

## ЕЗИКОВИ ВАРИАЦИИ В КЪСНАТА ПРОПОВЕД (XIX В.). ПРОБЛЕМИ НА ИЗДАВАНЕТО И ВКЛЮЧВАНЕТО В ЛЕКСИКАЛНИ ТЕЗАУРУСИ

В първа глава на новото изследване и на изданието на Ловешкия дамскин Олга Младенова изказва предположение, че преработките на слова и жития на новобългарски език, разпространявани в т.нар. дамскинарски сборници през XVII в., са възникнали на основата на първоначално устно произнасяни проповеди, които в един момент са записани в средище, използващо наречието „тогива“ (Младенова, Велчева 2013). Проповедниците са се опирали на средновековни български текстове, в повечето случаи преводни, по-рядко оригинални<sup>1</sup>. Според авторката механизмите на преработване на тези текстове първоначално са били изработени в устната проповед. Това наистина би могло да обясни онази разхлабена връзка между основа и преработка, за която говори Ангелина Минчева, когато анализира особеностите на текстовете на новобългарски език от XVII–XVIII в. (Минчева 1984:228).

В настоящия текст ще дам пример за механизмите на преработване на един и същ текст основа на два пъти вероятно от един и същ книжовник. Ще дам пример за тази разхлабена връзка между основа/подложка и преработка от два много късни дамскинарски сборника – от 20-те години на XIX век, в които се усеща по-силно влиянието на устното слово, на фолклорния слог. Преработени са били дамскинарски текстове от XVII–XVIII век на езика на Сливенското наречие от XIX в., като целта може би е била да се създадат наративи, които да бъдат близки до слухово възприемана проповед. Бавният, протяжен и повторителен слог, изпълнен с плеоназми<sup>2</sup>, в избраните за анализ тук преработки използва езикови и наративни стратегии на българския фолклор, напомня за стила на българските народни сладкодумци. Този начин на разказване подсказва, че тези преработки са създадени за хора, свикнали да възприемат слухово текстовете, фолклорни или църковни.

Става дума за два сборника, писани с гръцки букви в Сливен или Котел през 20-те години на XIX в. Написани са от една и съща ръка, подвързани са по еднакъв начин. Единият се пази в Националната библиотека

<sup>1</sup> За новобългарските преработки в дамскинарските сборници от XVII в. вж. капиталните работи на Петканова 1965, Демина 1968, Мирчева 2001, Велчева, Иванова 2010, Младенова, Велчева 2013 и обширната библиография, цитирана там.

<sup>2</sup> За този стил на проповедта на новобългарски от XVII век вж. Байрамова 1995, Велчева 2003.

„Св. св. Кирил и Методий“ под номер 1064, а другият в Църковния историко-архивен институт под номер 369. Вторият ръкопис съдържа бележка, че е писан през 1827 г. и е наречен „дамаскин“. Стоянов и Кодов (*Стоянов, Кодов 1964:358–361*) датират НБКМ 1064 от края на XVIII или началото на XIX в. Донка Петканова (2005) смята, че НБКМ 1064 е писан в Котел, като обръща внимание на факта, че в Котел е имало училище с преподаване на гръцки от 1816 до 1826 г. Ето защо тя предполага, че ръкописът е създаден приблизително по това време от ученик на даскал Андончо или на Райно Попович. От тези разсъждения излиза, че НБКМ 1064 е създаден малко по-рано от ЦИАИ 369. За точното датиране и локализиране на НБКМ 1064 са нужни още изследвания на хартията, украсата и подвързията му, но тук приемаме, че е създаден през първата четвърт на XIX в., може би през 20-те години на този век.

Дело на същата ръка са и пазените в Букурещ, в Библиотеката на Академията, Неделни поучения, близки до Софрониевия Неделник<sup>3</sup>. Преди да стане ясно, че ЦИАИ 369 е дело на същия книжовник, за датировката на Неделните поучения са изказвани различни мнения. Любомир Милетич (*Милетич 1920:7–70*) ги издава с кирилска транслитерация като паметник от XVIII в. Повечето учени смятат, че са преработка на Неделника от 1806 г. с по-народен език (*Велчева 1962:260–261, Стоянов, Кодов 1964:361, Петканова 2005*); докато М. Ръдулеску (*Ръдулеску 1960: 958–961*) и Д. Караджова (*Караджова 2004:235–236*) предполагат, че те са изворът на Софрониевия Неделник. Смятам, че текстът, записан с гръцки букви, е преработка на Софрониевите проповеди<sup>4</sup>. Един и същи книжовник, създал този ръкопис с неделни проповеди, както и НБКМ 1064 и ЦИАИ 369, е използвал кирилски книги, за да преработи житийните и проповеднически текстове на език, по-близък до неговото всекидневие. Преработени са душеполезни и нравоучителни наративи, разпространявани през XVIII–XIX в. като църковна литература, вероятно възприемана най-вече чрез слушане.

Много е възможно и трите ръкописа да са създадени в Котел и Софрониеви книги да са техните подложки. Не е изключено обаче да са писани и в Сливен, където е имало по-често практика през XVIII–XIX в. да се записва българска реч с гръцки букви, както свидетелства и Юрий Венелин, който се срещал със сливенци във Варна. В Сливен се пазят и три по-ранни ръкописа, от XVIII в., писани с гръцки букви (*Стоянов 1980*). В ЦИАИ 369, Пб има бележка от 1828 г. с името на хажди Гендо Вълков

<sup>3</sup> Стоянов и Кодов (*Стоянов, Кодов 1964:358–361*) отбелязват, че НБКМ 1064 по език („източно балканско наречие“) и писмо прилича на Неделните поучения (№ 440 в Библиотеката на Румънската академия). Виждала съм този ръкопис – наистина писмото и украсата му са същите като на НБКМ 1064 и ЦИАИ 369.

<sup>4</sup> За тези три ръкописа вж. по-подробно *Димитрова 2005* и *Димитрова 2008*.

от Сливен като притежател на книгата; друга бележка споменава даскал Ставраки. Мастилото и почеркът на тези бележки се различават от тези на основния текст. Ръката, оставила тези бележки, пише на български всекидневен език с гръцки букви и върху началните листове на НБКМ 1064. Кой е хаджи Гендо? Вероятно той е използвал (притежавал, заръчал?) трите споменати тук ръкописа. За него се знае, че е бил богат и влиятелен човек от стар род в Сливен и че е съхранявал стари български писмена. Вероятно като мнозина в Сливен по онова време, поради образованието си в гръцко училище, си е служел с гръцката азбука<sup>5</sup>. За него дори се знае, че настоявал по време на църковни служби евангелието да се чете на гръцки<sup>6</sup>. Но все пак явно се е нуждаел от душеспасително четиво на роден говор. Не е изключено да е притежавал и трите споменати тук ръкописа. Може би той или негов роднина е занесъл ръкописа с *Неделните поучения* в Румъния, т.е. да го е взел сред най-ценните си вещи. Има документи, показващи, че той заедно с други сливенци се изселва в румънско през 1830 г. поради Руско-турската война<sup>7</sup>, а днес този ръкопис се пази в Румъния.

Какво съдържат трите ръкописа: все текстове за празници, проповеди, жития с модели за праведен живот, т.е. нравоучителна и проповедническа литература, предназначена за публично или частно четене. Тези текстове не са нови преводи от гръцки, за разлика от новите преводи на народен сливенски говор в ръкописите, писани през XVIII в. в Сливен, споменати по-горе<sup>8</sup>, а са преписани с гръцки букви от кирилски книги (дамаскини), съдържащи текстове от български майстори на словото. Д. Петканова (*Петканова 1965*) включва ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 сред изворите с новобългарски варианти на словата на Дамаскин Студит. ЦИАИ 369 е по-голям (4+516 л.) от НБКМ 1064. И в двата са събрани преработки на многообразни текстове, както е характерно за дамаскините от края на XVIII и началото на XIX в. В тези два сборника влизат характерни и за I, и за II тип новобългарски дамаскини слова (според класификацията на Е. Дьомина, вж. *Демина 1968*) и редица други – сред тях са както произведения на Дамаскин Студит, така и много други хагиографски съчинения. Впечатлява приемствеността в българската книжовна традиция през вековете – в тези два сборника от XIX в. присъстват написани на езика на всекидневието на подбалканските занаятчии и търговци текстове, които са нова преработка на включените в дамаскините от XVII в. преработени

<sup>5</sup> За употребата на гръцката азбука за записване на българска реч от сливенци вж. *Табачков 1924:379–399, 404–406; Библиотека 2, 1904:57; Стоянов 1980.*

<sup>6</sup> За него вж. *Табачков 1911:462, 531, 1924:96, 130, 167, 400–401; Арнаудов 1938:29–30, 38–43.*

<sup>7</sup> Срв. *Библиотека 1, 1904:66, 77–78.*

<sup>8</sup> За тях вж. *Стоянов 1980.*

на новобългарски съчинения на св. Климент Охридски (*Слово за св. св. безсребърници, Слово за пророк Илия, Слово за Рождество Богородично*) и св. Патриарх Евтимий (*Житие на св. Петка* в НБКМ 1064)<sup>9</sup> или пък преработки на преводи от гръцки, за които се смята, че са направени по времето на Първото българско царство (например *Житието на Мария Египетска* от Псевдо-Софроний, йерусалимски патриарх<sup>10</sup>, *Деяния на св. апостол Тома*<sup>11</sup>, *Сказание за Адамовата глава и за двамата разбойници на кръста*).

Съставът на НБКМ 1064 е описан от М. Стоянов и Хр. Кодов, а на ЦИАИ 369 – от мене<sup>12</sup>, включително и електронно чрез платформата, създадена от Андрей Бояджиев, Дейвид Бирнбаум и Анисава Милтенова<sup>13</sup>. Съставът на двата сборника е сходен, но не е идентичен, например само в НБКМ 1064 е включено *Слово против баене и врачуване* от XVIII век, за чийто автор се смята Йосиф Брадати. Не може да се каже, че единият е преписан от другия. Например в НБКМ 1064 е включена преработка на преработката на *Житието на св. Петка* от Патриарх Евтимий<sup>14</sup>, докато в ЦИАИ 369 житието на св. Петка е близко до текста в Софрониевия Неделник от 1806 г. В ЦИАИ 369 има доста текстове за св. Никола, включително преписи с гръцки букви на химнографски текстове за светеца, извлечени от църковнославянски книги. Явно книжовникът си позволява да преработва, да доразказва, съкращава и разширява наративните текстове, а песенната поезия я оставя така, както е в дошлите от Руската империя и широко използвани в българските земи през XIX в. църковнославянски богослужебни книги. Защо има много текстове за св. Никола в този сборник, включително и химнографски? Както в Сливен, така и в Котел е имало през XIX в. български църкви, посветени на този много тачен сред българите светец.

Въпреки разликите в състава в двата обсъждани сборника има и едни и същи наративи, например за св. Сава Освещени, за апостол Тома и много други. Но преработките са различни. И така, в двата сборника, писани от една и съща ръка приблизително по едно и също време, присъстват две различни преработки на едни и същи текстове. Това напомня именно предположението на Олга Младенова, че отначало български писмени люде са подготвяли за устно произнасяне проповеди на новобългарски въз основа на средновековни български текстове. Вариантите на един и

<sup>9</sup> За тези произведения в новобългарските дамаскини вж. *Мирчева 2001*.

<sup>10</sup> За този текст в новобългарските дамаскини вж. *Велчева 1996*.

<sup>11</sup> *Димитрова 2005*.

<sup>12</sup> *Димитрова 2008*.

<sup>13</sup> За тази инициатива и методите на работа вж. *Repertorium of Old Bulgarian Literature and Letters* (на <http://repertorium.obdurodon.org>)

<sup>14</sup> За житието на св. Петка в новобългарските дамаскини вж. *Мирчева 2001*.

същи текст са били вероятно различни и един от тях е записан, но по-късно е бил допълнително преработван от други книжовници. В Сливенско в първата четвърт на XIX в. един и същи книжовник е преработвал два пъти една и съща по-ранна основа и е записвал своите преработки два пъти с гръцки букви. Каква е тази основа? За да се установи това, всеки текст трябва да се изследва поотделно, но в много случаи, в които „взимах проби“ от текстове, се оказва, че основата са новобългарските преработки на средновековни наративи – преработки, правени основно през XVII – началото на XVIII в. и широко разпространени през тези векове в сборници, наричани „дамаскини“<sup>15</sup>. При изготвянето на двата сборника той е правел и различен подбор, може би в зависимост от източниците, които е имал. Едновременно с подбора на текстовете книжовникът ги е редактирал, променял на езиково-стилово равнище. В ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 са засилени още повече в сравнение с дамаскините от XVII в. обстоятелствеността, обяснителността и повторителността, типични за фолклорните наративи<sup>16</sup>.

Ще дам примери от НБКМ 1064 и ЦИАИ 369, илюстриращи разлики в преработките в двата сборника и доказващи, че текстовете в единия сборник не може да се разглеждат като допълнително редактиране на текстове от другия сборник, а че това са две различни преработки на една и съща основа, кирилски дамаскинарски текст. Примерите ми са от *Житието на св. Димитър Солунски*. ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 съдържат две преработки на текста на *Житието на св. Димитър* от Дамаскин Студит в новобългарските дамаскини. Техен образец е бил текст, подобен на варианта в Тихонравовия, Троянския, Котленския и др. дамаскини, а не на разновидността в ЦИАИ 133 и в Берлинския дамаскин (вж. за двете разновидности у *Демина 1968:117–125*). Нов, различен превод на това житие от гръцки се съдържа в ръкопис ЦИАИ 896 от Бачковския манастир, писан с гръцки букви през 1783 г.<sup>17</sup> В НБКМ 1064 не е цялото житие: липсва уводът; от всички чудеса е запазено само първото; поучението накрая е съвсем кратко. ЦИАИ 369 съдържа целия Дамаскин-Студитов текст с десетте чудеса и подробното заключение. И в двата ръкописа в заглавието липсва името на Дамаскин Студит. Текстът в НБКМ 1064 е по-близък до новобългарските дамаскини, докато в ЦИАИ 369 има повече допълнения. Преписът в ЦИАИ 369 е по-интересен от гледна точка на доближаването му до обстоятелственото, бавно, повторително и ритмично говорене на народните сладкодумци и в този смисъл е по-близък до разказите за светците в народната култура и съответно до рецепцията на късноантичните

<sup>15</sup> Срв. и описа ми на състава на ръкописа в *Димитрова 2008*.

<sup>16</sup> За характера на преработките на *Словото за апостол Тома* вж. *Димитрова 2005*, *Димитрова и Бояджиев 2009*.

<sup>17</sup> За този превод на народен български от гръцки вж. *Тъпкова-Заимова и Димитрова 2011*.

истории за тях в нея. За основа за сравнение избрах текста в Котленския дамаскин, писан от поп Стойко Владиславов в Котел. Промените в двата сборника с гръцки букви в сравнение с Котленския дамаскин не са само във въвеждането на повече диалектни езикови особености, в замяната на антични реалии с реалии от културата на балканските селища от XIX в., но и в плеоназирането, правещо текста по-близък до народните разкази. Ето няколко примера за промени:

Житие на св. Димитър. Първо посмъртно чудо

Котл. 406<sup>18</sup>: Насѣтне ѱофѣса маѳими́анъ да ре(ч)мь умрѣ: и приѣ цр(с) тво великии и бл(г)очестѣвѣи хр(с)тіански црѣ костантѣнъ

НБКМ 1064, 52а и насѣтне умрѣ Максимѣн цар и приѣ царстуту му великии и благочестѣви христѣански цар Константѣн

ЦИАИ 369, 91б насѣтен подир тѣи мѣна са малко врѣми и умрѣ цар Максимѣн • и приѣ царстуту му великийи и благочестѣвий христѣански цар Константѣн •

Котл. и въ негово врѣме сторѣ едного дуѳа да поѣде на влашка зѣмля • името му бѣше леѳнтѣа •

НБКМ 1064 и ф негувуту врѣми сторѣ едного дѳкса на влашката зимѣ дѣто му бѣши и на негу человек имиту Леонте

ЦИАИ 369 и ф него врѣми направѣ тѣи едного бѣи да бѣди на влашка-та зимѣ да иди тамо. имиту му бѣши леѳнтѣе

Бачковски превод<sup>19</sup>: чи като омря онзи цар максимианос чи стана цар цар костанти големио цар и сфета елена майка му дето направиха цариграг та чи на негово времи сториха едного болерина паша на влашка зиме та го зовяха леонтиос

Котл. и поѣде до Солунъ и разболѣ се • и тѳлкава слѣ лежаше кѳлкото любѣше да умрѣ • нежели да ѣ живъ да тѣгли таквази лѳота бѳлестъ •

НБКМ 1064 и дѳди ду Селеник . и са разбулѣя и тѳлкус злѣ шу лижѣши дѣту бѣши стѳнал каил да умрѣ по млогу неѣти да и жюф да тѣгли тѣи таквас болес •

ЦИАИ 369 и тѳи кату трѣгна да иди ду Селеник и са расболѣя, и тѳлкози злѣ лижѣши, кѳлкуту бѣши стѳнал каил по млогу да умре а нѣ да са мѣчи тѣи злѣ, и да тѣгли таквас бѳлест.

Бачковски превод: а той са разболя като беши още на Силаник чи таквас болес зла оти беши каил да омре токо да ни е жиф да тегли тас болес

Котл. защо мнѳго врачове доходѣха и цѣрѳуваха го • и нѣчто му се не придѣди • ами иѳще по слѣ впаднѳваше.

<sup>18</sup> По фототипното издание в книгата *Софроний Врачански 1989*.

<sup>19</sup> Давам този превод тук само за сравнение. Този ръкопис пази нов превод от гръцки на български народен език, направен през втората половина на XVIII в. Ръкописът носи дата 1783 г.; издание на текста вж. у *Тълкова-Заимова, Димитрова 2011*.

НБКМ 1064 защото много *хикими* дофаждаха и цириха гу ама нишу ни му са придади . ами по зля падаши.

ЦИАИ 369 защо дофаждаха много *хикими* дофаждаха да го цирьт и нищо ни му са придади. ами и йощи по зля ставаши.

Бачковски превод: чи много гу кажи хекемджи и цириха никои ни можиха да гу ихцирет ами по зле ставаша по добре ни ставаша.

Ясно е, че не може да се постигне богат и изискан книжовен език със стегната фраза, която с малко думи казва много, само на базата на подобен тип текстове, които не използват богатството на предходната българска книжовна християнска традиция. Тези опити да се пише на народен език, на езика на всекидневието, като текстовете в НБКМ 1064, ЦИАИ 369, ЦИАИ 896, не могат да се разглеждат като опити за създаване на книжовна норма с ясно изразено съзнание за книжовен език, висок стил и стилови предпочитания. Те не оказват и никакво влияние върху историята на новобългарския книжовен език. Но те не са и запис на диалектна реч, защото все пак се основават на някакви книжовни модели – дамаскинарски новобългарски текстове (в случая на ЦИАИ 369 и НБКМ 1064) или гръцки оригинал (в случая с житието на св. Димитър в ЦИАИ 896). Колкото и да са близко до езика на всекидневието, те се отличават от него – най-малкото защото са записани, имат писмени образци, посветени са на тематика, която не е в центъра на всекидневните разговори.

Нужно ли е да се издават такива текстове и да се включват в исторически речници на българския език? Те са извор за историческата диалектология (при необходимите уговорки), а освен това са ценно свидетелство за историята на проповедта на народен език – за механизмите и стратегиите на изграждане на проповед, която да е максимално близка до слушателя и до фолклорните наративи, с които той е свикнал.

Как трябва да изглеждат подобни издания? Опитвала съм да правя различни издания на записи на български текстове от XVIII – началото на XIX в. с гръцки букви. Една възможност е да се направи наборно дипломатическо издание, като максимално близко до особеностите на ръкописа и на правописа (срв. например *Димитрова 2005а*). Такова издание е честно спрямо изходния текст и не позволява значителна намеса на издателя (освен разделянето на фонетичните думи), но то не помага на читателя лесно да се запознае с текста. Такова издание ми се вижда безцелно при наличието днес на електронни средства за факсимилни, т.е. дигитални издания.

Друг начин за издаване на такива текстове е да се кирилизират текстът, като в този случай неизбежно издателят внася свое разчитане на гръцките букви (срв. *Димитрова 2005, Тъпкова-Заимова, Димитрова 2011*)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Съществуват и издания на български текстове, написани с гръцки букви, чрез лати-

При кирилизирането също са възможни различни подходи. Те зависят и от особеностите на ръкописите. Какви са особеностите на записването на българска реч с гръцки букви в ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 и спрямо тях какви могат да бъдат издателските подходи? За разлика от ЦИАИ 890<sup>21</sup>, ЦИАИ 896 (Бачковския ръкопис с цитираното тук *Житие на св. Димитър*), Исидоровия *Кириакодромион* от Сливен от XVIII в.<sup>22</sup> и други ръкописи с гръцки букви от южните български земи, в ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 личи известна последователност при използване на гръцката азбука за записване на българска реч. Последователно например се пише ипси- лон след κ, γ, χ. Последователно преписвачът означава [ц], [ч], [дж] с τζ – макар че е ясно, че е неудобно три различни звука да се предават по един и същ начин; [ш] и [с] предава със сигма, [ж] и [з] със зита, лигатурата на сигма и таф бележи [ст], [шт]. Макар и да личи последователност, ясно се вижда неудобството да се записва българска реч с гръцки букви, защото различни фонемите се означават с една и съща графема (това неудобство отбелязва още Черноризец Храбър в „За буквите“ в края на IX в.). За разлика от други текстове, писани с гръцки букви през XVIII–XIX в., съз- дателят на ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 винаги предава звука [б] със съчета- нието ϩ. Винаги след буква за велар преписвачът означава [и] с ипси- лон, както е и в ЦИАИ 890. Инак за [и] той използва ита и йота; употребява и йота с две точки. В ръкописа мекост на предходния консонант и преден глайд (й) се отбелязват с гръцката буква йота, писана пред ου (в ръкописа е винаги лигатурно) и α, като съчетанията са подчертани. Подобно на но- вобългарските дамаскини, които пък отразяват евтимиевско-ресавските правописни норми (Василев 1980), в ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 пред глас- на обикновено се пише йота. Звуковете [а], [ъ], [ə], [Λ] се бележат винаги с алфа в двата ръкописа. Всъщност отбелязване на [ъ], [ə], [Λ] чрез буква а има и в кирилски новобългарски паметници, включително от Котел<sup>23</sup>.

---

ница, но те не са обект на внимание в настоящия текст (библиография вж. у *Димитрова 1993*); за неуспешни опити да се записва българска реч с гръцки букви от най-ново време вж. *Митринов 2007*.

<sup>21</sup> За този ръкопис вж. *Гошев 1931:388–389*, който гледа на него като на препис от ки- рилски оригинал, от който са запазени някои кирилски букви. Д. Петканова (1965:97–99) смята, че трите слова на Дамаскин Студит в него са в нов превод от гръцки; за ръкописа вж. и *Стоянов 1969:319–320*, *Христова, Караджова, Икономова 1982:263*. Сравнението, което направих на Деянията на св. апостол Тома в него и в новобългарски кирилски да- маскини, ме кара да мисля, че в него то е преписано от кирилски книги. Дори невзвучащите ерое са предадени с йота.

<sup>22</sup> За този ръкопис вж. *Стоянов 1980*. Той съдържа различен превод от *Неделника* на Софроний Врачански от неделните поучения в НБКМ 1054 и от споменатите тук *Неделни поучения*, записани с гръцки букви, издадени от Милетич с кирилска транслитерация (*Ми- летич 1920:7–70*).

<sup>23</sup> Например така постъпва Жендо Вичов от Котел; вж. примери у *Петканова 2005б*; за тази практика в други ръкописи от Котленския център вж. *Караджова 1994:207–208*.



В ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 текстът е разделен на т.нар. фонетични думи, както е и в новобългарските кирилски дамаскини.

Известната последователност в графиката в разглежданите ръкописи може да се дължи на факта, че книжовникът преработва кирилска книга, той чете кирилска книга, докато е било по-трудно за онези книжовници, които превеждат от гръцки и записват превода си с гръцки букви. Независимо от тази известна последователност не можем да говорим, че в ЦИАИ 369 и НБКМ 1064 личи съзнание или опит за нормативност. Целта е била да се предаде християнската проповед и жития, образци за праведен живот, на разбираем език, но не можем да говорим за опит за изграждане на книжовен език на основата на Котленско-Сливенския говор. И независимо от неудобството да се записва българска реч с гръцката азбука, по-силна се е оказала нуждата от българско четиво, от душеспасително християнско четиво на роден език – без значение какви графични възможности са били налични. Това четиво може да е било и често възприемано слухово, при което графиката е без значение. В този случай отъждествяването с християнската култура и българския език са се оказали по-важни от графичните възможности, с които са разполагали хората, създали и използвали НБКМ 1064 и ЦИАИ 369.

Как да се предават с кирилица текстовете от НБКМ 1064 и ЦИАИ 369 в научни издания? Един начин, близък до графиката на ръкописа, е алфа, която бележи [а,] [ъ], [ə], [л], винаги да се предава с кирилска буква **а**, независимо от предполагаемото ѝ произношение. Такъв подход създава затруднения на читателя и на места говорът изглежда като а-говор, а той не е, в него голямата носовка и големият ер дават /ъ/. Най-лесно за читател, свикнал със съвременния български правопис, е буквите **а** и **ъ** да се поставят там, където той е свикнал да ги вижда, т.е. дори в случаите, когато се пише условно буква **а** с изговор /ъ/ в съвременния български правопис (срв. четá, спя́). Подобен подход предполага неизменна намеса на издателя и може да доведе на места (макар и много рядко) до некоректно предаване на оригинала, защото има форми, чието тълкуване е нееднозначно.

В някои свои предишни издания предавах гръцките омега и ипсилон (който се пише винаги за звук /и/ след к, г, х в ЦИАИ 369 и НБКМ 1064), но сега това ми се струва излишно. Може би е достатъчно дистрибуцията на тези две гръцки букви да се опише, но в изданието те да се предават с буквите **о** и **и**, съответно. Достатъчна е само буквата **и**, за да се предадат гръцките йота и ита, и ипсилон. Когато в ръкописите йота означава мекост на предходния консонант или преден глайд, Л. Милетич я предава с латинската буква **i** в изданието на *Неделните поучения (Милетич 1920)*. В тези случаи смятам, че би било по-удобно за съвременния читател, ако в изданието се използват наличните букви в българския правопис днес: **я**, **ю**, **ь**.

В разглежданите ръкописи ударението се означава с чертица с различен наклон (остро и тежко ударение) без разлики във фонетичната стойност и без следване на някакви правила. Затова е достатъчно да се избере само един вид ударение в изданието.

И тъй като предлаганите от мене правописни принципи за издаване на текстове от тези ръкописи с кирилица отговарят по-скоро на механизмите на транскрипцията, отколкото на транслитерацията, т.е. намесата на издателя е значителна, подобно издание трябва да съдържа и факсимиле на ръкописа. Съвременните електронни издателски програми предоставят богати възможности за подобен род издания, успоредяващи снимки с високо качество, научна транскрипция и научни анотации и обяснения<sup>24</sup>.

Трябва ли подобни текстове да бъдат включени в корпуси с извори за лексикалната история на българския език? В езика на тези извори влизат думи от различни сфери, но не може да се говори за стремеж за изграждане на лексикална норма, за предпочитание към един вид лексика пред друг. Стремежът е текстът да е разбираем и да звучи познато, т.е. да е подобен на разказите на народните сладкодумци, на фолклора. В езика на разглежданите ръкописи от първата четвърт на XIX в., писани на говорим език с гръцки букви, има и книжовни думи, които идват от подложката – новобългарски дамаскин. От нея са влезли не само книжовни думи, но и други думи, от други разговорни, диалектни или книжовни извори – както се вижда от примерите в един случай единият ръкопис пази глагола „сторя“ от подложката, а в другия препис е заменен с „направя“, който вероятно е бил характерен за говора. Следователно на тези текстове не може да се гледа като на запис на определен диалект, а само като на извори за говоримия език (но не на определен диалект) от началото на XIX в. Те биха могли да служат и за извори за историята на Сливенското наречие, но винаги трябва да се отчита каква е основата, подложена на обработка (новобългарски дамаскин, отразяващ както архаичната си подложка, така и балкански говори), т.е. анализът на синхронно равнище винаги трябва да отчита диахронията, езиковите слоеве, наследени, приети от книжовната подложка на новобългарски език от XVII–XVIII в., базирана на подобни, но все пак различни диалекти и използваща и думи и форми, идещи от средновековната българска книжовна традиция.

Освен това, както споменах, двата ръкописа, написани с гръцки букви на роден език, ЦИАИ 369 и НБКМ 1064, са важни извори за историята на християнската проповед по българските земи в условията на чужда политическа и духовна власт. Очевидно не на едно място в българските земи през периода от началото на XVII до средата на XIX в. е осъзнавана нуждата от проповед и душеполезни четива на роден говор, проповед,

---

<sup>24</sup> Срв. например *Bojadžiev 2003*.

максимално разбираема за пасомите. В зависимост от своите знания и възможности различни духовници правят повече или по-малко сполучливи опити за това. На места са записвали тези опити с гръцки букви, но са използвали и кирилски книги. Тази проповед е била нужна за манастирите, но не само – тя е била нужна и на т.нар. „трето съсловие“, градския еснаф, на което е принадлежал хаджи Гендо Вълков. Изграждайки такава проповед, духовниците са се обръщали в по-голяма или в по-малка степен към старата българска традиция, най-вече за основни християнски понятия, но също така и към фолклорния начин на разказване, към фолклорния сказ.

Имат ли място текстовете от НБКМ 1064 и ЦИАИ 369 в исторически речник на българския език? В тях се съдържа и множество диалектни думи, има редица ориентализми, които отдавна са изчезнали от българския език, включително и от диалектите, не се знаят днес дори от носители на същия диалект. Следователно подобни текстове са твърде маргинални за исторически речник, базиран на българската книжнина от X–XVIII в. От друга страна, както стана ясно, те не са типичен извор и за обикновен исторически диалектен речник, защото съдържат и някои книжовни думи. Според мене обаче би било интересно да се направи отделен исторически речник на опити от XVII – първата половина на XIX в. да се прави християнска проповед на говорим език с различна степен на участие на старата българска книжовна традиция и църковнославянските книги. Тук ще влязат новобългарски дамаскини XVII–XVIII в., католическите (павликянските) текстове от XVIII в., текстове, писани на народен говорим език с гръцки букви от XVIII – първата половина на XIX в. В тях ще влезе лексика с епизодично присъствие в българските говори, но и лексика, която и днес е част от книжовния ни език и която може би за първи път се включва в писмени текстове именно чрез записите на проповеди, предназначени за широк кръг хора, сред които е имало и неграмотни. Такъв речник би дал информация не само за състоянието на лексикалния тезаурус през този период, но и за речника, влязъл в проповедта, която включва думи, назоваващи важни християнски понятия и доктринални термини и исторически (антични) реалии. Такъв речник би дал представа за рецепцията на късноантичната и средновековна християнска книжнина чрез средствата предимно на народния, говоримия, всекидневния език и за акцентите при усвояване на християнските поведенчески модели и етични императиви, но също така и за присъствието на античната култура (видяна като начин на живеене и общуване) в българска народна среда през XVII – началото на XIX в. и начините на нейната трансформация и адаптация към знанията на невисоко образованите или необразованите българи от онова време.

## ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

**Арнаутов 1938:** Арнаутов, М. Селимински. Живот-дело-идеи 1799-1867. София, 1938.

**Байрамова 1995:** Байрамова, М. Етюди за съюзите в Троянския дамаскин. София, 1995.

**Библиотека 1904:** Библиотека „Д-ръ Ив. Селимински“. София, 1904.

**Bojadžiev 2003:** Bojadžiev, A. Electronic Student Editions of Medieval Slavic Texts. – Scripta & e-Scripta 1, 2003, 75–88.

**Василев 1980:** Василев, В. Правописната реформа на Евтимий и отражението ѝ в произведенията на неговите следовници и на българските дамаскинари. – В: Търновска книжовна школа. Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. София, 1980, 405–422.

**Велчева 1962:** Велчева, Б. За формите н’а и н’ама. – Известия на Института за български език 8, 1962, 257–262.

**Велчева 1996:** Велчева, Б. Ранният славянски превод на житието на св. Мария Египетска в един ръкопис от XV в. – Старобългаристика 20/3, 1996, 30–54.

**Велчева 2003:** Велчева, Б. Художествени изразни средства в дамаскините от XVII в, с оглед началото на новобългарския книжовен език. – Старобългаристика, XXVII/2, 2003, 32–52.

**Велчева, Иванова 2010:** Велчева, Б., Д. Иванова. И от зазоряването тръгва денят... Изследвания върху приемствеността в развоя на българския книжовен език. Пловдив, 2010.

**Гошев 1931:** Гошев, И. Нови данни за Бачковския манастир. – Годишник на СУ. Т. 6. Богословски факултет. София, 341–388+I–IV.

**Демина 1968:** Демина, Е. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII века. Исследование и текст. Т. 1. София, 1968.

**Димитрова 1993:** Димитрова, М. Към характеристиката на направените на диалект български преводи на гръцка църковна книжнина през Възраждането – В: Медиевистични ракурси, съст. Е. Гергова. София, 1993, 87–99.

**Димитрова 2005:** Димитрова, М. Слово за св. апостол Тома в ръкопис 369 от Църковен историко-архивен институт, София. – В: Нъсть оученикъ надъ оучителемъ своимъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител, съст. Анна-Мария Тотоманова и Татяна Славова. София, 2005, 400–416.

**Димитрова 2005a:** Димитрова, М. Слово за двамата разбойници в сборник 1064 от Народната библиотека. – В: Библиотеката – минало и настояще. Юбилеен сборник, посветен на 125-годишнината на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, съст. Александра Дипчикова и Елисавета Мусакова. София, 2005, 196–205.

**Димитрова 2008:** *Димитрова, М.* Житието на св. Димитър от Дамаскин Студит в два късни дамаскинарски сборника. – В: *Omnia vincit amor*. Юбилеен сборник на НГДЕК в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова, съст. Веселина Вачкова, Цветелин Степанов. София, 2008, 665–684.

**Димитрова, Бояджиев 2009:** *Димитрова М., А. Бояджиев.* Апокрифът за апостол Тома в късната дамаскинарска традиция. – В: Владетелят и светецът, част 2 (=Годишник на Асоциация „Онгъл“. Т. 8.). София, 2009, 238–260.

**Караджова 1994:** *Караджова, Д.* Котленският книжовен център през XVIII век. София, 1994.

**Караджова 2004:** *Караджова, Д.* Към текстологичната проблематика на Първия видински сборник. Три слова на Софроний Врачански. – В: Софроний Врачански. Сборник изследвания. София, 2004, 231–266.

**Милетич 1920:** *Милетич, Л.* Два български ръкописа с гръцко писмо. – Български старини 6, 1920.

**Минчева 1984:** *Минчева, А.* За отношението писмен текст – книжовна норма в началния период от историята на новобългарския книжовен език. – *Wiener Slavistischer Almanach* 13, 1984, 221–234.

**Мирчева 2001:** *Мирчева, Е.* Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVIIв. София, 2001.

**Митринов 2007:** *Митринов, Г.* За графичните особености на т.нар. „помашки език“ в Гърция. – *Език и литература* 60/1–2, 2007, 141–149.

**Младенова, Велчева 2013:** *Младенова, О., Б. Велчева.* Ловешки дамаскин. Новобългарски паметник от XVII век. София, 2013.

**Петканова 1965:** *Петканова-Тотева, Д.* Дамаскините в българската литература. София, 1965.

**Петканова 2005:** *Петканова, Д.* Духовният живот в Жеравна през Късното средновековие и Ранното възраждане. – В: Донка Петканова. По книжовния друм на миналото. София, 2005.

**Ръдулеску 1960:** *Ръдулеску, М.* Български редакции на сбирката проповеди от патриарх Йоан Калека. – В: *Езиковедско-етнографски изследвания в памет на академик Стоян Романски*. София, 1960, 934–962.

**Софроний Врачански 1989:** *Св. Софроний, епископ Врачански.* Катехизически, омилетични и нравоучителни писания (из ръкописното наследство на светителя), по инициатива и под редакцията на Врачанския митрополит Калиник. София, 1989.

**Стоянов 1969:** *Стоянов, М.* Български ръкописи с гръцки елементи. – *Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“* 9 (15), 1969, 315–352.

**Стоянов 1980:** *Стоянов, М.* Исидор Сливенски – български книжовник от края на XVIII в. – *Старобългарска литература* 7, 1980, 72–89.

**Стоянов, Кодов 1964:** *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964.

**Табаков 1911-1929:** Табаков, С. Опитъ за история на градъ Сливенъ. Т. 1 (1911), 2 (1924), 3 (1929). София

**Тъпкова-Заимова, Димитрова 2011:** Тъпкова-Заимова, В., М. Димитрова. Свети-Димитровски текст, намерен в Бачковския манастир. – *Bulgaria mediaevalis* 2, 2011 (Studies in honour of Professor Vassil Gjuzelev), 311–358.

**Христова, Караджова, Икономова 1982:** Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. София, 1982.