

НАДЕЖДА ДРАГОВА (София)

ЖАНРОВА ТРАНСФОРМАЦИЯ НА ЕВТИМИЕВОТО ЖИТИЕ ЗА СВЕТА ПЕТКА ТЪРНОВСКА ПРЕЗ XVI—XVIII ВЕК

Евтимиевото житие за Петка Търновска¹ е една от най-популярните негови творби, преписвана повече от три века — от края на XIV до края на XVII в., из всички краища на старославянската книжовна традиция: от Атон до Русия.

През XVI и XVIII в. житието на Петка Търновска бива разпространявано не само чрез буквални преписи, а чрез адаптации и преводи. Най-съществен момент е включването на творбата в българските дамаскинарски сборници през XVII и XVIII в., което я въвежда в нов книжовен живот, подчинява я на изискванията и тенденциите в цялостното развитие на дамаскините, обвързва я с нова публика, което ѝ налага съществени жанрови и общохудожествени трансформации.

На сборниците дамаскини е посветена богата научна литература². Изследвани са и са определени устойчивите им състави, характеризирани са типовете им³. Уточнено е мястото им в развоя на българската книжнина. Особено много е работено върху езика им, тъй като в дамаскините са първите книжовни прояви на новобългарски език. Многократно е повдигана и дискусията — дали не трябва да се разглеждат като начало на модерната българска литература поради новобългарския им език⁴. Но това предложение винаги е било отхвърляно от литературните историци поради тематиката и съдържанието на дамаскините, изцяло в религиозно-дидактичната tradi-

¹ E. Kałuzniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Wien, 1901, LXV—LXXXV, III. Leben der H. Paraskeva, 59—77.

² Вж. П. Динев. Българската литература през XVII век и първата половина на XVIII век. — В: История на българската литература. Т. 1. С., 1962, с. 402 и сл.; Д. Петканова-Тотева. Дамаскините в българската литература. С., 1965; Е. И. Демин. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Исследование и текст. Ч. 1. С., 1968; Ч. 2. С., 1971.

³ Б. Велчева. Към установяване на взаимоотношенията и диалектната основа на новобългарските дамаскини. — Български език, 1961, № 5—6, 402—417; Б. Велчева. Показателни местоимения и наречия в новобългарските паметници от XVII и XVIII век. — Изв. Инст. бълг. език, № 10, 1964, 159—233; В. И. Демин. Сравнителный анализ состава и структуры дамаскинов. Типы дамаскинов по устойчивому составу статей. — В: Тихонравовский дамаскин..., ч. 1, 37—65.

⁴ Началото на тази дискусия поставя статията на Б. Цонев. Новобългарската писменост преди Паисий. — Български преглед, 8, 1894, 80—94.

ция⁵. Възражението на литературните историци, че това не е литература от нов тип, различна от средновековната, е напълно основателно. Но в разпадеността на дискусиата не се оценяват достатъчно отчетливо ярките нови черти, които правят новобългарските текстове в дамаскините сборници *книжнина на прехода от средновековното наследство към модерното развитие*.

Всички изследователи на дамаскини са отбелязвали, че книжовниците дамаскинали се отнасят свободно към възприетите от традицията текстове, като многократно се намесват на различни равнища — стилово, структурно, идейно-съдържателно. Но досега не е правен опит да се изследват жанровите трансформации в дамаскинарските сборници.

А те не могат да бъдат епизодични и случайни, защото са закономерни поради необходимостта традиционните текстове *да се адаптират*:

1. За слушатели и читатели от XVII и XVIII в. с нов светоглед, различен от светогледа на българина до XIV в.

2. Възникнали първоначално на традиционния книжовен език, през XVII и XVIII в. дамаскинарските сборници биват превеждани или отново комплектувани *на говорим български език*, който за първи път се използва като език на литературата, и то в сложен контекст: а) при силна ръкописна традиция на класическия старобългарски език и б) при общоприета книжовна норма на църковно-славянския език в различните редакции на печатните славянски книги.

В този контекст говоримият език като книжовен получава категорична социална характеристика като език на най-демократичната книжнина, предназначена за малограмотна или неграмотна публика.

3. Статиите в дамаскинарските сборници — жития и проповеди, са предназначени за четене и слушане. При липсата на традиционния църковен обред (поради условията на робството) повечето жанрове се откъсват от присъщия им църковен ритуал, превръщат се само в текст за четене и въздействието им се ограничава главно в нравоучение.

4. Слушателите и читателите на дамаскините са откъснати от старинната религиозна култура, не познават детайлно Светото писание, не боравят с образно-алегоричния му свят, който е присъщ на старобългарската литература. Тази публика владее само говоримия битов език. Естетическата ѝ култура се основава на фолклора, развиващ се от нея, в нейните среди също на говорим език.

Това са основните и общи причини за трансформацията на жанровете в дамаскинарските сборници. Обаче при различните жанрове се забелязват процеси, присъщи само на съответния жанр или продукт на взаимоотношението му с конвоиращите го съчинения. Това са въпроси, които могат да бъдат решени само в конкретно изследване. Те няма да намерят отговор в настоящата работа.

Наблюденията и изводите тук ще бъдат ограничени само върху Житието на света Петка Търновска от Патриарх Евтимий поради следните причини.

Първо, работим с оригинален български, а не с преводен текст, както е с преобладаващите материали в дамаскините.

Второ, текстът отразява най-показателно промените в българската книжовна култура за три века (от създаването на творбата през седмото или осмото десетилетие на XIV в. до въвеждането ѝ в дамаскините през XVII

⁵ Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 2. С., 1932, 3—7; П. Динев. Стара българска литература. Ч. 2, 1982, 171—180; П. Динев. Българската литература...

век). Редица от тези промени са съзвучни с цялостната концепция на дамаскинарските сборници — явление общобалканско. Но преобладаващите черти в трансформацията на Евтимиевата творба са продукт на самобитното българско развитие.

Трето, житието на света Петка от Евтимий е ярка художествена творба. Тя се вражда трайно в българската и общославянската ръкописна традиция. Проектира се и в по-широк европейски контекст чрез славяно-румънските преписи; чрез отпечатаната през XVI в. във Венеция (1536 и 1547) съкратена версия и чрез основания върху нея латински превод в Акта санкторум от 1547 г.

Така жанровата трансформация на това съчинение представлява научен интерес: 1) сама за себе си; 2) като един от примерите за жанрови промени в дамаскинарските сборници и 3) като показателна за прехода от средновековна към новобългарска книжнина.

Много е писано за новите черти, внесени от Патриарх Евтимий в развитието на житийния жанр през XIV в. в българската и славяноезичните литератури⁶. Но все още редица компоненти остават неоценени. Затова се налага тук отново да проследим структурата на житието, *създадения от Евтимий жанров облик*, паралелно с ритуала, доколкото имаме податки за него.

I. Увод (у Калужняцки глава I). Встъплението е задължително за всички жития — и пространни, и проложни. Тук уводът е *пространен*, както го характеризира в самоуокор Евтимий: *въ дълготу пространн слово*. В увода са заложи три теми — важни за автора, за слушателите и за конструирането на ритуала:

1. Необходимостта да се тачат божии угодници — тема топос, но актуализирана до анахронизъм: света Петка е възхвалена с идеалните за исихазма добродетели — украсена в деянието и извисена във видението (*... и сна дѣланн радн просна; ... и сню снмъ (вндѣннмъ) вндншн оукрашенюу*).

2. Послушание на книжовника пред по-висока заповед, за да се осмели да напише своето съчинение. Това е също топос, но осмислен конкретно-исторически — не друг, а царят е повелил да се напише житието на светицата. Внушението е идеализация на монарха за боголюбие то му и изтъкване, сакрализиране на ръководното му място в духовния живот на държавата.

3. Силно акцентуване на връзката 'света Петка — патриархът автор'. Тази връзка, изведена още в увода, набелязва и линията, която ще определя структурата на Евтимиевата литературна творба (която, не бива да забравяме, е и богослужбна). Светицата и патриархът ще бъдат *персонажи на един ритуал-мистерия*, на едно зрелищно мистично действо — среща на две противоположни субстанции 'тленна и нетленна', 'земна и трансцендентна', среща не въображаема, мислима, а протичаща по време на ритуала, програмирана по ден и място от църковния празник на света Петка. В тази среща трябва да се постигне връзка между богомолците и божественото: „доколкото ни са силите като тленни, а тя като нетленна да изпрати благодарат на нас“.

Светицата присъствува: а) видимо, реално, чрез раклата с мощите и б) трансцендентно, чудодейно, чрез изцеленията, за които е посредница, и чрез закрилата над българите.

⁶ В различни аспекти тази проблематика е поставена в Търновска книжовна школа (С., 1974).

Патриархът също *присъствува*: създател и организатор, но и изпълнител на църковния ритуал. Макар че се труди по повелението на монарха, патриархът изтъква и личното си усърдие — не просто н туне, нь усърдно н съ тыщаннемъ слову изъясненне твору. С регламентирано смирение Евтимий предупреждава, че не притежава нужните сили, за да създаде творба, достойна за светицата: . . . аще бо н не по лѣпотѣ, обаче достонѣ н намъ что любо ключнмо той принести. Тук нормата на Евтимиевата книжовна школа по лѣпотѣ, формулирана в невъзможността да бъде постигната, е подчертана още веднаж и като задължение на писателя: . . . Ключнмо же въсако бодѣтъ нже словомъ почтеннымъ намъ слово прѣжде нынѣхъ яко въ лѣпотѣу принести . . .

Как да се тълкува изразът по лѣпотѣ, вече са изказвани мнения в научната литература. Повечето изследователи го тълкуват като „по законите на красотата“ или „художествено“. В тази и в други Евтимиеви творби в различен контекст на употреба книжовната норма по лѣпотѣ съдържа не само стилово-художествени, но и философски и богословски значения. На съвременен език бих предложила превод като „както подобава“, „съвършенство, каквото подобава“ (за възвишения предмет на творбата). Тълкуването „по законите на красотата“ е много модернизирало и отдалечено от истинския смисъл, откъснато от агиографските представи на епохата. В Евтимиевата представа за съвършенство доминира необходимостта да се постигне чрез словото връзката между земното и божественото, според исихизма — връзка, достъпна за хората, които се усъвършенствуват. А надарените със слово (както се нарича Евтимий) трябва да я осъществят чрез слово. Патриарх Евтимий се представя пред слушателите си като подвластен на „закона на любовта“ към божиите угодници, за които разказва „за душевна полза“ на другите. Той твори убеден, че подобно на пролетните слънчеви лъчи доуховнаа повѣсть весела воднѣ съборѣ послушующимъ доушамъ н печалей облакъ въсь оудобнѣ развѣваеъ н отгоннѣ. Каквито и критерии да приложим към тази авторова формулировка на задачата му, винаги ще го възприемаме като творец, насочен да постигне религиозен катарзис чрез словото, който търси религиозноемоционално, а не дидактично въздействие върху слушателите си. И точно в това е заложена свободата му да избира нови форми на ритуала, да конструира свой агиографски жанр: *житие-мистерия*. Ключът към жанровото своеобразие на Евтимиевата творба е в съзнанието на българския патриарх, че той е мисионер между светицата и богомолците и трябва да постигне такава магическа сила на словото си, която да доведе богомолците до съпричастие — молитвена екстаза, от една страна, а от друга — да заслужи благоволенieto на светицата. Мистичната атмосфера на ритуалното действие поставя писателя като мост между земното и небесното. Това създава възможност той да изрази най-изтънчени психологически и емоционални състояния — разкаяние, съмнение, молитва, самосъзнание за месианизъм, порив за изтръгване от земното и общуване с небесното — все важни философски, богословски и творчески проблеми за българския писател от XIV в.

В увода категорично е формулирана и представата на автора за неговата публика. Те са богомолци в храм и това определя рецепцията на творбата. Евтимий винаги нарича своята публика *слушатели* и доsegът си с нея проектира в непосредственото ѝ участие в ритуала: Не малу бо вътва-раеъ слышательемъ ползу еже о ползи слово или слышательемъ оусърдне

заграждатн . . . или н тоѣ дѣанна јакоже на свѣщницѣ положитн н въсѣхъ слоухы истинною огласитн.

II. По традиция след увода идва житийният разказ — *vita* (глави II, III, IV, V. (За основа Евтимий е взел жития на света Петка, съставени преди него).⁷ В увода авторът ни е формулирал и представата си за същността на житието. То е повѣсть, която проследява не хронология или биография, а по класическата схема подвижничеството на светицата не само в земния ѝ път, но и извършваните след смъртта ѝ чудеса: . . . аще по дробноу тоѣ [на света Петка] съповѣмы житне, дѣанна же н хождѣнна ѣже радн Христовы подѣють любве . . . Нѣ кто оубо тоѣ по честн нзрече чѣть дѣанна же н чудеса, кто благодѣанна н застоупленна н предстаѣства . . . В тази част на Евтимий е виртуозното слово, но подчинено на класическата схема.

III. Разказ за пренасяне на мощите на света Петка в българската столица Търново (глава VI). Този компонент е много характерен за Евтимиевите жития. Дори някои медиевисти го сочат като нов за житийния жанр, възникнал под влияние на конкретни исторически идейни тенденции в българската държава през 70-те и 80-те години на XIV в. Тази постановка е убедителна само колкото се отнася до засиления патриотичен акцент в разказите, а като жанров компонент трябва да го разглеждаме като традиционен. Разкази за пренасяне на мощи — като самостоятелни творби или като компоненти на пространни жития — съществуват в старобългарската литература пет века преди Евтимий. Тази традиция се основава от Константин Философ-Кирил с неговия разказ за откриване и пренасяне мощите на папа Климент Римски (написан през 50-те години на IX в., преведен на славянски след 20 години под наслов „Обрътѣние“⁸, а в латински превод и адаптации е влязъл в известната Италианска легенда).

Пряко свързан с българската действителност на IX в. и с аналогична възхвала на българския княз за църковно-строителното му дело е бил Разказът за изравяне мощите на 15-те струмишки мъченици и пренасянето им в Брегалница (написан по времето на княз Борис I, вероятно от Климент Охридски). Върху тази недостигнала до нас старобългарска творба е изграден съответният разказ за изравяне и пренасяне на мощите в Житие на 15-те (струмишки) тивериуполски мъченици от византийския писател Теофилакт, архиепископ български (XI—XII в.)⁹. Разбира се, тези посочвания не са изчерпателни. Но не бива да забравяме и съществуващите във византийската литература разкази за пренасяне на мощи и особено на светогорските, тогава ще си дадем сметка, че в компонента 'разказ за пренасяне на мощите' Евтимий не променя жанра на Пространното житие и не го обновява.

⁷ E. Kałużniacki. Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen. — In: Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften, Bd. 161, No. 8.

⁸ Публикации на текста вж. П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 148—153; Ю. Трифонов. Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски. — СпБАН, 1934, № 41(23), 192—206; J. V a š i c a. Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des Heiligen Clemens. — In: Slavische Propyläen, Texte in Neuund Nachdrucken. Bd. 8. München, 1965.

⁹ Н. Драгова. Старобългарските извори за житието на 15 Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски. — Studia balcanica, № 2. Проучвания по случай Втория конгрес по балканистика. 1970, 105—131.

Специално в житието на света Петка напълно нови, съдържащи се само в творбата на Евтимий, са главите VII и VIII, съпровождащи ритуал, в центъра на който е раклата с мощите на светицата. Целият ритуал не бихме могли да възпроизведем точно поради липса на свидетелства. Но най-главните му компоненти могат да бъдат набелязани, тъй като за тях има сигнални фрази в текста. А и през последните години се изясниха много черти на църковния ритуал във времето на Патриарх Евтимий¹⁰.

В областта на църковната музика изследователите¹¹ сочат възприемане и обогатяване на музикалното наследство на Йоан Кукузел (Атон, началото на XIV в.). Книжовният стил на словесно орнаментиране, познат с Евтимиевия термин плетение словес, се е разпростирал и върху музиката. Вече се говори за „музикално плетение словес“ — разнообразно комбиниране на мелодическите фигури-формули, натрупване на мелодически „синоними“ и „омоними“, създаване на техни нови сложни съчетания. Като определяща в тогавашната музика се изтъква „калофонна“-та стилистика. Най-съществено новото явление, което влияе на музикалните жанрове, а също и на цялостната стилистика в църковната служба е ангелогласното пеене, свързано с възгледа на исихастите за човешкото обожествяване. Този тип църковна музика е стремеж за сближаване с митическия архетип — ангелското пеене.

Църковният устав обединява в композицията на църковната служба всички средновековни изкуства, включително иконопис, архитектура, приложна пластика. Богослужението се отличава със своеобразна съставност — по-широко се застъпва химнографията¹².

При такъв тип *съставна църковна служба* записаният текст от Евтимиевото житие на света Петка е *само една от съставките ѝ* — словесната, която при книжовно разпространение (чрез четене и преписване) се възприема: а) *откъснато* от ритуала на действото-мистерия; б) *лишено* от хармонизиране с въздействието на останалите средновековни изкуства; в) *непълно* и като слово, защото не съдържа химнографския текст на църковната служба; г) *непълно* като въздействие на словото, защото *стилът „плетение словес“ е предназначен за изпълнение и слушане*. Неслучайно след смъртта на Патриарх Евтимий неговият ученик Йоасаф Бдински възкликва: „...по-добре слънцето да беше угаснало, отколкото да замлъкне Евтимиевият език!“

Тези особености проследяваме специално, за да открием жанрово моделиращите фактори върху житието през следващите три века.

Ритуалът за празника на света Петка в Търново в края на XIV в. е бил центриран около раклата с мощите на светицата. Самата ракла е била също скъпоценен предмет. За блясъка ѝ има податки в житието на Евтимий — „царе богато те обличаха!“ и пряко свидетелство от Григорий Цамблак в разказа за пренасяне на мощите от Видин в Сърбия след завладяването на Търново от османците: „Когато всички скъпоценни неща в града се донесоха пред лицето на царя, донесено биде и всечестното тяло на преподобната, *оголено от многоценните одевания* (к. а. — Н. Д.), а облечено в никакви жалки и дрипави одежди.“

¹⁰ Ст. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 280 и сл.

¹¹ Е. Тончева. Молдавски ръкописи от XVI в. — В: Велика вечерня. Репертоарно и палеографско текстологическо изследване. Кандидатска дисертация. 1980; Е. Тончева. Йоан Кукузел — живот, творчество, епоха. — Старобългаристика, 1980, № 3, 122—128.

¹² Ст. Кожухаров. Цит. съч., 280—282.

Житието на Евтимий подсказва две сцени, свързани с раклата.

А. Сретение — снизхождение на светицата при богомолците и посрещането ѝ. Тази сцена наричаме сретение според Евтимиевите думи: *Нѣ аще н не достоанню, обаче длѣжнаа къ срѣтенню провѣщаю . . .* Раклата е била тържествено внасяна при богомолците, с което се възпроизвежда първото посрещане на мощите от търновските граждани. Навярно сцената е започвала с поклонение на царя и царското семейство пред раклата според разказаното в житието за посрещането на мощите в Търново от цар Йоан Асен. А Евтимиевият текст съпътствува следващото действие — поклонението на патриарха, автор на творбата: *Аще бо тогда къ срѣтенню твоєму, прѣподобнаа, не уготових се, мати, нѣ, нынѣ, иже тогда рещи се хотѣху, провѣщаю.*

Сретение определя следните части на житието: 1) *похвала*, въведена с необходимата за мистерията-действие фраза: *Добрѣ прииде, Христова краснаа невѣсто . . . !* 2) *облажавания*: *Тѣмже блажу . . .* 3) *сродяване* — оповестяване на множеството връзки между светицата и богомолците: *тя е застоупница топаа въсьмь приходециимъ къ рацѣ твоихъ мошей, . . . архiereомъ сладкоуе веселне, свещеникомъ красота . . . Българомъ красота, застоупница же н хранителница, . . . женамъ слава, дѣвамъ красота и пр., пазителка на царството и на града Търново.*

Компонентът *сретение* е единен в своята трисъставност, организирана чрез емоционална градация. Той е образец на *реторична проза* в старобългарската литература. Похвалата и облажаванията се основават на силна старобългарска традиция, утвърдена пак от Константин Философ-Кирил. Във финалната част на неговото съчинение *Обрѣтенне* се съдържат похвала и облажавания на Климент папа Римски. Тези словесни фигури имат блестящ художествен образец и в Похвално слово за Кирил от Климент Охридски — любима творба на средновековните читатели.

Б. Провождение — изпращане. И тази втора сцена наричаме *провождение* според думите на Евтимий: *. . . не велики чудно боудеть ннже дръзостно, аще н доуху твоєму, иже къ провожденню, съотслаемъ.*

Житието подсказва, че след като е завършвало поклонението на богомолците пред раклата, тя тържествено е била изнасяна от архиереи и свещеници: *роукама чѣстнѣ тебе обѣмлють н въ невѣходимаа светаа свѣтыхъ въносетъ.*

Композицията и образният свят на тази втора сцена са подчинени на характеристиката за творбите на Евтимий *паралелизъм 'земно — небесно'*. Докато в сретението по-силно е подчертано възпроизвеждането на миналото историческо събитие, в провоздението е застъпена по-активно идеята за трансцендентното: *что бо н доуху твоєму послаемъ, которые пѣсни, которая хвалѣнна, которые похвалн?* В този компонент общуването е вече само с духа. И тук, както в сретението е формулирана ключова фраза, необходима за мистерията-действие: *Пондн, мати, пондн, пондн въ прѣмнрѣнаа селѣнна въ небесныи сѣни, въ свѣтлостъ свѣтыхъ, въ радость . . .*

Словото е патетично музикално, виртуозно орнаментирано, насочено да постигне екстаза на съпричастие с райското блаженство на светицата. Освен от семантичната стойност на употребените глаголи, като *насыти се!*, *наслади се!*, *въсприми* . . . *блага!*, слушателите биват водени към екстаза и

от широкия спектър на внушения от императивните пожелателни форми и от стилизирани фигури, моделирани от натрупване на епитети. Само в едно изречение за Христос като жених на светицата са назовани чрез епитети 13 негови качества. Словесното напрежение се успокоява чрез разгърнатия тържествен образ на Христовата невеста, построен от цитати из Соломоновите песни.

Сцената *Провождение* завършва с молитва, която е и финал на житието (у Калужнишки глава IX).

Така изградена, творбата е високохудожествен образец на средновековна българска мистерия — текст за ритуално църковно действо.

В този вид творбата на Патриарх Евтимий е позната в многобройни преписи и на Балканите, и в Русия, но те са *главно манастирски*: от XIV в. (Атон, в българския Зографски манастир), XV в. (в Рилския манастир и в манастира Нямц в Молдова), XVII в. в руските чети-минеи.

Същевременно вън от манастирската традиция се очертава и нова тенденция. При падането на България под османска власт (1393—1396) е ликвидирана българската феодална интелигенция и унищожена независимата българска църква. Вече е немислимо в българска среда да се възпроизвежда сътвореният от Патриарх Евтимий ритуал. Това се отразява и върху разпространението на житието.

През XVI в. възниква наречената от Е. Калужнишки „съкратена редакция“ — без промяна в езика на оригинала. Тя е отпечатана в молитвеника на Б. Вукович, Венеция, 1536 г.¹³ Върху същата редакция (по публикацията ѝ от 1547 г.) е основан и латинският превод на житието, поместен от Л. М. Риголот в Акта санкторум, в изданието от 1547 г., месец октомври, стр. 163 и нататък. Калужнишки не намира промените в редакцията на Вукович за съществени: „Schwierig war die Sache ohnehin nicht, indem schon einige wenige Striche zu Anfang und zu Ende der ursprünglichen Redaction genügten, um die gewünschten Änderungen zu Wege zu bringen.“

А всъщност това е първата жанрова трансформация на житието, и то създадена преднамерено, както обяснява в увода издателят Б. Вукович: *кже бивають оудобъ носима ходѣннѣмъ в поутѣ.*

В този случай динамична и жанрообразуваща е представата на книжовника за читателя и за неговата връзка с творбата — връзка от съществено нов, несредновековен тип: 1. Книгата е печатна. Тя не се преписва, а се купува. 2. Житието е изведено от култовия ритуал и е съкратено за лезетекст. 3. Читателят е от друг тип — не е богомолец в църква, нито монах в килия, а е пътник (поклонник или търговец) — нова социална и психологическа величина¹⁴. Текстът ще придружава пътника, т. е. ще бъде възприеман от него при най-различни социални и лични обстоятелства — неритуални, непрограмирани. Няма да се възприема колективно, а самостоятелно, интимно.

В молитвеника на Вукович са *съкратени* уводът, сретението и провождението. А вече посочихме, че точно в тях Евтимий разкрива себе си и

¹³ Сборникът на Божидар Вукович не е преиздаван изцяло. С намеса в орфографията е препечатвано Житието на света Петка в студията на: St. Novaković. Život sv. Petka od patrijarha bugarskoga Jeftimija. — Starine, 9, Zagreb, 1877, 48—59.

¹⁴ За психологията на грамотния поклонник по светите места много интересни идеи са обосновани в книгата на K. D. Seemann. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte der Literatur und Schönen Künste. 24. München, 1976. За съжаление няма възможност да бъдат документирани книжовната култура на тези поклонници и интересът им към творби, които нямат пряко отношение към посещаваните светини.

различните нюанси на отношение между богомолците, светицата и автора, извършител на ритуала. Целият този комплекс обаче е чужд на книжовника от XVI в. и той го изоставя. А това ще рече, че се отказва от онези компоненти, които разширяват терена и жанровата функция на *реторичните части* в Евтимиевото житие.

При това съкращение творбата получава съществена трансформация, в която бива изоставен напълно един от главните персонажи на оригинала — *авторът*.

Когато възникват първите дамаскинарски сборници на българска почва все още на книжовен език (който някои автори наричат църковнославянски), заедно с преводите от Дамаскин Студит в ръкописите намира място и Житието на света Петка от Евтимий, взето от печатния текст на Божидар Вукович. За образец на този тип сборници в научната литература се взима т. нар. Ханджарски ръкопис (1686), в който езикът на житието на света Петка съвпада с езика от молитвеника на Вукович. (И двата текста имат научна публикация още през миналия век — Ханджарският от И. И. Срезневский¹⁵, а на Вукович от Ст. Новакович¹⁶.) Без да може да се документира пътят от Ханджарския текст до новобългарския текст в Тихонравовия дамаскин, всички изследователи от Калужняцки до днес утвърждават, че и новобългарският дамаскинарски текст на Евтимиевото житие се основава върху Божидаровата редакция. И в същото време всички предреждават за съществените различия.

Калужняцки вижда преди всичко стилистическите различия, но не оставя без внимание и две „модификации“ на текста: Vor Allem äussert sich aber dieser Unterschied in stilistischer Beziehung. Der Verfasser, der die diesen Texten zu Grunde liegende neubulgarische Übersetzung herstellte, ist offenbar ein Mann gewesen, dem es sich nicht so sehr um eine wortgetreue, als vielmehr um eine sinngemässe Wiedergabe der Božidar'schen Vorlage handelte, und der daher kein Bedenken trug, das nach byzantinischen Mustern geformte Satzgefüge derselben durch ein freieres, der bulgarischen Volkssprache adäquateres zu ersetzen. Mit dieser grösseren stilistischen Freiheit gingen selbstverständlich auch kleinere Änderungen Hand in Hand, die jedoch den authentischen Sinn der Vorlage nicht viel oder mindestens nicht allzufiel modifizierten. Zu den bemerkenswertheren gehören die nachstehenden zwei:

1. Es wurden in der Einleitung die Worte: Много оубо и дълга бѹдѣтъ о прѣподѹбнѣй сей повѣсть etc. durch die Worte:

Амн тѣкмо, колкото нашъ оумъ постигна, напнсахъ азъ Евтимне, патрархъ Тръновскый, що знаахъ, амн вѣе, благословенн Хрнстнанн, послушайте vertreten.

2. Es wurden in dem Schlusscapitel die Worte: И прннесше положнше въ црѣквы царѣцѣй, ндѣже и до нынѣшняго лежатъ дѣне, durch die Worte: И взнесохаа въ градъ, въ црѣковъ цареву и положнше ѿ въ лѣто отъ рождѣства Хрнстова, асв (=1202) ersetzt.

¹⁵ За Ханджарския дамаскин съобщава пръв И. И. Срезневский. Разбор сочинения К. Невоструева. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века с исследованием о слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же с примечаниями и приложениями. — В: Отчет о пятнадцатом присуждении наград графа Уварова, 25 сентября 1872 г. СПб., 1874, 164—229. Текстът от житието на св. Петка е представен в откъси на с. 230—231.

¹⁶ С. Т. Новакович. Цит. съч., с. 49 сл.

За новобългарския текст Калужняцки употребява думата „превод“, с което не се съгласява съветската изследователка Дьомина¹⁷, базирайки своето становище върху съпоставки, от една страна, между Ханджарския текст и Тихонравовия (към неговия тип спадат преобладаващият брой новобългарски текстове) и, от друга страна — между Ханджарския текст и откъса от т. нар. Берлински текст. Текста в Берлинския дамаскин тя определя като превод на новобългарски, докато текста от типа Тихонравов, който сочи и за най-старинен, тя квалифицира като „свободен преразказ“. Освен новата формулировка, че текстът е „свободен преразказ“, Дьомина определя посочените от Калужняцки различия като „въвеждане на нови мотиви и факти“.

Дори само тези бележки, направени мимоходом от изследователите и издателите на текстовете, не със специален интерес към жанра, говорят определено за ново трансформиране и по отношение на съкратената редакция. Нещо повече — при разночетенията с останалите дамаскинарски сборници Дьомина документира една изключително важна за жанра особеност — *вариантност на текста*. А текстологическите ѝ съпоставки за установяване старинността на Тихонравовия текст я довеждат до извод за „*постепенно движение на текста*“¹⁸.

Вариантност на текста и постепенно движение на текста са особености, несъвместими с класическата преписвателска норма на старобългарски произведения, при това на такъв авторитетен и популярен писател като Евтимий патриарх Търновски, чието име е отбелязано още в уводното изречение. Явно е, че дамаскинарят не се чувства подвластен на традицията, а се подчинява на фолклорната практика, в която вариантността на текста е основен естетически белег. Още в промяната на уводната фраза книжовникът налага фолклорния стереотип на разказвач и слушатели. Срещу опазената в Божидаровия молитвеник тревога на Евтимий Много оубо и дълга бодеть о пръподобен сен повѣсть; и нашъ умъ къ сей по лъпотъ не доклетъ съведати дамаскинарят представя писателя като разказвач, написал „каквото знае“: „... ами тъкмо колкото нашъ ум постигна и написах, аз Евтимие патриарх Търновски, що знаях. Ами и вне, благословени християне, послушайте.“ В така променената фраза е формулирана и жанрово формиращата представа на дамаскинаря, първо, за писателя, който *разказва каквото знае* (при възможност други да знаят и другаде да се знае повече), и, второ, за *публиката като слушатели*.

Дамаскинарят схваща жанра като повествуване и налага наративни принципи във всички възприети от него части на творбата. Промяната засяга най-съществено сферата на въздействието. От многопосочното въздействие върху богомолците на Евтимиевия текст (заедно с ритуала) в новобългарския текст е избрана само една посока на рецепция — поучението. От полифоничния строеж на Евтимиевото житие — сложна структура от наративни и реторични части, съпровождащи ритуалното действо-мистерия, в дамаскинарските сборници остават само онези, които носят белези на исторически спомен — житийната легенда и разказът за пренасяне на мощите в Търново.

Това са черти на *съзнателна преработка* от страна на дамаскинаря. Тя е продиктувана не от лични творчески предпочитания, а от задачата — поучение, съгласувана с цялостното въздействие на статиите в дамаскинар-

¹⁷ Е. И. Демина. Цит. съч. Ч. 1, с. 167.

¹⁸ Пак там, с. 169: „Материал Жеравненского списка позволяет со всей определенностью установить направление постепенного движения текста от списков с составом чтений типа Тихонрав. к спискам с составом типа Любл.“

ския сборник. Затова и *формираща, активна е представата на дамаски-наря за публиката*. Следователно той разказва житието не както Евтимий, отговорен пред трансцендентното присъствие на светицата, не по лъпотъ, т. е. според както подобава на възвишения предмет на разказа, а по повелите на публиката — според възможностите на слушателите и читателите българи през XVI и XVII в. за възприемане, съпреживяване и оценяване на старобългарския текст. Това означава, че съзнателната трансформация засяга естетическите принципи на творбата.

Равностоен по динамика на съзнателните съображения и силен фактор за жанровата трансформация се оказва *стихията на говоримия език* — за първи път използван в дамаскинарските сборници като книжовен. Върху традиционните сюжетни връзки, обрисовки на герои, образи и художествено-изразителни средства *говоримият език налага нова поетика*.

Говоримият език още няма литературна традиция, няма необходимата обработка да бъде адекватен на старобългарския език от Търновската книжовна школа, която има ярка стилистическа характеристика, формулирана с изрази „плетение словес“, т. е. задължение да се откриват всички възможности за орнаментиране на художественото слово. Не му е присъща и музикалната оркестрация на книжовния старобългарски език от XIV в. Говоримият език няма и културната база да постигне възможностите на оригинала за алегория или алюзия към цитати, образи и сентенции от каноничните книги.

Но говоримият език има възможности да изразява сетивност, битовост, реални човешки реакции, по-присъщи на световъзприемането на хората от XVI и XVII в. Говоримият език има и богата традиция в друга художествена сфера — фолклора. И точно поетиката на историко-наративните жанрове във фолклора се оказва пригодна към избраните два дяла от съдържанието на старобългарското житие.

Съзнава ли книжовникът тенденциите, възможностите и невъзможностите на избрания от него говорим език? За да отговорим на този въпрос, ще посочим един необорим факт — всички, макар и малко на брой цитати от псалми той предава на езика на оригинала — старобългарски. С това откроява книжовната сфера на двата типа книжовен български език през XVII в. — традиционен и говорим. Носещ вероятно съзнание за сакралност на текстовете, свързани с църквата и религиозния култ, книжовникът се намесва по-сдържано в първата част — житието на света Петка, а втората — разказа за пренасяне на мощите в Търново, той свободно трансформира в историческа легенда.

Въпреки стремежа на дамаскинаря да предава дословно оригинала на житието, текстът се оказва съществено редактиран. Като последователно проведен принцип в промените се очертава *битовизиране и предметяване на ситуациите* от подвижничеството на светицата, които у Евтимий са картини от нейното неведъшество и аггелско житие и *фолклоризиране* на чудодейните образи.

Битовизиране: У Евтимий смъртта на Петкините родители е спомената мимоходом като изпращане при бога. Дамаскинарят опазва тази вест, но само по информация. Той я предава с нови представи, които закрепяват понятието смърт не към небето, а към битовите грижи и са насочени към нравствената житейска характеристика на героинята:

Евтимий :

Тихонравов дамаскин :

... пръподробнаа убо яко родителе къ Бо-
гови добръ отсла ...

... и святаа Петка откакто погребе родите-
лите свои *отреди ги добре* ...

В духа на исихазма Евтимий поставя силен акцент върху подвижничеството на светицата, вдъхновено от мечтата да заслужи рая. В тази сцена са разгърнати детайлно душевните ѝ пориви. Евтимий търси да постигне „ангелогласие“ чрез цитати, псалми, блестящи от поезия и хармонизирано слово. Срещу този художествен израз дамаскинарят предлага свое описание на рая, наречен от него „добро“.

Евтимий :

... Тебѣ женнше мон, ншѹ — глаголющн — н оно, еже въ пѣннхъ, выноу въ зумѣ носещн, глаголющн: „вѣзвѣстнѣ мн, егоже вѣзлюбн душѣ моѣ“. О семь често болѣзновѣаше, како украснть светнаннкѣ, како масла испальннть, како сладкаго женнхоеа услышнть гласа, како двѣамъ сѣанкѣствовнть мудрынмѣ, како женнхоеа насладнтьсѣ зренна, красоты, славы, свѣтлостн, съпрѣбыванна, блаженства. О семь тѣчню тоѣ срдцѣ болѣзньно бѣше, о семь тоѣ очн сѣззамн помрачаѣмы бѣхѹ выноу: „Когда прнндѹ — глаголющн — н идею се лицѹ божню?“

Тихонравов дамаскин :

... да влезе с мудрите девици в рай да се насити красота раискаа, и хубост, и светлост и песни ангелски ...

Приведохме толкова голям пасаж в сравнение, защото освен битовизирането на представата за райско блаженство тук е интересен и принципът на идентифициране на поетичния образ. У Евтимий идентифицирането е със светите книги, у дамаскинарят — с реална картина, достъпна за възприемане от всеки човек, и то сетивно (красота, светлина и песни), а не духовно.

Дамаскинарят не възпроизвежда и известния пасаж от житието за пустинничеството на светицата, в който Евтимий влага предписанията на исихастите за усъвършенствуване „в деянието и във видението“. Опазен е само цитатът от пророчеството Вѣзждѣлѣхътъ царь добротѣ твоей, и то на старобългарски, а смисълът е обобщен с думите: „И така светаа Петка със голям пос преби много години в пустиня.“

Промаяната тук засяга и композиционната роля на това изобразително звено. Освен че понятието „пост“ приземява действието, но и фразата не е отнесена към характеристиката на образа, както е у Евтимий, при това с толкова силен идеологически акцент, че стига до анахронизъм. Тя е използвана предимно като синтактично звено със следващия раздел на поличбите.

Битовизирането на изображението се разгръща като основен похват в сцените, изобразяващи човешкото отношение към поличбите — погребението на разложения труп в гроба на светицата и изравнянето на мощите след видението. Въмъкнати са даже несъществуващи в оригинала сюжетни звена, като например разговора между гробарите: „... и рекоха си между себе кой пак да копае на друго място, ами е тука тойзи гроб доста широк и глъбок да туриме и онази мърша да не смърди, а то ако буде това свето тело бог ще го извади.“ Също при откриване на мощите е въмъкнат нов пасаж „и много се чюдиха на нейното свято тело, от толкози време как стои цяло и красно, и благоухае, и от хубава миризма да се человек не насити ...“

Фолклоризиране: То засяга много страни от стилистиката и на дотук посочените различия, но като похват е наложено в сцените с чудодееен персонаж — дявола, ангела-пратеник и пр.

В старобългарския текст изкушенията на дявола в пустинята са видими и невидими — чрез „видения и непотребни мисли“ и чрез превръщане в различни зверове. У дамаскинарят при воюването на пустинниците с дявола няма душевни съблазни. Тръгвайки от Евтимиевия образ на превъплъщени-ята на злото в зверове, авторът изобразява ситуацията като във фантастич-на фолклорна приказка: „... а лукавий дявол не престануваше да ю плаши и много пъти се претваряше като звер страшен, давно би ю уплашил да остави пустиня.“ Средството на светицата срещу дявола е молитвата: „и сичка хитрост дяволска исчезнуваше от нейната молба.“ При твърдостта ѝ, „испълнена духа святаго, бягаше от нея сила дяволска и исчезнуваше като дим“. Тук идиоматичното съчетание „изчезваше като дим“ не е взето слу-чайно. То съответствува на интереса на книжовника към превъплъщенията на дявола, докато в оригинала Евтимий предлага друг образ, внушаващ ду-ховната мощ на пустинниците: **ВЪСЕ ВРАЖНЕ ЯКОЖЕ НЕКОТОРУЮ ПАОУЧННОУ РАЗАРААШЕ КЪЗНИ...**

В стилистиката на фолклора е конкретизиран и чудедейният персонаж. Това се вижда от изобразяването на божествения пратеник:

Евтимий:

... Зрѣтъ некоего божѣстено видѣние,
кѣношу некоего свѣтаа...

Тихонравов дамаскин:

... виде божествено видение един ангел ѝ
се яви, като некои млад момък и свети като
свещ...

Трябва да отбележим, че в тези ситуации Евтимий не употребява ду-мите ангел и дявол. За това съществуват обяснения от богословски харак-тер. Но дамаскинарят борави с образите от фолклоризираната религия и там, където в оригинала е **лукавын** и **враг**, в дамаскинарския разказ ста-ва дявол, а „божественното видение“ — ангел.

Така с новите елементи на битовизиране и фолклоризиране житието загубва заложения в оригинала на Евтимий паралелизъм 'земно—небесно', 'човешко — трансцендентно'. Житието се *легендаризира*, а чудедейните черти престават да се възприемат като знак за трансцендентна поличба — *идентифицират се с фантастичния персонаж на приказките*.

Жанровата трансформация на житието в дамаскинарските сборници най-определено засяга Разказа за пренасяне мощите на светицата в Търно-во, чийто главен герой е българският цар Йоан Асен.

Изследователите са изтъквали многократно богатото историографско съдържание на летописните разкази у Евтимий и специално на този. Но той не е анализиран в идейно-естетически план. Задачата и обемът на труда не позволяват сега да се направи този анализ. Ще предложим само изводите му. Това не е пряко историческо повествуване. Това е разказ за истори-чески събития, но съотнесен към по-главен, по-съществен за темата проб-лем — как са пренесени мощите на светицата в Търново и поради какви добродетели и добродейния на българския цар света Петка е станала за-крилница на българите. Така че свръхзадачата на тази глава не е истори-ческа информация, а оценките от идейно-богословски позиции на политически събития от миналото и алюзиите с актуални за Евтимиевата епоха пробле-ми. Затова разказът у Евтимий съдържа множество понятия, неразбираеми за българския читател и слушател през XVII в. Изобилствува с образи — сигнали към асоциации, присъщи на съвременността му, но неясни за след-ващите поколения. И точно в активната позиция на писателя да актуали-зира историческия спомен в болезнени за неговото време проблеми се крие обяснението, защо българският патриарх е допуснал тази голяма историче-

ска неточност или художествена волност, като свидетелствува, че Йоан Асен е завладял Цариград. Това не е документирано от никакви исторически извори. А държавните архиви в столицата са пазели достатъчно точни летописи за събитията поне от времето на Втората българска държава и за Асеновата династия.

Патосът на патриарха е да докаже пълното сродяване на светицата със съдбата на българите, да обоснове нейната закрила. Но редом с това, равен му по пристрастие, специално в разказа за пренасяне на мощите е и антикатолическият патос. Евтимий има активно отрицателно отношение към съществуващите в негово време на Балканите опити за уния с църквата в Рим. От биографията му е известно, че по време на неговото подвижничество в Атон той е бил принуждаван от император Йоан V Палеолог да се присъедини към идеята за уния и поради несъгласието му бива заточен. И тъкмо това антикатолическо пристрастие определя акцентите и много от алюзиите в летописния разказ. Разказвайки за покоряването на Византийската империя от католиците-кръстоносци, Евтимий ги назовава най-напред римляни, а после фрузи, но винаги нечестивин, като създава устойчив контраст между тях (нечестивите) и покорените гърци (благочестивите): а също и между тях и българския цар, чието благочестие е изведено като доминираща черта на образа. (Само в тази глава определението „благочестив“ е употребено пет пъти към името и делата на царя.)

И композицията на главата е подчинена на тази доминираща опозиция благочестиви — нечестиви.

Нечестивите римляни завладяват гръцкото царство, ограбват богатствата му и църковните утвари, и скръбта, безизходно, като облак обгръща благочестивите покорени гърци.

Благочестивият български цар Йоан Асен, син на стария цар Асен, не се уплашва от „техните лаяния“, намира сгода и на нечестивите ~~одръжжани~~ ~~храбърни~~ ~~въскочн~~. Изтръгва от властта им Македония, Сер, Света гора и славния Солун, цяла Тесалия, Тривалия, Далмация и Арванитската държава чак до Драч и възстановява православието в тези земи: ~~въ~~ ~~ни~~ ~~же~~ ~~и~~ ~~мн~~-трополити и епископи ~~свѣта~~ ~~и~~ ~~благочестивѣ~~ постави.

Той не се задоволява само с това, насочва се към Цариград, завладява го и прави фрузите свои данъкоплатци. Научава за славата на светицата и вместо дължимия му данък пожелава да получи от тях мощите. Това звено в разказа е разкрито най-разгърнато чрез патетичен монолог за готовността на царя да даде всичките си богатства, дори цялото си царство (тук дамаскинарят коригира — дори половината от царството си) срещу раклата с мощите.

Фрузите поради пълната победа на царя над тях посрещат молбата му с послушание — победа на благочестието!

Следващият момент е радостта на царя и посланичеството на митрополит Марко да пренесе мощите. Главата завършва с посрещане на мощите от българите и главно в Търново — избавяне на светицата от властта на нечестивите покорители на „гръцкото царство“.

Вижда се, че историческата личност — българският цар, и историческите събития тук са разкрити само в един аспект. Гордостта на Евтимий, че царят не се е побоял от техните лаяния, отново изтъква българския самодържец като техен идеологически опонент. Затова и резултатът от победата му е поставяне на епископи, т. е. възстановяване на благочестието. А венецът на тази победа е избавянето на мощите.

Тази градация от победи на благочестието над нечестивите има за начало фразата, с която е въведен в разказа главният герой Йоан Асен: *въ тоже време благочъстне свѣтаѣ и явленнѣ крѣпцѣ оудръжавшоу* . . .

Но за българите през XVII в. този идеологически аспект в разказа съвсем не е интересен. В условията на иноземно робство за тях е ценен споменът за миналата политическа мощ на българското царство. Евтимиевият разказ (в чиято достоверност следващите епохи никак не се съмняват поради високия авторитет на автора му) е свидетелство за военната мощ на българския цар, за силата му, които са му дали възможност да спаси светицата от фрузите. Читателите от следващите епохи се интересуват най-вече от историческата информация. Те дори я допълват, като търсят други извори. В разглеждания от нас текст от типа Тихонравов дамаскин, както сочи още Калужняцки, е поставена несъществуваща в оригинала дата на събитието — 1202 година. В следващите два века — XVII и XVIII, разказът за пренасяне на мощите получава толкова определено развитие към летописание, че в късния Берлински дамаскин е продължен с нови вести — вече от историята на мощите в османското владичество. Тази представа за летописния характер на главата е толкова неопровержима, че и първият български историк Паисий Хилендарски в своята „История славянобългарская“ (1762 г.) го сочи като достоверен исторически извор: „Тако востал на греци и на латини Йоан Калиман и покорил их конечно. И дан зимал и от греци, и от латини како писует в житие преподобниа Параскеви.“

И точно според изискванията на един летописен текст дамаскинарят променя образа на българския цар още в самото начало. Вместо славата на владетел, който „явно и силно подкрепя благочестието“, тук Йоан Асен е изтъкнат със силната си власт: „И в това време благочестиви цар тръновски Йоан Асеню, син стариму българскому цару Асеню, крепко дръжеше тогази царство и никак не се убоя от ония френци като прееха Цариград ами еднак му прилегна време войска да вдигне, на пленува нечисти и да приема земля много.“ Тази характеристика на главния образ е издържана до края на разказа. Тя определя и жанровите му черти, заложили още във фразата, с която се обвързват двете части на творбата — житието и разказа за пренасяне на мощите. У Евтимий тя е философски и естетически ключ към главата: *Временн же мнмотекшоу не малюу. В шест преписа на житието е временн же мнмошѣдшоу немалюу. Днес трудно можем да намерим точен еквивалент за превод, защото на съвременен език не боравим с тогавашното понятие за земно време, противопоставено на вечността на вселената, безначална и безкрайна като твореца бог. Земното време е преходно, то изтича или изминава, то е маловажно, защото е мярка на хората за отбелязване на земни произшествия. Но по отношение на такива небесни поличби като божия знак чрез чудесата на мощите — това е време мнмотекшоу, мнмошѣдшоу. Божественото не познава движение във времето, временният срок е понятие за смъртните и напомня за временното им пребиваване на този свят.*

Тази опозиция между вечността и земното време (съществена философска и естетическа категория за Евтимий) не е възприета от дамаскинаря. Той не я чувствава значима и изразителна. Високата му книжовна култура го задължава да открие новата глава с израз, който да е ключ към новото съдържание, различен от предишния текст. И той избира онова словесно съчетание, с което започват историческите разкази във фолклора „и време би некое“. Това неопределено време не измерва срока между проявите се чудеса и историческия разказ, то е само сигнал за начало на летописен

разказ, но с присъщата на фолклора неопределеност в миналото — „имало едно време“.

За развойните процеси в книжнината на XVII и XVIII в. тук е показателно, че дамаскинарят трансформира летописната глава едновременно с очевидното усилие да предаде съдържанието на оригинала точно. Именно в желанието му да бъде докрай верен на информацията, да намери еквивалент на всичко казано в оригинала е заложена и възможността ни да проследим формирането на новите идейно-художествени тенденции. А те не са случайни, нито са спорадични. Проведени са многостранно и последователно дори в черти, които на пръв поглед биха изглеждали несъществени: Например Евтимий характеризира опълчването на българския цар срещу неверниците с израза на нечъстивых *одръжанне Храбърне въскочи* . . . В един много интересен анализ на кръга от значения и възможности за употреба на думата „храбър“ в старобългарската епоха (по повод псевдонима Черноризец Храбър) видният богослов Иван Гошев приведе всички варианти, допустими от богословските правила, и доказва убедително, че храбър може да бъде наречен само онзи, който е могъл да пребори дявола, а то значи само светец или подвижник. У Евтимий тази употреба за делото на българския цар е съвсем съзвучна с характеристиката на враговете му. И в този контекст *Храбърне въскочи* носи пак идеологическата оценка. Дамаскинарят променя и тази фраза, въпреки че думата храбър е напълно приложима и в новобългарския текст за един цар. Но имайки наум военните му успехи, книжовникът си избира по-изразително, широко наложено във фолклора словосъчетание и подчинява целия пасаж на стилистиката му: „*И скочи юнашки с божие повеление . . . И като прие тези земи не само че не се остави и не му се досади, ами тръгна и срещу Цариград и него взе, и колкото френци имаше там покलोंиха му се и му се предадоха да са негова рая* (к. а. — Н. Д.) и дан да му дават.“

Употребените понятия за придобита власт над чужди народи са идентифицирани към робското битие на българите, които в дадения момент са също рая (роби). Картината на победните завоевания е нарисувана не само вдъхновено, но е и конкретизирана с понятия, липсващи в оригинала или неспоменати, понеже се подразбират:

Евтимий :

*. . . Македонское одръжанне . . .
... с всею Теталиею такожде и Трн-
ваалы . . .*

Тихонравов дамаскин :

*. . . македонска земля . . .
... и сичка земля теталийска и Тривалия
узе . . .*

Същото конкретизиране се наблюдава и при проследяване пътя на мощите от Епиват до Търново:

*. . . и како оубо прѣдѣлы прѣнде фрѣжъ
скыи и въ свою прѣнде страну въсн
окръстнии сътъкаху се . . .*

*. . . И като премина синор френский и влезе
на тѣзи странѣ бѣлгарская сички из околѣ
градове и села излязуваха насреща . . .*

В съгласие с фолклорната поетика събитията се проследяват не само пространствено, но и във всички темпорални сегменти, и то в непрекъсната последователност, каквато е абсолютно чужда на оригинала, където причина и поведение не са в хоризонтална проекция. У дамаскинаря събитията протичат преди това — сега — след това: „И така, сичко тамо като прие . . . И поиде си цар на Трънов . . . И тогази пусти повеление на Цариград . . . и рече им . . . Това като разбраха френците, що бяха у Цариград . . .

Това като чу цар . . . И тогази пуци преосвещеннаго Марко митрополита. . .“

След като възпроизвежда всички вести от оригинала, дамаскинарят си позволява и свободата да фолклоризира онези ситуации, в които царят общува с подвластните му фрузи. За отношенията между цар и поданици във фолклорната проза има богат избор на стереотипи, което дава възможност на дамаскинаря да внесе редица подробности в разказа поради голямото любопитство — свое и на слушателите си — към поведението на един силен български цар. Той размества Евтимиевите пасажки, изоставя неговите характеристики на вътрешни въпроси у самодържеца, прибавя реплики:

Евтимий:

Аще н до полу моего потребують царстена
вса готовь ксмы отдадн аще нмѣнна, аще
злато, аще сребро, аще внсы, аще каменне
чстное вса оусрьдствую дати, вса аншн-
ти се, да желаемое мне получю скровниче.
Иако убо сна слышавше Фроузн, авне го-
товн къ прошенню быше н съ вьсацѣмь оус-
рьднемь же н спѣхомь, иакоже н въ всемь,
снце н въ семь того послушаше н желател-
ное тому получнти повелѣше н ннаже про-
чаа, иже къ съмнренню послаше, обещавающе
се н нзвѣстующе н своѣ отдадн дѣше,
аще мощно би.

Тихонравов дамаскин:

И рече им, не ишу вам ни сребро, ни злато,
ни бисер, ни камене многоценно, ами ви
ищем що е на ваша френска дръжава град
Епивати, дето има тамо мощи святѣй Петки.
Това святое тело да ми дадете със ковчегъ
си. Толкози и това ищем от вас . . . Френци
. . . пустиха писание и поклон до цара и ре-
коха: „Да буде воля твоя много летни цару,
що ищеш, узми. Ако и душата ни ищеш, ние
се тебе покланяме и да ти ще и да буде у
добар час.“

У Евтимий царят е готов да даде скъпоценностите си, той им изпраща „прощение“. У дамаскинаря това е цар-победител и той повелява с певко народно слово, ритмизирано, организирано в любимия за фолклора отрицателен паралелизъм' не ишу вам . . . ами ви ищем'. Съгласието на фрузите у Евтимий е морална победа, а у дамаскинаря е стереотипното от приказките обръщение на поданиците към своя цар.

И в резултат на толкова многопосочни промени (на всички равнища: идейно-мирогледни, структурни, стилистични, образни) разказът за пренасяне на мощите от Епиват в Търново се превръща в историческа фолклорна легенда — странна спойка между устойчивата писмена летопис на информация и свободния (вариантен) комплекс от изображения на един силен цар и отношението му към покорените от него врагове. Този хибриден вариант е възможен само в преходна за художественото развитие епоха — когато книжнината, характерна с точно зафиксирана информация, се възприема от слушатели само с фолклорна култура, за които не е достатъчно само текстовете да се трансформират на говорим език, а трябва и да се трансформират редица художествени стереотипи.

Много е показателно, че намесата на дамаскинаря е тъкмо в онези звена на творбата, където Евтимий е наложил *своите* художествени предположения по отношение на *традицията преди него*. Така в дамаскинарските сборници имаме житие, предназначено за демократична публика, съкратено, конкретизирано, историзирано. Но то не се връща към типа на първите християнски легенди. В неговата простота, фолклоризиране и битовизиране са заложени тенденциите на ново светоотношение, на важна за епохата трансформация в художествената култура на публиката.