ, содѣ́телнаѧ оу҆мны̑х свѧще́ствъ, и҆ слове́сныхъ е҆сте̑ствъ: (пс҃). Освен с глаголическия евхологий от X век, този текст си кореспондира и с по-ранните гръцки евхологии от VIII век – Τριὰς ἄκτιστε, ὁμοούστε, ἄναρχε, παντοδύναμε, παντεπίσκοπε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε, ἀτελεύτητε, δημιουργὲ τῶν νοερῶν οὐσιῶν καὶ τῶν λογικῶν φύσεων (Barb. gr. 336, 110r).

Началото на Софрониевата молитва е съхранено още в няколко ръкописа от XVII – XVIII век: Р-37, С-253, С-624, С-969, С-971 (вж. и Седма глава), под влияние на старопечатната кодификация.

След това следва познатото молитвено начало от предходната ръкописна традиция: Сла́вимъ ти вл҃ко чл҃колю́бче вседержи́телю (пз҃), което в Х-383 и Ц-56 следва текстовото разширение от печатната кодификация: превѣ́чный ц҃рю: сла́вимъ тѧ созда́телю и҆ зижди́телю всѣ́хъ: сла́вимъ тѧ без҄ о҆ц҃а и҆ м҃тре, и҆ без҄ мт҃ре из҄ о҆ц҃а свѧщагѡ: вь прева́ршемъ бо пра́здницѣ, младе́нца тѧ ви́дѣхѡмъ: въ настоѧ́щемъ же соверше́нна тѐбе ви́димъ, ѿ соверше́ннагѡ соверше́нна ꙗ҆вл҄шаго сѧ бг҃а на́шегѡ. В предходната ръкописна традиция химничният текст започва с Днесь–стиховете, но и в двата требника първият дублира текстово глаголическото начало, срв: Се бо наста врѣм-празденъствоу нашемоу Син Евх 1б, дне́сь бо пра́зничное на́мъ наста́ вре́мѧ Х-383, Ц-56, узаконено още от Великия требник на Петър Могила. В предходните ръкописи химничният текст е подложен на сериозна ревизия (лексикална и текстова), следите от която са регистрирани и в Х-383 и в Ц-56. Но в двата требника са запазени някои от Днесь–стиховете от глаголическия ръкопис Син Евх, които в по-късните требници са игнорирани: Днесь несозъданъı отъ созъданнѣ своего рѫкоѭ дръжнмъ бъıваетъ Син Евх 2а; дне́сь несозда́нний ѿ своегѡ̀ созда́нїѧ хотѣнїемъ рꙋко (!) полага́ет сѧ: (пз҃); Днесь Владъıка отъ раба кръщаетъ с-. Син Евх 2а; дне́сь вл҃ка к҄ крщ҃е́нїю спѣ́шит҄ сѧ (пз҃'); Днесь доуховъно празденъство правословець авлено н свѣтѣло авн с-. Син Евх 2б; дне́сь сщ҃е́нное и҆ велегла́сное правосла́вныхъ то́ржество ра́дꙋет

с- (пз҃); Днесь землѣ н море всемоу мироу радость раздѣлнсте і вс҃ь мнръ веселнѣ наплънн с-. Син Евх 2б; дне́сь земла̀ и҆ мо́ре, ми́рсквю ра́достъ раздѣли́ша, и҆ ми́ръ весе́лїѧ и҆сполни́ с-. (пз҃). В тях е запазена една голяма част от старобългарския химничен текст, кодифициран от Великия Требник на Петър Могила. Срв: Ви́дѣша тѧ во́ды бж҃е, ви́дѣша тѧ во́ды и҆ оу҆боѧ́ша сѧ. і҆ѻрда́нъ возврати́ сѧ воспѧ́ть, ви́дѣвъ ѻ҆гнь бж҃тва тѣле́снени низходѧ́щъ, и҆ восходѧ́щъ во́ нь. і҆ѻрда́нь возврати́ сѧ воспѧ́ть, видѧ́ дх҃а ст҃гѡ̀ въ видѣ́нїи голѹби́нѣ съходѧ́ща, и҆ лѣтѧ́юща на тебѣ̀. і҆ѻрда́нъ возврати́ сѧ воспѧ́ть, зрѧ́ неви́димагѡ и҆ ви́дѣна бы́вша, созда́телѧ воплоще́нна, и҆ вл҃кѹ въ ра́бїи зрѧ́цѣ. і҆ѻрда́нъ возврати́ сѧ воспѧ́ть, и҆ го́ры возигра́ша сѧ бг҃а в҆ пло́ти видѧ́ще, Х-383 (пз҃-пи҃). Последните три Днесь-стиха в Син Евх са заменени с три новопреведени и кодифицирани във Великия требник на Петър Могила, съответно и преписани в Х-383 и Ц-56, понеже представляват семантични препратки към предходния контекст. Преди печатната нормативизация в ръкописната традиция те са съхранени само в единични архаични апографи, напр. в ЗТ от XIV век.

Запазен е и финалният химничен преход към евхаристийната молитва: Тѣмь же н азъ оумаленъі, недостоннъі рабъ съ страхомь н трепетомь вельмн въпнѭ н глаголѭ̑ 3б, тѣмже и҆ а҆зъ грѣ́шный и҆ недосто́йный ра́бъ тво́й. вели́чества чѹде́съ твои́хъ повѣ́ствѹѧ, съ держи́мъ сы́й стра́хомъ въ оу҆милѐнїи вопїю́ ти. Х-383 (пи҃). След това следва молитвата Вѐлїи е҆си́ гдⷭ҇и, и҆ чѹ́дна дѣла́ твоѧ́ (срв. Син Евх 3б), за която има указание да се прочете с висок глас, но копистът тук отново се отделя от старопечатния образец. Във Великия требник на Петър Могила на това място има допълнително литургично указание, според което инвокацията се изрича трикратно, като ритуалът се съпровожда и от трикратно кръстообразно знамение над водата със запалена свещ. За разлика от предхождащата традиция, в Х-383 и в Ц-56 евхаристийното начало Своеѭ̑ бо волеѭ̑ отъ небытнѣ въ бытне сътворн вс҃ѣ Син Евх 3б е променено под влияние на старопечатната кодификация: Ты́ бо̀ хотѣ́нїемъ ѿ несѹщихъ во е҆же быти приведы́й всѧ́ческаѧ. В текста на тази молитва, както и в останалите богоявленски текстове, в Х-383 и в Ц-56 са регистрирани твърде различни лексикално-семантични дублети, включително и от тези в ТрПМ, някои от тези в старопечатния требник са доста архаични, близки до глаголическите. Срв: молнтн сѧ Син Евх 4а –

съвесѣдовати ТрПМ – присъствовати Х-383, Ц-56 – ἐντυγχάνει, съставити Син Евх 4а, ТрПМ – съчинити Х-383, Ц-56 – συναρμόζειν, послоушати Син Евх 4а, ТрПМ – слоушати Х-383, Ц-56 – ὑπακούειν, распати Син Евх 4а – пропати ТрПМ – прострѣти Х-383, Ц-56 – ἐκτείνειν, пролияти Син Евх 4а, ТрПМ – излияти Х-383, Ц-56 – ἐκχεῖν, закръвати сѧ Син Евх 4а – покръвати сѧ Х-383, Ц-56 – κατακαλύπτειν, дѣвичьскъ Син Евх 4б, ТрПМ – дѣвьствьнъ Х-383, Ц-56 – παρθενικός, ложесна Син Евх 4б, ТрПМ – матрова Х-383, Ц-56 – μήτρα.

Литургичните бележки за трикратното благославяне на водата в ТрПМ и в ръкописните требници са на различно място: в ТрПМ са след инвокацията, а в Х-383, Ц-56 – преди инвокацията. И в тях виждаме лексикална дублетност: пришьствие Син Евх 4б, ТрПМ – нантие Х-383, Ц-56 – ἐπιφοίτησις, както и в указанията преди главопреклонната молитва: попъ Син Евх 6а – перен ТрПМ – свѧщеникъ Х-383, Ц-56 – ὁ ἱερεύς.

Лексикалната дублетност в ТрПМ е наследена от ръкописната традиция от XIII, XIV, XV век. Една група ръкописи от XVII и XVIII век пък следват старопечатните образци, съдейки по еднаквите текстологични дублети с ТрПМ – С-253, С-969, С-971, С-624 и др. Във финалните трафаретни евхаристийни упоменавания в Х-383 е засвидетелствана благословия на „нашия архиепископ” – предполага се, че се отнася до тогавашния Софийски архиепископ (п҃ѳ).

Както е видно от изнесените данни, книжовниците, създатели на Х-383 и на Ц-56, са продължители на многовековната традиция в преписването на Богоявленските текстове. Едновременно с това те са сравнявали щателно съответните лексикални форми с гръцкия образец и в случаите на несъответствие, получени при предходните редакции, са ги коригирали. Преписите на Богоявленския чин в двата требника Х-383 и Ц-56 продължават силната книжовна евхологична традиция, наследена още от старобългарския глаголически ръкопис Син Евх и преосмислена в духа на редакционните промени, направени вероятно през първата половина на XVIII век, под кодифициращото влияние и на печатния Велик Требник на Петър Могила. Тези преписи са отражение на съвсем различна от предходната традиция редакционна дейност, която показва отлично познаване на глаголическата евхологична книжнина и на кодификаторските процеси в руските и в българските скрипториуми през XV– XVII век, съдейки по общите лексикално-семантични варианти с паметниците от Троицко-Сергиевската лавра (ТСЛ-216, ТСЛ-220, ТСЛ-

224, ТСЛ-225) и с българските ръкописи от XVII – XVIII век (С-253, С-624, С-969, С-971). След пространната реформаторска дейност този облик на Чина на Свето Богоявление, който намираме в Х-383 и в Ц-56, вече без текстови и лексикални отклонения, бива канонизиран през 1910 г. в Архиерейския чиновник на Руската православна църква: Чи́нъ Вели́каго ѡ҆сѡщенїꙗ воды̀ Ст҃ы́хъ Бг҃оꙗвле́нїй (Чиновник II 1983: 47 – 60, www.liturgy.ru).

В Десетата глава – ***Старозаветните четива в ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ*** *– са анализирани старозаветните четива, които са били включени в Богоявленския чин след старобългарската епоха*.

В Син Евх старозаветните четива липсват – след осветителната молитва Велен есн, Гі (3б) има само кратко указание за прочитане на паримийно четиво, след което следва епиклетическата част на молитвата: Да вс҃н почръпаѭщен і приемлѭщен отъ неѩ і кропѧщен сѧ еѭ (5а). Според данните от ръкописите от XIV до XVIII век включително след тропарите: Дн҃ь водамн ѡ҆с҃щаѥ̀т се ѥ҆ство, Ꙗко чл҃ки на рекоу прїидѣ х҃е цр҃оу, Прѣмо гл҃соу вьпию̀щоу вь поустины̑ в Чина са преписвани три паримейни четива от Книгата на пророк Исая: глава XXXV, 1 – 10; глава LV, 1 – 13 и глава XII, 3 – 6. След старозаветните четива се изпяват прокименът Гь҃ просвѣщенїе мое и сп҃нтель мои и стихирата Гь҃ ѕащнтнтель животоу моѥмоу и се прочитат две новозаветни четива – апостолско (I Коринтяни X, 1 – 4) и евангелско (Марко, I, 9 – 11).

Има и по-ранни преписи – от XIII в. (РНБ-519), но в тях паримиите липсват, като има указание за тяхното прочитане, както е в старобългарския евхологий. През XIII век изобщо отсъстват дори указания за прочитането на новозаветните четива. По всяка вероятност включването и на двата типа четива е осъществено през XIV век. В требниците от XIV в. избраните старозаветни текстове представляват различен превод от този, преписван от XV век нататък. В текста на втората паримия има разкъсване на четивото от Исая и вмъкване на вставка от пророк Захария, непозната за по-късната традиция. Освен това в С-961 паримийният текст свършва по-рано – след Ис. LV, 3, а в ЗТ продължава до Ис. LV, 5. Преди новозаветните четива в ЗТ няма други указания, но в С-961 има посочване на прокимена гь҃ просвѣщениѥ моѥ и на стихирата гь҃ ѕащнтнтель животоу моѥмоу 46б – 47а. После се прочитат двете четива – апостолско (I Коринтяни X, 1 – 4) и евангелско (Марко I, 9 – 11), както е и в по-късната традиция.

От XV век нататък са регистрирани пълните паримийни преводи на четивата от Исая. По-долу са изнесени данните от паримийните редакции,

засвидетелствани в ръкописните и старопечатните требници, като са съпоставяни със следните паримейници: Григоровичевия от XII в., Захаринския от 1271, Лобковия от края на XIII – началото на XIV в., Афанасиевия от 1370 г., Стефановския от XIV в., Порфириевския от 1378 г., Ляпуновския от 1511 г., с гръцкия текст, както и с печатното издание на Библията от 1862 г. Текстовете са цитирани по Х-378 от I четвърт на XV век. Требниците от XIV в. не са използвани за първична основа, защото в тях се наблюдава различна от следходната традиция редакционна намеса. Разликата в ортографичните облици и механичните грешки не са отбелязвани. Още през XV век паримийните преводи са били прецизирани съобразно с гръцките оригинали, което е било нормативно установено в печатните требници от XVI век (Ц-59, Ц-60 и др.). Ръкописните требници от XVII век се придържат към вече установените модели (Х-170, Р2/3, П-87, П-90, С-972, Ц-54, Ц-55 и др.). Това наследство е продължено и в по-късните требници от XVIII век (Р2/1, С-624, Х-383, Ц-957 и др.), като тази дейност съответно е кодифицирана окончателно с печатното издание на Библията от 1862 г.

В Единадесетата глава — ***Новозаветните четива в ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ*** — *обект на внимание са новозаветните четива, които са били включени в Богоявленския чин след старобългарската епоха*.

В Син Евх новозаветните четива липсват, също и в Криптофератския евхологий, но в Барберинския евхологий от VIII век има указания за тяхното прочитане (Parenti, Velkovska 1995: 120). Изнесени са данните от апостолските и евангелските четива в Богоявленския чин по ръкописни требници от XIV – XVIII век. Те са съпоставени със съответните апостолски и евангелски текстове от X – XIV век: Охридския апостол от XII век, Слепченския апостол от XII век, Струмишкия апостол от XIII век, Матичин апостол от XIII век, Шишатовацкия апостол от 1324 г., Зографското евангелие от X век, Мариинското евангелие от XI век, Банишкото евангелие от XIII век, Добрейшовото евангелие от XIII век. Гръцкият текст е цитиран по онлайн изданието на Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*: http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/.

Новозаветните четива в Богоявленския чин са доста кратки по обем, за да могат да бъдат направени по-съществени изводи относно тяхното редактиране и заемане от съответните апостолски и евангелски прототипи. Могат да се отбележат само някои по-важни текстови промени.

От многобройните преписи на апостолското четиво е видно, че ЗТ е отразил ранната редакция на апостолските книги, засвидетелствана в Слепч, Мат и отчасти в Шиш. Срв: велѣтн Охр, Струм, Шиш, ЗТ – χотѣтн Х-378, Х-169, Р-35, С-256, С-613, Х-170, С-972, Р2/1, Р2/3, С-624 – θέλειν. Късните требници са използвали други апостолски преводи, срв: не

размѣвати – не вѣдѣти Х-383, С-624, Ц-56 – ἀγνοεῖν. По отношение на употребата на аористно-имперфектните форми на спомагателния глагол се забелязва предпочитане на по-архаичните бъше (срв. Мат) срещу по-новите бѣшѧ, бѣашѫ Охр, Струм, Шиш, като все пак има някои изключения (бѣше С-613). В употребата на аористните форми се наблюдава предпочитане на по-новите, т. нар. *ох*-аористни, пред по-архаичните: прондѫ Охр, Шиш – прондоше Х-378, Х-169, Р-35, С-256, С-613, Х-170, С-972, Р2/1, Р2/3, С-624, Х-383 – διῆλθον; ѣшѫ Слепч, Мат, Шиш – ѩдоше Х-378, Х-170, Р2/1, Р2/3, Х-169, Р-35, С-256, С-613, С-972, С-624, Х-383 – ἔφαγον. Архаичната редакция на Богоявленския чин е предпочела естествено по-старите форми, срв: ѩше ЗТ, С-961.

При проучването на преписите на евангелското четиво се оформя предположението, че те се отличават и от текста на класическия старобългарски евангелски прототип (Зогр, Мар), и от редактираните текстове на Бан и Дбш от XIII век. Напр: ı бъıстъ въ дьни тъı Зогр, Мар – Вь тьнже д҃нь Бан, Дбш – Вь врѣме ѿ Х-378, Х-169, Р-35, С-613, С-256, С-972, Х-170, Р2/1, Р2/3, С-624, Х-383 – καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Срв. още: благоволити Зогр, Мар, С-961 – благонзволити – Дбш, Бан, ЗТ – εὐδοκεῖν. В някои случаи тези поправки не намират опора в гръцкия текст, напр: о тебѣ благоволихъ Зогр, Мар – ѡ нѥм же бл҃говолихь – Х-378, Р-35, С-613, С-256, С-972, С-624 – ἐν σοὶ εὐδόκησα. (N: 85). Изключения и тук има при архаичната редакция (С-961), която се придържа към по-стари антиграфи.

*<u>В Дванадесетата глава</u> – **Старопечатната традиция и Богоявленският чин** – е откроено мястото на старопечатното Богоявленско наследство в многовековната книжовна ръкописна традиция.*

В колекцията от славянски старопечатни книги има издания, които бележат началото на южнославянското, в частност и на българското книгопечатане. Няколко десетилетия след като Гутенберг направил своето изобретение (1450), краковският печатар Швайполт Фиол отпечатва първите славянски книги с кирилски букви (1491). Две години по-късно (1493) в Цетине, Черна гора, се открива и първата балканска печатница с кирилски шрифт. Най-вероятно техническите средства за нея дошли от Венеция. В началото на XVI век подобна печатница работи и в Мунтения (Влашко, днешна Румъния). Пак през същото столетие румъно-българска печатница има и при църквата “Св. Николай” в Брашов. Изключително

ценни са съхранените екземпляри, отпечатани в Цетина и Търговище (Румъния). Това са два кирилски инкунабула - ***Осмогласник*** (Цетина, 1494) и ***Псалтир с последование*** (Цетина, 1495), както и първите книги, издадени в Търговище от монаха Макарий – ***Служебник*** (1508), ***Октоих*** (1510) и ***Четвероевангелие*** (1512), в чиято основа лежат образци от Търновската книжовна школа (Атанасов 1980: 18 и нат.). С кирилски букви се печата в Рим, във Виена, но може би най-важна за южните славяни е печатницата на Божидар и Винченцо Вуковичи във Венеция. Именно нея купува българинът Яков Крайков и през втората половина на същия този XVI век отпечатва своите български книги.

Книгите му са с двуцветен печат. Изработва ги с изключителен вкус и майсторство. Днес те са ценни паметници на ранното българско книгопечатно изкуство: *Октоих петогласник* (1567 – 1570), *Псалтир с последования* (1569), *Молитвеник (Требник)* от 1570 г. (нататък и ТрЯК). През 1572 излиза и четвъртата, последна творба на Яков Крайков – *Различни потреби*. От нея до нас са стигнали най-малко екземпляри, тя е една от най-големите библиографски редкости в света. Пълно археографско описание на тази книга дължим на Марияна Цибранска-Костова по първия известен на науката екземпляр от Университетската библиотека в гр. Лайден, Холандия (Цибранска-Костова 2013).

В досегашните славистични изследвания на кирилската палеотипия доминира становището за липсата на рязка граница между ръкописната и печатната книга от XVI век, кирилското книгопечатане в дадения период няма системен характер и не успява да измести ръкописния начин на разпространение на книжнината (Цибранска-Костова 2007$_б$: 12 и нат.). На Балканите то се развива в манастирските средища и се покрива по функции със средновековните скрипториуми. Освен това по редица езикови белези и факти от графичната и ортографичната характеристика на първите издания съвременните проучватели констатират категорично, че зависимостта между печатните книги и правописните норми в кирилската книжнина от XVI век е по-разнопосочна, отколкото се представя в досега съществуващата литература (Цибранска 1992: 125 – 170).

И в двата старопечатни требника – на Божидар Вукович (и като ТрБВ) и на Яков Крайков (и като ТрЯК) са намерили отражение предхождащите тези издания текстологично-лексикални редакционни процеси. Богоявленските текстове в тях следват богатото ръкописно наследство от руските книжовни средища (РНБ-519, ТСЛ-216, ТСЛ-220), от рилския скрипториум (Р-35), от атонските манастири (Х-169, Х-378, Ʒ-13, Ʒ-50), от други анонимни колекции (С-961, С-612, П-83 и др.), създадени през XIII – XIV – XV век.

Предаването на старозаветните четива в ТрЯК следват богатата ръкописна традиция от предходните векове, кореспондират си с редица

апографи от XV – XVI век. От друга страна, през XVI – XVIII век наблюдаваме и обръщане на посоката на влияние на печатната върху ръкописната книга. И други изследвачи са констатирали факта, че църковнославянската печатна книжнина през XVII – XVIII век е била употребявана за преки богослужебни и за образователни нужди, а също така е оказвала и обратно влияние върху ръкописната традиция. Превърнали се в „извод“ за преписвачите, печатните книги утвърждават и нови текстови редакции или нови важни преводи на образци от средновековната литература (Цибранска-Костова 2007: 82).

Богоявленските текстове в С-613, АврСб, С-617, Х-170, С-256, П-83, С-250, Х-169, С-969, Х-170, АврСб, С-619, С-253, С-624 са редактирани не без кодифициращата намеса на старопечатните требници. Старозаветните четива също са претърпели промени, видими в следните паметници: Х-169, С-961, Р-35, С-256, Х-170, Р2/1, Р2/3, П-83, П-87, П-89, П-90, С-624, Ʒ-167, Ʒ-184, Ʒ-13, Ʒ-216, Ʒ-264 (=Григ); С-613, С-617, С-619, С-248, С-972, Х-170, Р2/1, Р2/3, П-83, П-87, П-90.

Интересно е да се проследят различията в двата старопечатни требника, появили се въпреки многовековните предхождащи нормативизации и от архаичната редакция, и от атонската. Различия констатирах във всички текстове от Богоявленския чин. Напр. в тайната молитва Гі҃ ѝс-хе҃ ѐдноѵ҆адъı сне҃ сън въ ѣдрѣхъ очн҃хъ (11v – 12v): ТрБВ: ѿ вѣ́чнынхь н ди́вныихь ве́личыи твои́хь, ТрЯК: велнкы́хь твонхь чюдесь, ἀπ’ αἰῶνος θαυμασίοις σου μεταλουργήμασιν; ТрБВ: н вь ра́ботныѥ мѣ́ры сни́ʒн се цр҃оу вьсе́хь, ТрЯК: н вь работныѥ снизы́ се мѣрїн цр҃оу вьсехь, καὶ τοῖς τῆς δουλείας μέτροις συνκατιών, ὁ τῶν ἁπάντων βασιλεύς.

В пролога Се бо наста врѣм- праʒденъствоу нашемоу (1б): ТрБВ: прѣдьста намь въсѣмъ, ТрЯК: прѣдьста вьсѣмь намь; някои лексикални различия има и в литургичните указания: ТрБВ: начннаѐть ієре́и мл҃твоу сїю вы́шшынмь гла́сомь, ТрЯК: велннмь гласомь, λέγει γεγονωτέρᾳ φωνῇ, срв. още: ТрБВ: твоею бо вла́стїю сьдрь́жншн тварь, ТрЯК: сьдрьжншн вьсоу тварь, ᾧ σῷ κράτει συνέχεις τὴν κτίσιν, ТрБВ: аг҃лсцїн ли́кѡвѥ тебѣ кланяют се, ТрЯК: тебѣ поклняют (!) се, ἀρχαγγέλων χοροὶ σὲ προσκυνοῦσιν, ТрБВ: протнвнымь си́ламь непри́ствѥнѥ, ТрЯК: протнвнїнмь снламь <u>ськроушенїемь</u>, ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ТрБВ: аг҃лскїе крѣпостн нспльнен҄нѥ, ТрЯК: а҃гльскїе крѣпостн <u>и помощн</u> нспльненоу, ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον, ТрБВ: сво́боднвыи мо́ремь ѿ ра́ботн фараѡ́новы, ТрЯК:

свободивы́н моремь чл҃кы ѿ работи фараѡновї, ὁ διὰ θαλάσσης ἐλευθερώσας ἐκ τῆς δουλείας Φαραὼ.

Внимателното наблюдение над цялостната Богоявленска книжовна традиция показва, че подчертаните лексикално-текстови варианти (включително и добавените) в ТрЯК нямат опора нито в предшестващите, нито в следходните ръкописни паметници, нито пък в гръцките прототипи. ТрБВ демонстрира подчертано придържане към ръкописните лексикални варианти, а и в следващите векове копистите се съобразяват с установените от него лексикални норми.

Има достатъчно категорични свидетелства, че след западането на венецианското книгопечатане в края на XVI век, при навлизането на църковнославянските книги в книжовния обмен на Балканите езиковото съзнание на южните славяни вече е било подготвено за възприемане на печатната форма на разпространение на книжнината. Нормативизираща роля в тази епоха е имал Великият Єѵхологїѡнъ алво Молитвословъ или Требникъ, издаден от Петър Могила през 1646 г., днес притежание на Библиотеката на Рилския манастир. В българските книгохранилища са запазени и множество други печатни требници (Ц-59, Ц-60 и др.), които от XVII век нататък оказват силно влияние върху културните и книжовните прояви на Българското възраждане. Във Великия Евхологион на Петър Могила намираме четириетапен ритуален постулат за Св. Богоявление. Първият етап е ВОСЛѢДОВАНЇЄ кра́ткое ѡ҆сѡмє́нїѧ Воды̀ (л. к҃д) .

Второто в тази последователност е пространно НАКАЗАНЇЄ ѿ БГОѦВЛЄНСКОѢ сѡ҃енноѩ водѣ̀ , ꙗ҆́кѡ є҆ ѿ Ба̀ да́нное ѻ҆́бщее и҆ ꙗ҆вственное и҆́стнныѧ Це́рквн ѕна́менїе . (л. к҃s). В него се обяснява знамението за Богоявленската вода, която бива съхранявана за дълго време, без да се разваля. Понеже Св. Дух я е осветил, затова хората си я отнасят в домовете и лекуват различни недъзи с нея, бесове прогонват.

Трети е кодифициращият текстови модел на ВОСЛѢДОВАНЇЄ Велнкагѡ Ѡ҆сѡмєнїѧ Воды Ст҃ы́хъ Богоѧвле́нїй (л. л҃г). Късната традиция (Х-383) показва изключително съобразяване с печатния образец, особено в Пролога Се во наста врѣм- празденъствоу нашемоу (1б), Ἰδοὺ γὰρ ὁ τῆς ἑορτῆς ἐπέστη ἡμῖν καιρὸς. След това е описан и литийният ритуал по Водоосвещението – в ѹ҆ка́зъ ѡ҆ Лнтїи бывáемоѩ къ Рѣцѣ̀ в҆ дн҃ь ст҃гѡ Бг҃оѧвле́нїѧ , и҆ во́дномъ ѡ҆сѡмєнїи . (л. н҃а). Както вече бе описано в предходното изложение, лексикалната дублетност в ТрПМ е наследена от ръкописната традиция от XIII, XIV, XV век. Една група ръкописи от XVII

и XVIII век пък следват старопечатните образци, съдейки по еднаквите текстологични дублети с ТрПМ – С-253, С-969, С-971, С-624.

В Тринадесетата глава – ***Лексикално-семантичната дублетност в ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ*** *– са изнесени всички лексикални дублети, 460 на брой, открити в преписите на Богоявленския чин, подредени в структурно отношение. Предложени са характеристика и класификация на огромния лексикален материал, както и азбучен показалец.*

В старобългарските писмени паметници са засвидетелствани голям брой лексикални варианти, които се появяват както в парадигматичен, така и в синтагматичен план. Тези лексикални редове могат да се проследят при преводите от гръцки на старобългарски, когато срещу едно гръцко съответствие откриваме две или повече различни старобългарски лексикални единици, употребени диференцирано съобразно с контекста. Среща се и обратното явление – няколко гръцки думи са превеждани с един старобългарски еквивалент, което е естествена последица от полисемията. Именно поради многозначността на думите една лексема може да се реализира с различни свои значения в различни синонимни редове. Много палеослависти са посвещавали свои изследвания на подобна проблематика. Върху текстологичните дублети в старобългарските писмени паметници са работили много изследователи (Жуковская 1964, Добрев 1979, Hofner 1967, Jelitte, Львов 1966, Мирчев 1963, Славова 1985, Цейтлин 1986, Пенев 1989, Давидов 1996, Христова 2004 и др.).

И в предишни свои проучвания съм се придържала към терминологията, установена от руската лингвистична школа (напр. Тончева 2000, Тончева 2005 и др.). Според определението на Р. Цейтлин думите, които предават по различен начин една и съща дума от гръцкия оригинал в определен контекст и в определен литературен паметник, са *текстологични дублети* (Цейтлин 1986: 65). *Лексикалните варианти* за старите славянски ръкописи са две думи или група думи, тъждествени или близки по значение и поради това взаимно заменящи се в различни преписи на един и същи паметник (Жуковская 1964: 6, преводът – мой).

В повечето от случаите текстологичните дублети са едновременно и лексикални дублети, но в някои речници е направено разграничаване между лексикалните дублети и синонимите (СС: 54). Други автори употребяват и термина *лексико-семантична вариативност* (Михайловская 1975: 4). В настоящото изложение продължавам да се придържам към названията *текстологични дублети, лексикални (лексикално-контекстови, лексикално-семантични) варианти, лексикални дублети*, които употребявам като равнозначни термини. Тези названия засягат и морфологичните промени, както и словообразувателните модели, които показват вариране в идентични контексти.

Характеристика на лексикално-семантичната дублетност в Богоявленските текстове

Всички старобългарски Богоявленски текстове са били подложени на текстологични редакции. Внушителното лексикално богатство, което регистрирах в преписите на Богоявленския чин през вековете, показва изключителния пиетет на книжовниците от различните скрипториуми към старобългарските облици и подчертания стремеж към непрекъснато сверяване с гръцките образци, т. е. две основни линии могат да бъдат очертани: тенденция към архаизация и тенденция към елинизация. Богатият лексикален материал е показателен за контекстово-синонимното утвърждаване на редица старобългарски лексикални форми, за натоварването им с нови и разнообразни конотативни нюанси през следходните векове. При това църковнославянското влияние също е оказало значителен натиск при оформяне на книжовноезиковите образци, то е кодифициращо и нормоналагащо и чрез старопечатните палеотипи.

На фона на цялостното лексикално вариране се открояват някои видими тенденции.

1. Префиксална вариативност в именната система: поклоненье – прѣклоненье – κλίσις, въздъıханье – дъıханье – отъдъıханье – ἀναπνοή, сватъ 1б – прѣсв-тъ – ἅγιος, льсть 5б – прѣльсть – πλάνη противьнъ 5а – съпротивьнъ – ἐναντίος; 2. Активация на определени постфикси (-ье, -ство, -ьство, -ьскъ): благодѣıанье – благодѣнство – благодареньe – εὐεργεσία, бальство – врачеванье – врачевьство – врачьство – ἰατρεῖα, величье – величьство – μεγαλωσύνη, величье – величьство – великодѣнствье – μεγαλουργήμασιν, свобода – свобожденье – ἐλευθερία; 3. Установяване на двойната постфиксация: божьи – божьствьнъ – τεῖος; 4. Предаване на атрибутивния компонент с генитивна конструкция: дъждь праведьнъ – дъждь правдъı – ὑετός δικαιοσύνης, огнь божьствьнъ – огнь божьства – πῦρ τῆς θεότητος. Случаи на обратна замяна също не липсват: радость всемоу мироу – мирьскаıа радость – τὴν τοῦ κόσμου χαρὰν; 5. Процеси на перфективация и имперфективация на глаголите, като преобладават определени префикси за перфективация (по-, ис-, съ-, о-, объ-): въспѣти – въспѣвати – пѣти – ὑμνεῖν, дати – подати – διδόναι, дати – подати – дарови ти (с-) – διδόναι, дрьжати – съдрьжати – συνέχειν, кланıати сѧ – покланıати сѧ – προσκυνεῖν, коупити – искоупити – ὠνέομαι, летати –

обълетати – περιπέτεσθαι, одъждати – одъждевати – орошати – δροσίζειν, помазати сѧ – мазати сѧ – χρίειν, сватити – осватити – просватити – ἁγιάζειν (5 случая); 6. Глаголна префиксална вариативност: закръвати сѧ – покръвати сѧ – κατακαλύπτειν, наплънити сѧ – исплънити сѧ – πεπληροῦν, окропити – въскропити – възлиѩти – ῥαντίζειν, освѣщати – просвѣщати – оукрашати – καλλωπίζειν, наплънити сѧ – въплътити сѧ – насытити сѧ – исплънити – ἐμπιμπλάναι; 7. Префиксалният формант по- в редица случаи е игнориран или заменен с друг: послоушати – слоушати – ὑπακούειν, послоушати – оуслышати – ἐπακούειν, помазати сѧ – мазати сѧ – χρίειν, поурьпати 5а – урьпати – ἀρύω; 8. Партиципиални замени: заходити (не заход-и) – незаходимъ – ἄδυτος; 9. Варианти, които се различават не само по лексикална характеристика, но и в морфологично отношение: правословьць – православьнъ – ὀρθοδόξος, небытьє – несѫщь – τὰ οὐκ ὄντα, крьстити – крьстообразьно – гр.?; 10. Наблюдават се и подчертани предпочитания за предаване на старобългарска монолекса с предложни съчетания или със словосъчетания: миромь – въ мирѣ – въ съмиреньи – ἐν εἰρηνῇ, праздьньство – ◊ праздьниоуное врѣмѧ – ἑορτῆς, а така също и с конструкция єже+инфинитив или иже+предложно-генитивно съчетание: бытьє – въ єже быти – τὸ εἶναι, вѣоуьнъ – иже отъ вѣка – ἐπὶ τοῖς ἀπ᾽ αἰῶνος; 11. Активация на композитни образувания, които са белег на висока стилизация и обикновено предават гръцките композита.

А) С първи компонент благо-: благодѣѩньє – благодѣнство – благодареньє – εὐεργεσία, посълати – благопосълати – низъпосълати – гр.?, подобьнъ – благоподобьнъ – благоодобьнъ – благоугодьнъ – изр-дьнъ – ἐπιτήδειος, приѩтьно – благоприѩтьно – εὐπρόσδεκτος; Б) С първи компонент єдино-: єдиноѧдъ – єдинородьнъ – μονογενής; В) С първи компонент низъ-: посълати – низъпосълати – καταπέμπειν, съходити – низъходити – κατέρχεσθαι; Г) С първи компонент пакы-: порожденьє – бытьє – пакыбытьє – пакыпорожденьє – ἀναγέννησις; Д) С първи компонент право-: правословьць – православьнъ – ὀρθοδόξος; Е) С първи

компонент свѣтъ-: свѣтълообразьнъ – свѣтнлообразьнъ – свѣтовидьнъ – свѣтоносьнъ – свѣтообразьнъ – φωτοειδής; Ж) Други композита: велнчье – велнчьство – велнкодѣнствье – μεγαλουργήμασιν, вонѧтн (◊ вонѧѩи) – огнедьхновеньнъ – таньственьнъ – μυρόπνευστος.

Лексикално-текстологичната синонимия се реализира чрез богати синонимни редове, които съдържат от два до осем компонента.

I. Лексикално-контекстови дублети с два компонента – най-многобройните случаи, като се очертават две големи подгрупи.

1. Еднокоренни дублети: благость – благостъінн – ἀγαθότης, вельн – велнкъ – μέγας, вьсь – вьсѩчьскъ – σύμπας, дѣтѣль – дѣнство – ἐνέργεια, датн – даровати – χαρίζομαι, дѣвнчьскъ – дѣвьствьнъ – παρθενικός, жнзнь – животъ – τῆς ζωῆς, животъ – жнзнь – ζωή, истъ – истиньнъ – ὁ ἀληθινὸς, ицѣленье – цѣльба – ἴαμα, 2. Разнокоренни дублети бесѣдовати – съвъкоуплѣти сѧ – συνομιλοῦσι, бъівати – прѣложити сѧ – μεταποιεῖται, видѣти – зьрѣти – θεᾶσθαι, вода – струѩ – ῥεῖθρον, волѩ – хотѣнье – βούλησις, врѣдъ – страсть – πάθος, въішьнь – горьнь – ὁ ἄνω, въложити ба – погроужати – λαμβάνειν, въіѩ – глава – αὐχένος, глаголати – повѣствовати – γεγωνέω, еврѣискъ – иждовьскъ – ὁ τῶν Ἑβραίων. Лексикално-контекстови дублети с три компонента: баловане – исцѣлѥнье – цѣльба – ἰατρεῖα, боѩти сѧ – трепещати – оужасати сѧ – φρίττειν, ветъхъ – дрѣвьнъ – грѣховьнъ – παλαιός, вещь – съставъ – стихнѩ – στοιχεῖον, въспѣти – въспѣвати – пѣти – ὑμνεῖν, датн – подати – даровати (с-) – διδόναι, демонъ – бѣсъ – непрнѩзнь – δαίμων, дрьжава – власть – волѩ – κράτος, изволити сѧ – съподобити с- – прѣтрьпѣти – ὑπομένειν, ицѣленье – сватъіни – съдравье – ὑγεία, мъісльнъ – оумьнъ – небесьнъ – νοερός, миръ – вьсемиръ – землѩ – κόσμος, неписаньнъ – неописанъ – несказаньнъ – ἀπερίγραπτος, непристѫпьнъ – неприкосновеньнъ – неиздреченъ – ἀπρόσιτος. III. Лексикално-контекстови дублети с четири компонента: бальство – враченье – враченьство – врачьство – ἰατρεῖα, вельми – възъгласно – вельгласьно – вельѥмь гласомь – μεγαλοφώνως, въкоушенье – приѩщенье –

прѵчастые – прѩтые – μετάληψις, господьскъ – его – господьнъ – хрнстовь – τοῦ Κυρίου, грѣшьннкъ – ◊ грѣшьнъін – съмѣрѥнъ – прѣгрѣшенье – ἁμαρτωλός, наплъннтн сѧ – въплътнтн сѧ – насытнтн сѧ – нсплъннтн – ἐμπιμπλάναι, покланѩтн сѧ – кланѩтн сѧ – прѣкланѣтн сѧ – ◊ въіѫ прѣкланѣтн – ὑποκλίνειν (αὐχένα). IV. Лексикално-контекстови дублети с пет компонента: подобьнъ – благоподобьнъ – благоѹдобьнъ – благоѹгодьнъ – изр-дьнъ – ἐπιτήδειος, порожденье – бытье – пакъібытье – пакъіпорожденье – пакъірожденье – ἀναγέννησις. V. В някои случаи наблюдаваме богата лексикална синонимия, като вместо старобългарските лексеми срещаме шест, дори седем и осем различни варианта: врагъ н сѫпостатъ – врагъ н борнтель – нноплеменьнъ ѩзъікъ – поганьскъ ѩзъікъ – поганьнъ ѩзъікъ – поганьска страна – агарѣньскъ н поганьнъ ѩзъікъ – ἐχθρός καὶ πολέμιος; гоубнтельство – гоубнтельнъ – погоубнтельнъ – прогнаные – погъібѣль – погъібѣльнъ – пагоуба – ὀλέθριον, оустронтн – принставнтн – прнстронтн – прнстроунтн – прнсвонтн – прѣтворнтн – сътворнтн – оуставнтн – ἀποκαθιστάναι.

Представен е АЗБУЧЕН ПОКАЗАЛЕЦ НА ЛЕКСИКАЛНО-СЕМАНТИЧНИТЕ ДУБЛЕТИ.

В Четиринадесетата глава – ***Старобългарският ЧИНЪ НА СВѢТО БОГОЯВЛЕНИЕ в славянските евхологии (ИЗВОДИ И ОБОБЩЕНИЯ)*** *– са систематизирани моите наблюдения върху цялостния книжовен развой на старобългарския Чин на Свето Богоявление, предимно на лексикално и на текстологично равнище.*

Настоящото проучване е посветено на една от първите книги в богослужебната история – Евхология. В славянската традиция той се разделя на три отделни книги: Служебник, Требник и архиерейски Чиновник (Арранц 1999: 30 и нат.)

I. Според изследователите съществуват три основни редакции на гръцкия Евхологий, като литургиите са дошли до нас без особени изменения, на по-значителни промени са били подложени останалите служби от денонощния цикъл:

1. *Древна катедрално-съборна редакция* – в нея молитвите и ектениите съответстват на часословния порядък, т.нар. Песенно последование;

2. *Студийска редакция* – молитвите и ектениите се употребяват в рамките на нововъведения в Константинопол палестински монашески Часослов, като някои от молитвите и ектениите от древната редакция се разпределят в различни моменти от Вечернята и Утренята; друга част от древния Евхологий е излязла от употреба и постепенно се изгубва в ръкописите.

3. *Йерусалимо-саваитска редакция* – молитвите се четат почти всички в началото на службата (7 на Вечернята, 12 на Утренята), а ектениите си остават по студийската систематизация. Това е днешната редакция, влязла във венецианските издания на Евхология от XVI век и в Московския служебник от XVII век. Но старите ръкописни руски служебници принадлежат на студийската редакция.

Гръцките Евхологии, от които зависят различните славянски преводи, са основните ръкописи на Константинополския Евхологий, те се очертават в следните групи:

1. Древни (доиконоборчески) периферийни евхологии VIII – X в., които са съхранени предимно в периферията на Византийската империя – на Синайския полуостров и в Южна Италия, към тях се причисляват Barb. gr. 336 и Син Евх;

2. Константинополските евхологии след иконоборчеството X – XIII век, които се определят като най-високо развитие на византийското богослужение (Grottaferrata Г.β.I от XIII в.).

3. Новата редакция на Константинополския евхологий от XIII век, извършена след латинската окупация (1204 – 1263) – преработка на чинопоследованията под влияние на монасите студити.

4. Евхологиите от XV век и печатните евхологии след тази епоха.

Руската славистка Т. Афанасиева се придържа към установената от М. Аранц класификация, като я допълва с някои конкретни факти. Според нея съставът на чинопоследованията в Син Евх (за който тя упорито използва погрешната абревиатура ESS) съдържа редица особености, присъщи на гръцките евхологии с южноиталиански произход (Афанасьева АЕ:). В гръцките източници Чинът на Великия Водосвет е много разнообразен, но тя отделя два основни вида: първият е присъщ на южноиталианските гръцки евхологии и съдържа ектенията и молитвите Тронце єдиносѫщьнаѧ и Възшиннхъ вещен тварь, а така също и Днесь-възглашения, определяни като молитвата на патриарх Софроний.

Вторият вид, представен в константинополските евхологии, според нея е кратко чинопоследование, в което описаните по-горе компоненти отсъстват. Тя повтаря наблюденията на М. Аранц, че Син Евх отразява традиция, представена в южноиталианските източници, докато древноруските (? б. м.) служебници от XIII-XIV в. съдържат кратко последование, близко до Константинополския чин. Тя цитира и своята статия, в която обаче описаните служебници и требници не са

класифицирани във вярна и прецизна схема (Афанасьева 2004, критика за нея вж: Тончева 2007, също и тук, Четвърта глава).

Недоумение буди и фактът, че Т. Афанасиева прави изводите си относно западнобългарската традиция, описвайки два сръбски служебника от XIII – XIV в.: Q.п. I. 24 и Гильф. 22 (Афанасьева АЕ:). Според направените от руската изследователка изводи в руските ръкописни требници и служебници са намерили отражение следите от две традиции: господстващата константинополска, която била пренесена от Източна България, и „маргиналната“ южноиталианска, която била разпространена в Македония. В руската ръкописна традиция те се обединили в едно цяло, като без конкретни текстологични доказателства тя оформя окончателното си становище относно произхода на Син Евх, цитирам дословно: „Таким образом, ESS представляет собой поздний, возможно конца XI в., западно-болгарский македонский список, восходящий к протографу конца IX в., в котором отражены некоторые поновления старой литургической традиции. При этом тексты молитв в чинопоследованиях были оставлены без редактирования по современным им греческим евхологиям, а состав последования был приспособлен к богослужебной практике XI в.“ (Афанасьева АЕ:).

II. Настоящото проучване е поело сериозното предизвикателство да се впише по своеобразен начин в една от най-трудните палеославистични задачи, формулирани още от видни учени като А. Михайлов, И. Евсеев, Н. Мещерски, Л. Жуковска, А. Алексеев и др., – изучаването на славянските ръкописни текстове, наследени от Кирило-Методиевата традиция, установяване на техните славянски и гръцки архетипове, на историята на битуването на всеки отделен текст в книжовната традиция на южните и на източните славяни. Извън обсега на моите наблюдения остават редица поправки от рода на: граматически замени (напр. аористни форми с перфектни или обратно: тъı оградн море пѣсъкомь Син Евх 4а, ты оградиль еси море пескомь Х-170, С-256, С-613 с мн. др., σὺ περιετείχισας τὴν θάλασσαν ψάμμῳ), употреби, които се дължат на неразбиране на думи или изрази (Тъı есн Бъ нашъ свобожден отъ работъı Фараоуша Мосѣемь родъ неврѣнскъ Син Евх 5б, родь хрⷭ҇тїанскн Ꙁ-216, Σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ θαλάσσης ἐλευθερώσας ἐκ τῆς δουλείας Φαραὼ διὰ Μωσέως τὸ γένος τῶν Ἑβραίων), неразбирания на образно-поетичната природа на текста, обикновени грешки на перото (lapsus calami), срв. бжнꙗ таннъı Син Евх 12 г – божїенне (!) Ꙁ-216, θείου μυστηρίου.

Проследени са филологическите принципи на създаването на редактирания според определени норми и правила текст, който е бил съпоставян с различни по тип източници. Новосъздаваните редактури са

могли да бъдат сравнявани както с гръцките прототипи, така и със славянски образци, което естествено е довеждало да констатираната в тях богата вариативност. Досега в паеославистичната наука се смяташе за установено, че старобългарското евхологично наследство се е преоформило в две главни насоки: от него се отстраняват архачните елементи, следите от западноцърковната традиция и оригиналните творби и се вливат преводи на актуални гръцки текстове (История 2008: 170). Въпреки постоянния процес на поправяне, преструктуриране и добавяне на нови текстове, на композиционно и езиково равнище редица старинни компоненти оцеляват през всичките векове на книжовния развой, т.е. ясно видимият континуум е установен фактологично.

Наблюденията върху преписите на Богоявленския чин в славянските требници и служебници дават основание да се оформи хипотезата, че старобългарските богоявленски текстове през определени векове са били подложени на прецизни и последователни текстологични и лексикални поправки (редакции).

Редица палеослависти акцентират върху разликата между термините „редакция“ и „нов превод“, отчитайки, разбира се, намеренията на редакторите преводачи (напр. Алексеев 1999: 48). Чести са случаите, в които филологическото редактиране се е осъществявало на основата на сравняване на два или повече ръкописни текста, като след XVI век са включвани и старопечатните образци. Именно при преписването на Богоявленските текстове се наблюдава използване на няколко антиграфа (обикновено повече от един), което е довело до създаването на контролируема, проследяема текстологическа традиция. Съществуването на силна филологическа традиция, на организирана филологическа работа, както и многовековната литургическа практика, неизменно свързана с текстовете на чинопоследованията, е способствала за подобряване, усъвършенстване и стабилизация на тези текстове.

III. Вече са известни предишни палеославистични проучвания на евангелските текстове, в които именно стабилността на определена редактура се характеризира с наличието на т. нар. „смесени текстове“, или, както я нарича Д. Лихачов, „сводна редакция“ (Лихачов 1983: 138). Особеност на тази редакция са т. нар. „слети четения“, които съм регистрирала и в Богоявленските текстове и за които естествено не могат да бъдат открити съответстващи гръцки източници: Тебе трепещѭтъ мъıслънъıѩ вс҃ѧ снлъı Син Евх 4а, оумнїе въсе сили С-253, П-90, оумнїе сили мисльнїе С-970, Σὲ τρέμουσιν αἱ νοεραὶ πᾶσαι δυνάμεις; сътворн ѭ ненстьлѣнью нсточьнникъ ... недѫгомъ бальство Син Евх 5а, недѫгомь Х-378, Х-169, Х-170, болѣзнемь ЗТ, РНБ-519, С-253, С-624, С-969, С-970, С-971, С-

972, ТСЛ-216, недѹгомь и болѣзнемь П-87, П-90, Р-37, Р-38, С-250, С-612, С-619, С-621, С-967, Ц-54, ποίησον αὐτὸ εὐλογίας πηγήν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξητήριον.

Използването на няколко антиграфа при редактирането на богослужебните четива според мнозина изследователи представлява осъзнато „контролиране“ над правилността на преписвания текст и е белег за неговата стабилност. Този „контролируем текст“, както го определя А. Алексеев, е явление, добре познато и на гръцката, и на латинската писменост и много често за него има конкретни исторически сведения – кои книжовници какви изводи са използвали при своята работа и с какви други образци са сравнявали (Алексеев 1999: 51).

В многобройните преписи на Богоявленския чин степента на контролирането на текста се установява по конкретните езикови и текстологични белези. Те могат да се проследят при подредбата на лексикално-текстологичните дублети, където се виждат предпочитанията на кописти́те, редактори на съответните ръкописи, към конкретни лексикални модели. Видимо се оформят определени групи ръкописи, които са използвали сходни антиграфи, като има и такива апографи, напр. Х-170, АврСб, С-253, С-969 и др., които са сверявали текста и с представители на някоя от „съседните“ групи:

С-253, С-624, С-969, С-971, ТСЛ-216, ТСЛ-224, ТСЛ-225, ТСЛ-220, Х-383;
Х-378, Х-169, Х-170, Р-37, Р-38, П-90, С-250, С-621, С-967, Ꙁ-167;
Р-35, П-83, П-87, С-255, С-256, С-612, С-613, С-619, АврСб;
Х-378, С-250, С-255, С-613, С-621, С-970, Ꙁ-167;
С-256, С-612, С-617, С-241, С-248, С-255, Р-38, П-83, П-87, Ꙁ-13, Ꙁ-184, Ꙁ-216, Ꙁ-264;
Х-169, Х-170, АврСб, П-87, Р-38, С-241, С-248, С-253, С-619, С-969, С-972, С-624.

И все пак картината на лексикално-текстологичните поправки е много по-сложна и несравнимо по-богата от стесняващите рамки на гореописаната групировка на паметниците. И други изследователи не са склонни да се представят „затворени групи от ръкописи“ (Wisse 1982: 78).

Текстологичната картина се усложнява още и от обстоятелството, че много от кописти́те са използвали за различните Богоявленски текстове различни антиграфи, което проличава от факта, че в едни случаи гореописаните групи се придържат към едни лексикални дублети, а в други – принадлежат към други групи, използвали са друг лексикален вариант. Същото констатирах и при редактирането на отделните компоненти на Чина – при едни молитви редакторите са използвали едни образци, а при пролозите – други.

В *късната редакция* например (Х-383, С-624, Ц-56 и др.) книжовниците са се придържали към ръкописната традиция, използвайки

постиженията на руската школа (кратката редакция, отразена в ТСЛ-261, ТСЛ-220, ТСЛ-224 и др.) и на сверяванията с глаголическите образци през XVII век (с видните следи в С-969, С-971), преписвайки четивата до Син Евх 1б, а след това продължават своята редакторска дейност по една от Богоявленските старопечатни матрици от Требника на Петър Могила.

IV. За да можем да обобщим основните тенденции в цялостното текстологично битуване на евхологичните чинопоследования, трябва непременно да отчитаме някои особености на богослужението в отделните векове. И други изследователи са се взирали задълбочено и прецизно в евхологичните особености на теорията (текстовете) и на практиката (ритуала), в посока към своеобразно осмисляне на доктрината и вписването ѝ в ритуалния контекст като израз на един осъзнат „*литургичен манталитет*“. Изразът „*литургичен манталитет*“ е въведен в научно обръщение от италианския византолог и литургист Стефано Паренти и използван и от учени като Мария Шнитер в по-широк контекст „като осъзнато отношение към богословския смисъл на литургичния текст, проявено чрез конкретните ритуални действия“ (Шнитер 2015: 16). На фона на богатата текстологична традиция на Евхология това отношение се проявява и чрез конкретните редакции на чинопоследованието за Богоявление, и чрез вече доказаните други редакции и на останалите последования, и на обширния молитвен цикъл „Молитви избрани за всяка потреба“.

Редица други изследователи на средновековното литургично наследство са спирали вниманието си върху конкретни исторически и политически фактори, които са способствали за засилване на авторитета на Търновското книжовно средище през XIII век, както и на възловото значение на манастирите Зограф и Хилендар за литературния и книжовния процес на Балканите (Йовчева 2009: 352 и нат.).

Засилените връзки между Атон, Търново, балканските обители и средищата на Синай и в Светата земя ускоряват книжовния поток, обмяната на текстове и движението на ръкописи и книжовници. Със сигурност можем да потвърдим наблюденията на изследователката М. Йовчева, че в резултат на комплекса от фактори южнославянският богослужебен корпус добива специфичен само за епохата облик, получен от взаимодействието на две еднакво силни разнопосочни тенденции: консервативната и иновативната, които, макар и в различна степен, могат да се проследят в състава и структурата на всички литургически книги, в частност и на Евхология. Равнопоставеността на двете основни линии в книжовното развитие изпъква на фона на следващото столетие.

Именно през XIII в. е създаден един от най-архаичните преписи на Богоявленския чин, който се пази днес в Зографския манастир (Ʒ-50). Освен това в пергаментови ръкописи от XIII и XIV век, съхранявани в руски и български книгохранилища, са регистрирани текстови особености

и лексикални дублети, на основание на тези специфични отличия може да се твърди, че в среднобългарската ръкописна традиция е била осъществена *архаична редакция на старобългарския Чин на Свето Богоявление.* При това са запазени три варианта на тази редакция, които условно могат да бъдат назовани *Вариант А* (РНБ-519), *Вариант Б* (Зайк) и *Вариант В* (С-961).

Осъзнатата традиция към архаизация на евхологичните текстове се появява трикратно, в ясно видима цикличност: през XIII век (със запазени текстове и от XIV век), през XVII век и през XVIII век (със запазени текстове и от XIX век).

Не бива да се пренебрегва и изключителното влияние на атонските манастири през епохата XIII – XV век, както и установената и доказана вече в палеославистичната наука *атонска редакция на богослужебните книги*. Редица учени се придържат към мнението, че именно в преписи на литургически книги от XIII век се регистрират началните прояви на *атонската редакция (*Йовчева – Тасева 2008: 512). Тя е регистрирана в двата требника от XV век (Х-378 и Х-169), в Ʒ-184 от XVI – XVII в. и в Требника на поп Рашо от 1656 г. (Х-170). Присъединявам се към тезата, че атонската редакция на богослужебните книги е неизбежна част от литургическа реформа, целяща да сложи край на липсата на унификация в южнославянската практика и свързаната с нея книжнина, да наложи богослужението по широко навлезлия по това време в гръцките манастири Йерусалимски устав (Йовчева – Тасева 2008, Пенковский 2004: 161).

Седемнадесетият век се характеризира със засилена редакционна дейност по „изправянето“ на богослужебните книги. На фона на тези процеси данните от ръкописните требници С-251 и С-621 от това столетие не ни изненадват с голямата си близост до старобългарския Син Евх – такава, каквато не откриваме дори в текстовете от *архаичната редакция*.

V. Както е известно, редактираният Служебник на патриарх Никон от 1655 г. е предизвикал разкола в Православната църква. В основата на Никоновата редакция на Служебника са били положени не гръцките и славянските ръкописи, а гръцкият Венециански Евхологий от 1602 г. Той обаче не е единственият източник, който са ползвали Никоновите редактори, понеже между двете книги има съществени различия. Московските редактори са се опирали на богатия опит на книжовното редактиране в южноруските типографии. Доказателство за тези процеси привежда А. Димитриевски, според когото в библиотеката на Московската синодална типография се съхраняват множество коректурни екземпляри от редица богослужебни книги, в които редакторите са нанесли доста поправки и коментари (Дмитриевский 2004: 42).

С тези свои изводи големият учен А. Димитриевски променя наложеното преди него мнение в науката. Той не успява да публикува в отделна монография своите наблюдения върху поправките през XVII век,

но в свои доклади изнася данни, които според него поставят в основата на редактираните през XVII и XVIII век в Москва книги прототипите на Петър Могила (Дмитриевский 2004: 10). Според моите проучвания тази редакционна дейност е обхванала и редица други ръкописи, в които Богоявленските текстове очевидно са били съобразявани с ТрПМ (Х-383, Ц-56, С-624 и т.н.).

Богослужебните чинове от печатните издания преди Никоновата поправка значително са се различавали от славяноруските и южнославянските ръкописи, преведени от гръцките ръкописни книги. При това не става дума за различия от естеството на преписваческа небрежност или погрешно разбиране на текста. Освен това изследователите на тази Никонова поправка свидетелстват, че и самите православни църкви са ползвали свои чинопоследования за съответните си нужди, което е довело не само до съществени текстологични отлики, но и различия в подбора и подредбата на тези чинопоследования (Дмитриевский 2004: 28). Именно тези съществени различия с евхологичните текстове на Православния Изток е довело съответно и до редакционната дейност в Московската патриаршия.

Никоновите редактори не са използвали гръцките прототипи, а киевските славянски книги, поправени не само според гръцките оригинали, но и според сръбските книги, печатани в типографията на Божидар Вукович. В Киевска Русия това поправяне е започнало в 1604 г. със Стрятинския служебник на епископ Гедеон Балабан, а в самия Киев – със Служебника, напечатан в 1620 г. в Печорската лавра. Така поправените и редактирани евхологични книги са влезли и в знаменития Евхологий на Я. Гоар, напечатан през 1730 г. във Венеция, който съм използвала многократно за справка в настоящото проучване (Goar 1960).

Във Великия требник (Euchologium magnum) на Киевския митрополит от 1540 г. (Borg.Illir.15) няма Богоявленски чин, а едно различно послѣдование ѻ҆ причещенїи ст҃ые воды . и҆же вели́каго ѻ҆сщенїа на вг҃оѧ҆влѥнїе. Този текстови модел наследява южнославянската евхологична традиция (ръкописи от типа на Х-167) и отразява по всяка вероятност частен случай в литургичната практика, когато навечерието на Богоявление се случи в събота или неделя – тогава в надвечерието на празника се отслужва Златоустова литургия без вечерня, вечерня се извършва срещу самия празник. В самия ден на празника се отслужва Василиева литургия (Нестеровский 1996: 281).

През XVIII век в Троицко-Сергиевския манастир също е имало сериозна редакторска дейност, в резултат на която евхологичните книги отново са претърпели нови издания (според данните, които изнася А. Димитриевски – Дмитриевский 2004: 97). В основата на редакционните процеси са залегнали и поправените текстове от предходните столетия,

регистрирани в ръкописите от Троицко-Сергиевската лавра: ТСЛ-216, ТСЛ-220, ТСЛ-224, ТСЛ-225. Текстовите и лексикалните особености на Богоявленските текстове през XVIII – XIX век дават основание да се оформи хипотезата за *късна редакция на старобългарския Богоявленски чин.* Кодифицираният облик на Богоявленските текстове от *късната редакция* днес е залегнал в Архиерейския Чиновник, том II: http://www.liturgy.ru/books_sl/arh2?page=44.

Внимателното наблюдение над цялостната Богоявленска книжовна традиция показва и още един интересен факт – старопечатните евхологии (ТрЯК) са се съобразявали с предшестващите ръкописни паметници, но следходните ръкописни паметници невинаги са следвали буквално старопечатните образци. Ръкописната традиция показва удивителен континуитет в своето преклонение пред глаголическите образци чак до XIV – XVI в., а след това, вместо да се съобразява стриктно със старопечатната нормативност, продължава да напомня за незаглъхналия пиетет към старобългарското наследство.

В Додатък-а *към Речник-индекса на Синайския евхологий са систематизирани лексикалните форми, засвидетелствани в новооткритите листове на Син Евх – т. нар. „нова част“ на ръкописа (Синайски манастир „Св. Екатерина, Cod. Slav.1/N, ff. 9r – 12v: Tarnanidis 1988, Schnitter, Miklas 1993, Velkovska 1996 и др.).* По обективни причини те са останали извън описанието на лексикалното градиво, положено в основата на Речник-индекса на Син Евх (Пенкова 2008). Спазвана е фолиацията, предложена от Тарнанидис. Додатъкът е изготвен съгласно принципите, установени от съставителката П. Пенкова, и отчасти с тези, залегнали в двутомното издание на академичния Старобългарски речник (Старобългарски речник 1999, 2009). Малкото откъслеци (части от думи) в новооткритите листове, които не успях да реконструирам, не са включени в Додатъка, независимо от наличието на гръцки паралели. В други случаи липсата на гръцки съответници при някои от лексемите се дължи на недостатъчно сигурни за позоваване източници.

От описаните лексикални форми 42 липсват в Речник-индекса на П. Пенкова. Те са маркирани с наклонен шрифт. Подчертаните 5 облика не са описани в издадените досега старобългарски речници.

В петте Приложения *са наборните издания на всяка от съответните редакции на евхологичните книги – по най-представителните ръкописни паметници: архаична редакция, атонска редакция, кратка редакция, глаголическо наследство в XVII век, късна редакция.*

Приложен е и ***Превод на новобългарски език*** *на Чина на Свето Богоявление (по Требник № 87 от НБИВ) с пояснения на литургичните термини и особености.*

След него е направен и ***Лексикален индекс*** *на Чина на Свето Богоявление – по архаичната редакция (Зайковски требник).*

В края на дисертационния труд традиционно са ***Условните съкращения на проучваните ръкописи и старопечатни книги, Изданията на новозаветните паметници, Съкращенията на лексикографските източници и Цитираната литература.***

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1999: А л е к с е е в, А. *Текстология славянской Библии*. Санкт Петербург, 1999.

Ангелов 1976: А н г е л о в, Б. Старобългарски книжовни средища. Аджар (Свежен), Карловско. Книжовната дейност на Аврам йерей Димитриевич. // *Известия на НБКМ*. Т. XIV (XX), София, 1976 (37 – 52).

Андреева 1985: А н д р е е в а, В. Старобългарската изповедна молитва от Синайския требник и нейното старонемско съответствие – Сант-Емерамската молитва. // *Старобългарска литература*, 17, 1985 (85 – 97).

Арранц 1999: А р р а н ц, М. *Око церковное.* Переработка опыта ЛДА 1978. История типикона. Москва, 1999.

Атанасов 1980: А т а н а с о в, П**.** *Яков Крайков Книжовник. Издател. График. XVI в.* Наука и изкуство: София, 1980.

Афанасьева 2004: А ф а н а с ь е в а, Т. Чинопоследование Великого освящения воды на Богоявление в славянских служебниках XI – XV вв. // *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, 2004, кн. 3 (25 – 45).

Афанасьева АЕ: А ф а н а с ь е в а, Т. *Синайский евхологий на фоне славянской традиции евхология XIII – XV вв. (по материалам Российских рукописных фондов)*: **https://www.academia.edu/920373/**

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

Брандт 1894: Р. Б р а н д т *Григоровичев паримейник. В сличении с другими паримейниками.* Вып. I: Чтения в ИОИДР, 1894, кн. 1, отд. II; вып. II: 1894, отд. II; 1900, кн.2.

Велковска, Паренти 2005: В е л к о в с к а Е, С. П а р е н т и Една молитва „за болни“ в Синайския Евхологий. // *Старобългарска литература,* 33 – 34, 2005 (154 – 165).

Давидов 1996: Д а в и д о в, А. *Старобългарска лексикология.* Велико Търново, 1996.

Джурова, Станчев, Япунджич: 1985: Д ж у р о в а, А., Кр. С т а н ч е в, М. Я п у н д ж и ч *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*. "Свят": София, 1985.

Димитрова 2014: Д и м и т р о в а, М. *Средновековни молитви за родилки (критическо издание).* Херон Прес ООД: София, 2014.

Дмитриевский 1901: Д м и т р и е в с к и й, А. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока.* Т. II (Εὐχολόγια), Типография Императорскаго университета: Киев, 1901.

Дмитриевский 2004: Д м и т р и е в с к и й, А. А. *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах.* Языки славянской культуры: Москва, 2004.

Добрев 1979: Д о б р е в, Ив. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужебни книги. // *Български език*, 1979, 29 (9 – 21).

Дограмаджиева 1994: Д о г р а м а д ж и е в а, Е. Участие на Евангелието в изграждането на Синайския евхологий. // *Старобългарска литература*, 28 – 29, 1994 (62 – 65).

Жуковская 1964: Ж у к о в с к а я, Л. П. Лексические варианты в древних славянских рукописях. // *Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка*. Москва, 1964 (5 – 17).

История 2008: *История на българската средновековна литература*, съставител Анисава Милтенова, авторски колектив: Аделина Ангушева, Десислава Атанасова, Андрей Бояджиев и др. Издателство „Изток – Запад“: София, 2008.

Йовчева 2009: Й о в ч е в а, М. Южнославянската литургическа книжнина през XIII в. // *Зборник радова Византолошког института Zbornik radova XLVI, 2009*; *Recueil des travaux de l'Institut d'etudes byzantines XLVI, 2009* (351 – 364).

Йовчева – Димитрова 2008: Й о в ч е в а, М., М. Д и м и т р о в а Евхологични текстове. // *История на българската средновековна литература*. Съставител Анисава Милтенова, авторски колектив: Аделина Ангушева, Десислава Атанасова, Андрей Бояджиев и др. Издателство „Изток – Запад“: София, 2008 (158 – 167).

Йовчева – Тасева 2008: Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а Атонска книжовна реформа. // *История на българската средновековна литература*. Съставител Анисава Милтенова, авторски колектив: Аделина Ангушева, Десислава Атанасова, Андрей Бояджиев и др. Издателство „Изток – Запад“: София, 2008 (510-519).

Каталог 1994: *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора*. Съставители: Божидар Райков, Стефан Кожухаров, Хайнц Миклас, Христо Кодов. СИБАЛ: София, 1994.

Кожухаров 1969: К о ж у х а р о в, Ст. Една редакция на поместения в Синайския молитвеник Чинъ надъ исповѣдѣющиимъ ся в пергаментен препис от края на XIII в. // *Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му*. София, 1969 (349 – 367).

Лихачев 1983: Л и х а ч е в, Д. Текстология. На материале русской литературы X – XVII веков. 2-ое изд., Ленинград, 1983.

Львов 1966: Л ь в о в, А. С. *Очерки по лексике памятников старославянской письменности.* Москва, 1966.

Минчев 1993: М и н ч е в, Г. Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургически анализ на молитвите от денонощния богослужебен цикъл (ἀσματικὴ ἀκολουθία). // *Palaeobulgarica*, 17, 1993 (21 – 36).

Минчев 1998: М и н ч е в, Г. Дяконската ектения и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове от Синайския евхологий. // *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на проф. Донка Петканова*. София, 1998 (111 – 132).

Мирчев 1963: М и р ч е в, К. Из историята на Кирило-Методиевския евангелски превод в българските земи. // *1100 години славянска писменост (863 – 1963*). Издателство на БАН: София, 1963.

Мирчева 2007: М и р ч е в а, Е. Фрагменти от най-древния Чин за погребение (Зайковски требник от първата половина на XIV век). // *Известия на Научния център „Св. Дазий Доростолски*“. 2. Силистра, 2007 (109 – 120).

Михайловская 1975: М и х а й л о в с к а я, Н. Г. Синонимия как выражение лексико-семантической вариантности (по древнерусским спискам Хроники Георгия

Амартола. // *Древнерусский язык. Лексикология и словообразование*. Москва, 1975 (3 – 24).

Нестеровский 1996: Н е с т е р о в с к и й, Е. *Литургика или наука за богослужението на православната църква.* Превел с някои съкращения и допълнил Неврокопски митрополит Макарий. Второ издание под ред. на проф. протопр. д-р Николай Шиваров. Велико Търново, 1996 г.

Нихоритис 1990: Н и х о р и т и с, К. Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори. // *Кирило-Методиевски студии.* Кн. 7. Академично издателство „Марин Дринов“: София, 1990.

Пенев 1989: П е н е в, П. Към историята на първия старобългарски превод на Апостола. // *Кирило-Методиевски студии*, Кн. 6. Академично издателство „Марин Дринов“: София, 1989 (246 – 318).

Пенкова 1987: П е н к о в а, П. Методиево градиво в старобългарската литургична традиция. // *Кирило-Методиевски студии*, Кн. 4. Академично издателство „Марин Дринов“: София, 1987 (265 – 271).

Пенкова 1986: П е н к о в а, П. Неизвестен акростих в Зайковския требник. // *Език и литература*, 1986, 3 (35 – 43).

Пенкова 2008: П е н к о в а, П. *Речник-индекс на Синайския евхологий.* Академично издателство „Марин Дринов“: София, 2008.

Пенкова, Цибранска 2003: П е н к о в а, П., М. Ц и б р а н с к а Синайски Евхологий. // *Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 3.* Академично издателство „Марин Дринов“: София, 2003 (604 – 614).

Пентковский 2004: П е н т к о в с к и й, А. Йерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии. // *Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция (София, 26 – 27 юни, 2003).* Издателска къща „Горекс Прес“: София, 2004 (153 – 171).

Попов 2004: П о п о в, Г. Среднобългарският светогорски превод на Триода от първата половина на XIV век. // *Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция (София, 26 – 27 юни, 2003).* Издателска къща „Горекс Прес“: София, 2004 (173 – 184).

Попова 2001: П о п о в а, Т. *Ѡ прꙋ҃чва исаи҃ чте҃* ... // Кирило-Методиевски студии. Кн. 14. Академично издателство „Марин Дринов“: София, 2001 (96 – 102).

Радославова 2010: Р а д о с л а в о в а, Д. *Репертоарът на българските ръкописни паметници от XVII век. Дисертация за присъждане на научната степен „доктор“.* Институт за литература, БАН, София, 2010.

Райков, Кодов, Христова 1986: Р а й к о в, Б., Х р. К о д о в, Б. Х р и с т о в а *Славянски ръкописи в Рилския манастир.* София, 1986.

Рибарова, Хауптова 1998: Р и б а р о в а, З., З. Х а у п т о в а *Григоровичев паримејник. I. Текст со критички апарат*. Македонска академија на науките и уметностите: Скопје 1998.

Славова 1985: С л а в о в а, Т. Преславска редакция на старобългарските богослужебни книги. // *Изследвания по кирилометодиевистика*. София, 1985 (161 – 174).

Спространов 1900: С п р о с т р а н о в, Е. *Опис на ръкописите в библиотеката на Св. Синод на българската църква в София.* София, 1900.

Спространов 1902: С п р о с т р а н о в, Е. *Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир*. Изд. на Св. Рилска обител. С., 1902.

Станковић 1999: С т а н к о в и ћ, Р. *Датирање српских рукописних књига у Софијском црквеном историјко-археолошком музеју* (*III*).// *Археографски прилози 21 (213 – 297).*

Станчев 1982: С т а н ч е в, Кр. *Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека „Иван Вазов“, постъпили след 1920 г*. София, 1982.

Стоянов, Кодов 1964: С т о я н о в, М., Хр. К о д о в *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека.* Т. III, София, 1964.

Стоянов, Кодов 1971: С т о я н о в, М., Хр. К о д о в *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека.* Т. IV, София, 1971.

Тончева 2000: Т о н ч е в а, Хр. *Старобългарските Молитви за всяка потреба в развоя на славянската ръкописна книжнина (до края на XIX век).* Пловдив, 2000.

Тончева 2005: Т о н ч е в а – Т о д о р о в а, Хр. *Развой на старобългарските Чинопоследования за встъпване в монашество през X – XVIII век. Коментар и текстове*. Пловдив, 2005 г.

Тончева 2007: Т о н ч е в а, Хр. Старобългарският Чин на Свето Богоявление в атонската ръкописна традиция от XV-XVII век. // *Кирило-Методиевски студии, кн. 17. Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX – X век*. Академично издателство „Марин Дринов“: София, 2007 (773 – 782).

Тончева 2008: Т о н ч е в а, Хр. Особености на Богоявленския чин в един църковнославянски требник от XVIII век. // *Проблемы славяноведения*. Вып. 10, 2008, Брянск (с. 274 – 281).

Тончева 2009а: Т о н ч е в а, Хр. За архаичната редакция на старобългарския *Чин на Свето Богоявление*. // *Fundamenta Europaea,* Volume V, Number 8 – 9, Poznan – Uman, 2010 (92-100).

Тончева 2009б: Т о н ч е в а, Хр. Глаголическо наследство в ръкописни требници от XVII век. // *Palaeobulgarica (Старобългаристика*), кн. 2, 2009 (51 – 62).

Требник 1994: *Требник.* Издава Св. Синод на Българската църква. София, 1994.

Христова 2004: Х р и с т о в а – Ш о м о в а, И. *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция.* София, 2004.

Христова, Караджова, Икономова 1982: Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България (Своден каталог). Т. 1, София, 1982.*

Цейтлин 1986: Ц е й т л и н, Р. М. *Лексика древнеболгарских рукописей X – XI вв.* Академично издателство „Марин Дринов“: София, 1986.

Цибранска 1992: Ц и б р а н с к а, М. *Езикът на печатните книги от XVI век (по материал от Молитвеника от 1570 г.).* Дисертация. София, 1992.

Цибранска-Костова 2007а: Ц и б р а н с к а – К о с т о в а, М. Ꙁаповѣди ст҃ыхъ ѡ҃ць в Синайския Евхологий и западноевропейските пенитенциали. // *Старобългарска литература,* 37 – 38, 2007 (91 – 113).

Цибранска-Костова 2007б: Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Етюди по кирилска палеотипия XVI – XVIII в.* ИК „Гутенберг“: София, 2007.

Цибранска-Костова 2011: Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Покайната книжнина на Българското средновековие (IX – XVIII век). Езиково-текстологични и културологични аспекти.* Издателство „Валентин Траянов“: София, 2012.

Цибранска-Костова 2013: Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Сборникът „Различни потреби“ на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI век.* Издателство „Валентин Траянов“: София, 2013.

Цибранска-Костова, Мирчева 1998: Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М., Е. М и р ч е в а *Зайковски требник от XIV в. Изследване и текст.* Издателство Валентин Траянов: София, 2012.

Цонев 1910: Ц о н е в, Б. *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. София, 1910.

Цонев 1920: Ц о н е в, Б. *Опис на славянските старопечатните книги на ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека*. София, 1920.

Цонев 1923: Ц о н е в, Б. *Опис на ръкописите и Народната библиотека в София.* Т.II, София, 1923.

Чешко 1982: Ч е ш к о, Е. В. Об афонской редакции славянского перевода Псалтыри и её отношение к другим редакциям. // *Язык и письменность среднеболгарского периода.* Москва, 1982 (60 – 93).

Чиновник 1983: ЧИНОВНИКЪ архїерейскагѡ свѧщеннослѫженїѧ. Книга в҃. Издание Московской Патриархии: Москва 1983.

Чифлянов 1997: Ч и ф л я н о в, Бл. *Литургика*. София, 1997.

Шнитер, Кръпова 1990: Ш н и т е р, М., И. К р ъ п о в а За някои текстове от византийския и славянския Евхологий през периода X – XVI век. // *Старобългарска литература*, 23 – 24, 1990 (63 – 76).

Шнитер 2015: Ш н и т е р, М. Човешкото тяло в контекста на православния ритуал (Аспекти на всекидневния живот на българите в предмодерната епоха). Дисертационен труд за придобиване на научната степен „доктор на науките“. Пловдив, 2015.

Arranz 1988: A r r a n z, M. *La liturgie de l'Eucologe slave du Sinai*. // Orientalia Christiana Analecta, 231, 1988.

ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ 1891: *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ ΠΕΡΙΕΧΟΝ ΤΑΣ ΤΟΝ ΕΠΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΣ*, ὑπὸ τοῦ Αειμνήστου ΣΠΥΡΙΔΟΝΟΣ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΖΕΡΒΟΥ. ΕΚ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ Ο ΦΟΙΝΙΣ : ΒΕΝΕΤΙΑ, 1891.

Frček 1939: F r č e k, J. *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources greques et traduction française,* II (Patrologia Orientalis, 24/5), 1939.

Goar 1960: G o a r, J. *Εὐχολόγιον siwe Rituale Graecorum.* Venize, 1730, Graz, 1960.

Hofner 1967: H o f n e r, C. *Zur Frage der Entstehung lexikalische Varianten im altkirchenslavischen.* Berlin, 1967.

Jelitte: J e l i t t e, H. Bestand und Deutung der lexikalischen Varianten in der altkirchenslavischen Evangelientexten. // *Zeitschrift für slavische Philologie,* Band XXXVIII, Heft I.

ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ Β ΄ 2008: *ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ Β ΄* περιέχον ἅπασαν τὴν τοῦ Ἱερέως διάταξιν εἰς τὸν Ἑσπερινόν, τὸν Ὄρθρον καὶ τὴν ΘΕΙΑΝ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΝ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ Ὡς καὶ εἰς ἑτέρας ἱερὰς ἀκολουθίας καὶ τελετὰς. ΕΚΔΟΣΙΣ, ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΣΙΜΟΝΟΣ ΠΕΤΡΑΣ: ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ 2008.

Krastanov 1997: K r a s t a n o v, Tr. Manuscrits slaves dans la collectiones de l'Institut d'histoire de l'Eglise et ses Archives aupres du Patriarcat bulgare. // *BULLETIN D'INFORMATION, XVI, CIBAL,* 1997 (33 – 58).

Matejic and Thomas 1992: M a t e j i c, P. and H. T h o m a s *Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University).* Columbus, 1992.

Nachtigal 1941, 1942: N a c h t i g a l, R. *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik.* I. Fotografski posnetek. Ljubljana, 1941; II. Tekst s komentarijem. Ljubljana, 1942.

Parenti, Velkovska 1995: P a r e n t i, S t., E. V e l k o v s k a *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1 – 263).* C.L.V. EDIZIONI LITURGICHE: Roma, 1995.

Parenti, Velkovska 2007: P a r e n t i, S t., E. V e l k o v s k a Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.I, Alias of Cardinal Bessarion // *Bollettino della badia greca di Grottaferrata.* Ser. III, vol. 4, 2007. P. 175–196.

Passareli 1982: P a s s a r e l i, G. *L'Euchologio cryptense Γ.β. VII* (sec. X). (= ANALEKTA ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 36). Thessaloniki, 1982.

Radoslavova 2004: R a d o s l a v o v a, D. *The Scribal Centre at the Village of Adzhar in the 17th Century.* Scripta & e- Scripta, 2, 2004, 297 – 298.

Rahlfs 1950: R a h l f s, A. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Ed. quarta. Stuttgart, 1950.

Schnitter, Miklas 1993: S n i t t e r, M., H. M i k l a s Kyrillomethodianische Miszellen. // *Anzeiger für slavischen Philologie.* Bd. XXII/1 (Festgabe für Rugolf Aitzetmüller zum 70. Geburtstag), Teil 1. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1993 (141 – 220).

Tarnanidis 1988: T a r n a n i d i s, I. *The Slavonic Manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherine monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988.*

Velkovska 1996: V e l k o v s k a, E. *Nuovi paraleli greci dell' Euchologio slavo del Sinai.* Seminario del Dipartamento di Studi Slavi dell' Europa Centro-orientale Universita di Roma "La Sapienza" Filologia Slava. T. 1. Roma, 1996 (46 – 54).

Wisse 1982: W i s s e, F. *The Profile Method for the Classification and Evaluation of Manuscript Evidence as Applied to the Continuous Greek Text of the Gospel of Luka*. Michigan, 1982.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

В чужбина:

1. За лексикалната дублетност в Богоявленските текстове на Великия требник от 1782 г. // *Филологически и методически изследвания. Badania filologiczne i metodiczne.* Доклади от международната научна конференция, посветена на 100-годишнината от рождението на доц. Стайко Кабасанов (Смолян – Люблин), 2007 (168 – 177).
2. За един препис на Богоявленския чин в Аврамовия сборник от 1674 г. // *Archeografski prilozi*, Narodna biblioteka Srbije, 29 – 30/2007 – 2008, Beograd (p. 373 – 381).
3. Особености на Богоявленския чин в един църковнославянски требник от XVIII век. // *Проблемы славяноведения*. Вып. 10, 2008, Брянск (274 – 281).
4. Старозаветните четива в Чина на Свето Богоявление. // *Сборник с доклади от Международната научна конференция „Глаголица и кирилица – история и писмени паметници”*. Братислава, Словакия, 6 – 7 юни 2007 (издание на CD), 2009.
5. Архаична редакция на старобългарския Чин на Свето Богоявление. // *Fundamenta Europaea*, Volume V, Number 8-9, Poznan – Uman, 2010 (92 – 100).
6. Старобългарският **Чинъ на Свѧто Богоꙗвленнє** в славянските евхологии. // *Българският език и литература в славянски и неславянски контекст*. Международна конференция в Сегед, Унгария (28 – 29 май 2009). Szeged, 2011 (113 – 118).
7. ЧИН на Свето Богоявление. Требник № 87 (50) от НБИВ – Пловдив. // Международен европейски проект EMBARK (Enhance Manuscriptorium through Balkan Recovered Knowledge), 2010—2012 г. http://www.manuscriptorium.com/
8. За лексикално-семантичната дублетност в преписите на Богоявленския чин. // *МАТЕРІАЛИ II МІЖНАРОДНОГО НАУКОВО-МЕТОДИЧНОГО СЕМІНАРУ з болгарської мови, літератури, культури та історії (16-17 травня 2013 року).* Збірник тез (18 – 19).
9. Към новооткритите листове от Синайския евхологий – опит за текстова реконструкция на Чина на Свето Богоявление. // *VÝUKA JIHOSLOVANSKÝCH JAZYKŮ A LITERATUR V DNEŠNI EVROPĚ.* Sborník příspěvků přednesených na stejnojmenné konferenci konané v Brně ve dnech 30. 5. – 1.6. 2013. Editoři: Elena Krejčová, Pavel Krejčí. Brno, 2014 (75 – 86).
10. За лексикално-семантичната дублетност в преписите на Богоявленския чин. // *НАУКОВІ ЗАПИСКИ Бердянського державного педагогічного університету. Філологічні науки*. Випуск IV. Бердянськ, 2014 (20 – 30).

В България:

1. Глаголическо наследство в ръкописни требници от XVII век. // *Palaeobulgarica (Старобългаристика*), кн. 2, 2009 (51 – 62).

2. Старобългарският Чин на Свето Богоявление в атонската ръкописна традиция от XV – XVII век. // *КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ*, кн. 17: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век. София: Кирило-Методиевски научен център, 2007 (773 – 782).

3. Новозаветните четива в Чина на Свето Богоявление. // *Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“*. Т. 45, Филология, кн. 1, 2007 (164 – 170).

4. Старозаветните четива в Чина на Свето Богоявление (по ръкописни требници от XIII-XVIII век). // *Богослужебните книги – познати и непознати*. Материали от научната конференция „Методологически проблеми по описанието на богослужебните книги“. Фондация *Покров Богородичен*. София, 2008 (291 – 304).

5. Богоявленско последование в два ръкописни требника от XV и XVI век. // *НАУЧНИ ТРУДОВЕ на Съюза на учените – Пловдив*. Серия Б. Естествени и хуманитарни науки. Том X. Пловдив, 2008 (269-273).

6. Богоявленският чин – особености и текст на архаичната редакция. // *Следите на словото. Юбилеен сборник в чест на проф. дфн Диана Иванова*. Пловдив, 2011 (75 – 84).

7. Молитвата на йерусалимския патриарх Софроний в Богоявленската традиция през XVII – XVIII век. // *ЕЗИКЪТ НА ВРЕМЕТО. Сборник с доклади по случай 70-годишния юбилей на проф.д.ф.н. Иван Куцаров.* УИ “Паисий Хилендарски”, 2012 (207 – 211).

8. Две кратки славянски редакции на Богоявленския чин. // *Славистика IV. В чест на XV Международен славистичен конгрес*, МИНСК 2013. Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, Пловдив, 2013 (14–31).

9. Чинъ на Свѧто Богоѩвленнїе – особености и текст на кратката редакция. // *Средновековният човек и неговият свят. Сборник в чест на 70-та годишнина на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов.* Издателство „Фабер“: Велико Търново, 2014 (243 – 251).

10. Зографският Богоявленски чин от XIII – XIV век. // *STUDIA PHILOLOGICA UNIVERSITATIS VELIKOTARNOVENSIS* (Научни трудове на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“). Vol. 35, Велико Търново, 2016 (159 – 171).

11. Две кратки редакции на Чина на Свето Богоявление. // *МУЛТИКУЛТУРНИЯТ ЧОВЕК. Сборник в чест на проф. д.и.н. Камен Гаренов (отец Петър Гарена).* Т. 1. Археология и история, Език и литература. ИК „Гутенберг“: София, 2016 (698 – 703).

СПРАВКА
ЗА ПРИНОСНИТЕ МОМЕНТИ В ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. За пръв път в настоящата дисертация е направена текстова реконструкция на цялостния глаголически текст на ***Чина на Свето Богоявление***, чието начало беше известно на науката само в отделни свои фрагменти, несигурно разчетени.

2. За пръв път се публикува гръцкият текст на реконструирания ***Чин на Свето Богоявление.***

3. Направен е Додатък към Речник-индекса на Синайския евхологий, в който са систематизирани в азбучен ред лексикалните форми, реконструирани в новооткритите листове на Син Евх – т. нар. „нова част“ на ръкописа (Синайски манастир „Св. Екатерина, Cod. Slav.1/N, ff. 9r – 12v). От тези форми 42 липсват в Речник-индекса, а 5 новооткрити лексеми не са описани в досегашните старобългарски речници.

4. За пръв път е направено цялостно текстологично и лексикално проучване на наследниците на старобългарския ***Чин на Свето Богоявление*** – по 60 по-късни ръкописни и 6 старопечатни паметника (български, сръбски, руски, църковнославянски).

5. В резултат на текстологичното и лексикално проучване на Богоявленския Чин са открити 460 лексикално-семантични дублета, които са описани и класифицирани, подредени в азбучен вид.

6. За пръв път в палеославистиката са описани редакциите на Богоявленския чин: *архаична редакция, атонска редакция, кратка редакция, глаголическо наследство, късна редакция,* заедно с всички техни характеристики и особености.

7. Монографията съдържа и подробни приложения – наборни текстове на откритите редакции – по най-представителните ръкописни паметници: *архаична редакция* (по РНБ-519 от XIII и ЗТ от XIV век), *атонска редакция* (по Х-378 от XV век), *глаголическо наследство от XVII век* (по С-251), *кратка редакция* (по С-255 от XV век), *късна редакция* (по Х-383 от XVIII век). Те биха били полезни при евентуалното електронно издание на Евхология.

8. За пръв път е направен и новобългарски превод на ***Чина на Свето Богоявление*** по ръкопис П-87 от XVII век.

9. За пръв път е създаден и лексикален индекс на ***Чина на Свето Богоявление*** по архаичната редакция от XIV век (ЗТ). Описаните лексикални форми в него и в Додатъка са своеобразен принос към Историческия речник на българския език.