ОЩЕ ВЕДНЪЖ ЗА КУЛТА КЪМ СВ. ЕРАЗЪМ ОХРИДСКИ (ФОРМИЙСКИ) В ИЗТОЧНАТА И ЗАПАДНАТА ХРИСТИЯНСКА ТРАДИЦИЯ

БОЙКА МИРЧЕВА

Кирило-Методиевски научен център –
Българска академия на науките, София
mircheva.boyka@gmail.com

ONCE MORE ABOUT THE CULT OF ST ERASMUS OF OHRID (OF FORMIA) IN THE EASTERN AND WESTERN CHRISTIAN TRADITION

Boyka Mircheva (Cyrillo-Methodian Research Center
at the Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Abstract: This article draws attention to several Bulgarian publications devoted to the cult of St Erasmus of Ohrid (of Formia), which have remained outside the attention of the Russian scholars Vadim B. Krysko and Ksenia Yu. Doykina in their article "St Elmo's Fire over the Balkans: The Martyrdom of Erasmus" (*Starobulgarska Literatura*, 63–64/2021, 15–96), and clarifies some important issues related to the dissemination of works dedicated to his memory in the Latin, Greek, and Slavonic manuscript traditions. One of them is the absence of blending of cults of homonymous saints in the Balkan and Orthodox tradition in general, which is suggested by the Russian researchers, as is evident from the title of their article. Exactly the opposite phenomenon is characteristic of the Western Christian tradition, which has witnessed numerous homonymous saints attached to the name of the renowned martyr of Formia. The veneration of this martyr and proto-evangelizer across the Bulgarian lands, especially in Ohrid and its surroundings, as well as the possibility to reconstruct the missing link in the phonetic development of the old Greek name Lychnidus to the modern name of the town, Ohrid, precisely from the works about St Erasmus in all three versions of his Vita, are indicative of the differences between the two traditions.

Keywords: cult of saints; Latin, Greek, and Slavic hagiography; Passio Sancti Herasmi; Old Bulgarian translation; etymology of the name of Ohrid

Повод за тази статия е публикуваната през 2021 г. студия на руските учени В. Б. Криско и К. Ю. Дойкина „Огни святого Эльма над Балканами: мучение Еразма в древнеболгарском переводе“ (Старобългарска литература, 63–64, 2021, 15–96).

Няма да коментирам изключително прецизния езиков анализ на византийските и латинските текстове в съпоставка с най-ранния славянски препис на *Мъчението на св. Еразъм* в Успенския сборник (*Усп*), нито опита за реконструкция на славянския първообраз на произведението на базата на четвърти, незапазен до днес вариант на гръцкия текст. Искам да обърна внимание само на някои съществени неточности, а и на непонятното за мен демонстрирано непознаване на поредица от научни публикации от последните години – факт, който буди учудване, като имам предвид ерудицията и пословичното внимание към детайлите на известните руски учени.

1. Култът към св. Еразъм Формийски (Охридски)

Първата част на изследването си върху култа на св. Еразъм В. Криско и К. Дойкина озаглавяват „Краткий очерк издания и изучения Passio Erasmi“. Тук наистина е направен много кратък преглед на изданията и изучаването на *Житието на Еразъм*, в който не са отчетени не само нови изследвания, но и изключително важни други произведения, които могат да се окажат ключови за тълкуването на текста.

Именно затова тук ще приведа наблюденията, направени от мен във връзка с култа към св. Еразъм в мои публикации в периода 2006–2013 г., останали извън вниманието на двамата руски учени, като добавя и някои нови факти: Св. Еразъм Охридски (Формийски) е един от най-ранните християнски итало-гръцки мъченици, чиито памети първоначално са били с местно значение. Отбелязвани са в раннохристиянския (I–VI в.) и в ранновизантийския период (VI–VIII в.) на Балканите, в Южна и Средна Италия, а оттам по-късно и в цяла Западна Европа. За разлика от други итало-гръцки култове, култът към св. Еразъм се отличава с една много важна особеност – по едно и също време той е силно развит както на Изток, така и на Запад. За това говорят двата епитета, с които светецът се означава в двете традиции – в православната той носи названието Охридски (по-често Лихнидски), докато в католическата е Формийски, тъй като е смятан за епископ на Формия, където е починал, и именно във Формия се пазят неговите мощи. Почитането на св. Еразъм в Южна Италия и в Западна Европа е документирано богато в произведения на гръцки и латински език. Общ поглед върху развоя на култа към св. Еразъм дава в своя студия италианският учен Дж. Дезантис[1], като в края ѝ

[1] D e s a n t i s 1992: 268–304. Името на италианския византинист се транскрибира на кирилица като Дезантис, а не Десантис, грешка, която и аз бях допуснала в първите си изследвания.

отбелязва и някои аспекти на неговото състояние на Балканите. Изследването е придружено от подробна библиография върху гръцките и латинските извори за светеца. Две запазени фрески от средата на VIII в. в диаконията на църквата „Santa Maria di Lata“ в Рим представляват пряка илюстрация на части от житийните текстове за светеца и доказват съществуването на литературния текст още от края на VII или началото на VIII в.[2] На тях са изобразени мъчението на св. Еразъм, смъртта му и неговото представяне. Фактите от житийните текстове безспорно говорят за това, че по времето на Диоклециан св. Еразъм е прогонен след мъчения от родната си Антиохия (вероятно става дума за Антиохия Карийска)[3]. Действал е като протоевангелизатор в Западните Балкани (в Илирия), където отново е бил мъчен, този път в Сирмиум от съимператора Максимиан. След това се качил на кораб от пристанището Дурас и стигнал до Формия, където седем дни по-късно починал. Съществуват две основни латински и две основни гръцки версии на *Житието на св. Еразъм*, обикновено отбелязвано като „мъчение“. Въпросът за първичността на гръцкия или латинския текст все още не е решен, тъй като учените класици не са единни в мненията си[4]. След текстологичен анализ и съпоставка на части от латинските и гръцките версии на *Житието на св. Еразъм* В. фон Фалкенхаузен[5] достига до извода за първичността на латинския текст. В своето изследване върху гръцките жития Дж. Дезантис изказва точно обратното мнение – според него първичен е гръцкият текст, от който е направен латинският превод[6]. По неговите наблюдения преписите със сигнатури *M, V* и *W*[7] представят три различни варианта на първоначална гръцка версия. Докато *V* и *W* зависят от един основен текст, като имат много общи места и са близки помежду си, включително и по отношение на по-архаичния си език (X–XI в.), то *M* представлява независима редакция, която, макар и възникнала около 1308 г., съдържа по-архаичен текст[8], чийто прототип според италианския учен е създаден през VII–началото на VIII в. Що се отнася до латинските текстове, Дж. Дезантис смята, че първоначалният превод на латински на най-старата версия *A* е направен през IX в.[9] Именно този латински превод ляга в основата на многобройни по-късни произведения на латински език, посветени на св. Еразъм[10]. Безспорната връзка между

---

[2] Срв. D e s a n t i s 1992: 271–272.

[3] За възможността св. Еразъм да произхожда от Антиохия Карийска, а не от Антиохия Сирийска срв. М и р ч е в а 2006а: 300–301 (тук по-долу).

[4] Различните мнения за първичността на едната или на другата вж. у D e s a n t i s 1988: 503–505.

[5] F a l k e n h a u s e n 1997: 129–137.

[6] Срв. D e s a n t i s 1988: 487–555.

[7] За сигнатурите на отделните преписи вж. по-долу.

[8] Срв. D e s a n t i s 1988: 494–495.

[9] D e s a n t i s 1988: 505.

[10] D e s a n t i s 1988: 501.

по-стария по време латински текст *A* и късния гръцки препис *M* води до заключението, че единият представлява превод от протограф, близък до другия. За разлика от В. фон Фалкенхаузен, Дж. Дезантис подкрепя тезата за първичност на гръцкия текст, към който възхожда и преписът *M*. Вероятно към края на XI в. е възникнала съкратената латинска редакция *B* на *Житието на св. Еразъм*[11]. Освен тези текстове, съществува и една трета латинска версия, т.нар. *Passio Sancti Herasmi*, дело на Джовани ди Гаета (по-късно папа Геласий II), създадена в периода 1078–1088 г., когато той е бил монах в Монтекасино. Особеността на тази версия е, че по свидетелствата на самия Джовани ди Гаета, тя се основава на запазената по-ранна латинска версия *A*, чиято автентичност била потвърдена пред него от бенедиктински монах, който доказал и съществуването на култ към св. Еразъм в Охрид, тъй като пребивавал там по време на първите гръцки архиепископи (т.е. между 1037 и 1092 г.). Този монах дал на Джовани ди Гаета и сведения за географията на Македония и за оригиналното название на града, в който ангел господен води светеца, след като го спасява от затвора на Диоклециан. В неговия латински текст четем: „Porro beatus Herasmus ducem itineris angelum sequens Ocridam civitatem advenit, que in extremis Asie partibus in media videlicet Vulgarie provincie regione constructa quattuor dierum itinere disparatur a Sirme“[12]. Това е и първото споменаване на топонима Охрид в тази му форма, малко по-ранно по време от *Алексиадата* на Анна Комнина, където за пръв път е засвидетелствано названието Ахрида (кн. 4, гл. 8). Названието Ochrida фигурира и в една латинска поема за Еразъм от края на XI в., която предава много точно съдържанието на произведението на Джовани ди Гаета[13].

За разлика от латинската и гръцката традиция на култа, славянската е по-малко известна и слабо проучена. Към нея спадат славянският превод на *Мъчението на св. Еразъм*, славянска служба за светеца, за която не е намерен гръцки паралел, поради което се смята за оригинална[14], и проложно житие. Славянският превод на *Мъчението на св. Еразъм* Охридски (Формийски) е запазен в препис в известния руски Успенски сборник от XII в. (нататък *Усп*), както и в Макариевите чети-минеи. Едно от обясненията за включването на житието в този сборник може би се корени във факта, че самият Еразъм Формийски (Охридски) е сред протоевангелизаторите на Западна България (Македония). В текстовете за него във всичките им редакции изрично се говори за неговата евангелизаторска дейност в Или-

[11] D e s a n t i s 1988: 502.

[12] D e s a n t i s 1992: 292. „След това блаженият Еразъм, следвайки ангела на пътуването, пристигна в град Охрид, който се намира в края на Азия, а именно в средата на провинция България, на четири дни път от Сирмиум“.

[13] За етимологията на топонима ‘Охрид’ и връзката му с названията ‘Лукрида, Локрида, Лихнида’ срв. М и р ч е в а 2006б: 453–462 (вж. по-долу).

[14] Публикация на текста на службата вж. у М и р ч е в а 2006а: 312–319.

рик и за пътуването на светеца от Лукрида (Охрид) през пристанището Дурас и Адриатика до Кампания. Тези исторически факти по мое мнение изключват паметта на св. Еразъм от корпуса памети с чисто западен произход, проникнали по различни пътища в източноправославната и в частност славянската традиция. Наличието на сведения за негова дейност и на силно развит култ по българските земи подкрепя мнението, изказано от Кл. Иванова, че в основата на състава на *Усп* стои преславски чети-миней, съставен през 70-те години на X в.[15] Трябва да се добави и обстоятелството, че след приемането на християнството в България Охрид става един от центровете на нов духовен живот в страната и най-вероятно тогава ранният култ към св. Еразъм се превръща в общобългарски. Досега произведенията, възникнали или преведени на славянска почва във връзка с обслужването на култа му, и зависимостта им от латинските или гръцките версии на произведенията за него не са детайлно проучвани.

Единственото изследване върху гръцките и славянските служби принадлежи на Дитер Щерн[16]. Негови са и някои сравнения на славянския текст на *Житието на св. Еразъм* от Макариевите чети-минеи с гръцките и латинските текстове[17]. За съжаление, в този си труд той не привлича за сравнение най-ранния препис на славянския превод в *Усп*. Неговите наблюдения върху конкуренцията на преславски и охридски лексеми в текста или, по-точно, за липсата на такава конкуренция го водят до извода, че преводът е възникнал вероятно през XI в. От друга страна, изводът на Кл. Иванова за първоосновата на целия *Усп* и фактът, че в изследването си Д. Щерн не е имал предвид текста на *Житието на св. Еразъм* в него, ни кара да приемем неговите изводи с известно колебание. Тъй като лексикалните особености на използваните от автора преписи в Макариевите чети-минеи по негово мнение ги сближават с издадените от В. Ягич Новгородски минеи, които несъмнено носят белезите на старобългарски превод, може би трябва да поставим превода на това произведение по-рано от XI в. Този въпрос може да се реши единствено след пълна съпоставка на текста от *Усп* с преписите в Макариевите чети-минеи, както и след сравнение с гръцките и латинските текстове[18].

2. Смесване на култове

Ще започна със самото заглавие на студията на В. Криско и К. Дойкина „Огни святого Эльма над Балканами: *мучение Еразма* в древнеболгарском переводе“. Незнайно защо те смятат, че в балканската традиция името на

[15] Срв. И в а н о в а 2002: 351–352.
[16] S t e r n 2007: 352–369.
[17] S t e r n 2006: 197–207.
[18] М и р ч е в а 2009: 368–371, срв. и М и р ч е в а 2010; М и р ч е в а 2013.

св. Еразъм Охридски (Формийски) се смесва с култа към св. Елм, чиито огньове цитират в самото заглавие. Надявам се само да не се дължи на грешка, допусната и в известната Wikipedia, в която в една и съща статия (в руската ѝ версия) са включени като тъждествени имената св. Елм, св. Ерм и св. Еразъм[19]. Като източник за смесването на имената в българската версия (но не и в руската) се препраща към съответната статия за св. Еразъм Охридски в многотомната Православная энциклопедия, т. 8[20]. В нея обаче такова явление изобщо не е отбелязано.

Смесване на култове, особено на едноименни светци с име Еразъм, с името на Еразъм Формийски, е характерно за цяла Западна и Средна Европа, но не е фиксирано в нито един от разглежданите от Криско и Дойкина латински, гръцки и славянски текстове. Самите те не откриват никакви „чужди" елементи в тях, иначе без съмнение щяха да ги отбележат.

За съжаление, руските учени не са се доверили на събраните и приведени в иначе нашироко използваната и цитирана от тях студия на италианския византинист Джовани Дезантис факти, където те са детайлно проучени, нито са обърнали внимание на няколко публикувани от мен статии, посветени на раннохристиянския мъченик, в които съпоставих и обобщих данните за смесването на култовете в западната и източната традиция. Тук ще си позволя да цитирам част от тези изследвания и направените в тях изводи. Както установява Дж. Дезантис, на Запад култът към св. Еразъм е локализиран във Формия[21], но е бил смесен с други едноименни светци. Примерите, събрани в изследването на италианския учен, са следните: В Умбрия е известен друг светец с име Еразъм, мъчен от лангобардите към края на VI в., чиито мощи се пазят в колежа „Св. Секондо" (S. Secondo) в Губио[22]. Сведенията за този мъченик са били смесени с тези за по-популярния Еразъм Формийски, което проличава от мъчението, на което той е бил подложен – изкормване, непознато на *Житието на св. Еразъм Формийски*, но засвидетелствано в покъсната му иконография от края на XIII в. Според италианския учен твърде възможно е точно у Джовани ди Гаета традициите за св. Еразъм Формийски да са били обвързани с тези за Еразъм от Губио[23]. Именно в този период св. Еразъм Формийски е бил присъединен към групата на т.нар. Четиринадесет помощници като патрон на моряците и се появява на фрески с колело с моряшка макара[24]. Фактът, че този атрибут се открива във вътрешността на Европа, където моряшките принадлежности не са известни, според някои историци на иконографията се дължи на легендата за изкормването на св.

---

[19] Святой Эразм <ru.wikipedia.org/wiki/Святой_Эразм> (05.08.2023).

[20] З а й ц е в, Т у р и л о в 2008.

[21] D e s a n t i s 1992: 277.

[22] D e s a n t i s 1992: 282.

[23] D e s a n t i s 1992: 282–283.

[24] D e s a n t i s 1992: 283.

Еразъм Формийски[25]. Тук искам да уточня, че в *Житието на св. Еразъм Формийски* има свидетелство за пътуване по море – от Дурас до Формия, но за този епизод писмените извори са крайно лаконични. Освен това, св. Еразъм е известен, предимно в Северна Европа, като помощник срещу главоболие и родилни болки и защитник на майсторите тъкачи и миньорите, което някои изкуствоведи обясняват именно със смесването на култа към него с този към Еразъм от Губио[26]. Най-вероятно действително става дума за наслагване на отделни елементи от различни култове, но не съм в състояние да преценя дали именно Еразъм от Губио е причината за почитането на св. Еразъм Формийски като лечител. Със сигурност обаче неговото име е обобщило много пластове от различни местни почитания, като например към св. Еразъм от Поцуоли в Лентини и към още един мъченик на име Еразъм, патрон на манастир в Неапол. Със смесването на всички тези култове под името на св. Еразъм Формийски се обяснява и разпространението на култа към светеца в Средна и Южна Италия и Сицилия[27], а оттам и в цяла Средна и Северна Европа[28].

Какви са сведенията, приведени от Дезантис, за традицията в култа към Еразъм Формийски в православната традиция?

На първо място ще представя примерите от византийските източници. В Константинополския синаксар под дата 2 юни е отбелязано: μνήμη τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Πύρρου ἐπισκόπου, Γερασίμου καὶ Ἐράσμου (...) τοῦ ἁγίου καὶ πολυάθλου Ἐράσμου[29]. По мнението на Дезантис πολύαθλος се свързва с представата за мъченичеството като ἀγών и произлиза от неговите страдания (βάσανοι), описани нашироко в *Житието*. Но титулът ἅγιος πατὴρ ἡμῶν е в противоречие с известното за Еразъм, тъй като е характерен за светците монаси[30]. В приведения пример обаче този титул се отнася до първия споменат на тази дата светец – епископ Пир[31], а не до св. Еразъм. В същия ръкопис е отбелязан за втори път мъченик Еразъм сред група мъченици, чествани на 10 май, за които е поместено кратко житие. Както отбелязва Дезантис, това са итало-гръцки светци, за които се знае, че произхождат от земята на баските. По времето на император Лициний (или Валериан) били прехвърлени в Сицилия, където били мъчени и умъртвени. Според италианския учен именно с Константинополския синаксар е свързана и датата 4 май, характерна за славянските пролози, в които светецът е споменат сам, което

[25] D e s a n t i s 1992: 283.
[26] D e s a n t i s 1992: 283.
[27] D e s a n t i s 1992: 283–284.
[28] Срв. М и р ч е в а 2013: 69–70.
[29] D e l e h a y e 1902: col. 726.
[30] Срв. D e s a n t i s 1992: 287.
[31] Срв. С е р г и й 1997: 164.

според Дезантис без съмнение означава дублиране на паметта, спомената под 10 май[32]. С последното съждение трудно бихме се съгласили.

Като част от византийската традиция за св. Еразъм може да се приеме и поместената в AHG под 7 юли византийска *Служба за св. Еразъм* с авторски подпис на химнографа Георги в богородичните тропари[33], чийто текст обаче е много общ и в никакъв случай не може да се свърже конкретно с Еразъм Формийски[34].

Св. Еразъм е споменат и в два гръцки минея в Националния музей на Охрид под дата 2 юни: № 89 от края на XIII – началото на XIV в., л. 7: μνήμη τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Πύρσου ἐπισκόπου καὶ Γερασίου καὶ Ἐράσμου. В същия ръкопис под 18 юни има второ споменаване: Ὁ ὅσιος Ἔρασμος ἐν εἰρήνῃ τελειοῦται· Θνήσκον (*sic*) Ἔρασμος, ἡδέως ἔχω λέγειν· Ἐράσμιον γὰρ ἔσται αὐτοῦ τεθνάναι. № 10 (първата четвърт на XV в.), л. 206: ἄθλησις τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Πύρρου ἐπισκόπου, Γερασίμου καὶ Ἐράσμου[35].

Под същата дата е и поместената в Москополското издание от 1742 г. служба[36]. По мнението на Дезантис, въпреки че е от по-късно време, самата служба е вероятно стара и е част от богатата продукция на Охрид, за което говорят включените в същата книга стари творби на Димитър Хоматиан и Константин Кавасила със службата и житието на Климент Охридски и тези на Кавасила за Наум Охридски и Петнадесетте тивериуполски мъченици[37].

Св. Еразъм Формийски е отбелязан и в старите славянски ръкописи. Най-ранното му упоменаване е в календара на Асеманиевото евангелие под 2 юни: сѣ҃го ерази҃ма епа҃[38]. От XIII в. е бележката за него в календара на Търновското евангелие от 1272 г.

---

[32] D e s a n t i s 1992: 297: „Dal *Sinassario Costantinopolitano*, invece, deriva il ricordo di Erasmo al 10 maggio (nel gruppo di Alfio e soci), che è penetrato nella documentazione liturgica slava, lasciando traccia di sé nei *Prológi* paleoslavi (secc. XII–XIII): in questi menologi abbreviati, peraltro, alla data del 4 maggio risulta un'ulteriore menzione di Erasmo, che, sebbene ricordato da solo, dev'essere senz'altro uno sdoppiamento di quello celebrato il 10 dello stesso mese" („В Константинополския синаксар е споменат Еразъм под 10 май (в групата на Алфио и другарите му), което навлиза в славянската литургична традиция и се открива в славянските Пролози (XII–XIII в.) В тези съкратени менологии под дата 4 май отново е споменат Еразъм, този път сам, което без съмнение е дублиране на този, споменат под 10-ия ден на същия месец").

[33] AHG 11: 127–137.

[34] Срв. M и р ч е в а 2013: 70–71.

[35] D e s a n t i s 1992: 297–298.

[36] Срв. публикацията на *Проложното житие на св. Еразъм* от Москополското издание у M е л о с к и 1988: 79–86.

[37] D e s a n t i s 1992: 298.

[38] K u r z 1955: 295.

И житийните текстове, както и службата за св. Еразъм, запазена в славянски ръкописи, за която засега не е открит гръцки паралел, са без съмнение посветени на св. Еразъм от Формия, повтарят едни и същи известни сведения и не фиксират никакво смесване на култове както в балканската, така и в православната традиция като цяло[39].

3. Данни от топографията

3.1. Дурас

Като част от характерните белези на възстановения хипотетичен „четвърти препис“ на *Мъчението на Еразъм* Криско и Дойкина определят липсата на част от текста, засвидетелствана и в *Усп*, и в Макариевите четиминеи. Ето какво пишат двамата руски учени: „К гипотетическому „четвертому списку“ может быть возведена, на наш взгляд, и большая лакуна в славянском, следующая непосредственно после только что рассмотренного пассажа (между 123в19 и 20). Поскольку пропущенный отрезок текста (в *W* – чуть меньше страницы), содержащий описание дальнейших мучений, представляет собой в целом лишь повторение уже сказанного[40], один из переписчиков, по-видимому, взял на себя смелость „перескочить“ сразу к заключительной части – и именно этот вариант греческого жития оказался в руках славянского переводчика (который сам едва ли покусился бы на авторитетный текст)“[41].

На пропуска в текста на *Усп* обърнах внимание в публикация от 2010 г., която цитирам тук дословно: „В службата не се споменава за пътуването на св. Еразъм от Лукрида през Дурас до Кампания и смъртта му във Формия. Трябва да се изтъкне фактът, че текстът и в *Усп*, и в *Соф1321* е съкратен – липсва именно информацията за тази част от живота му. Явно тук става дума за механичен пропуск, който до известна степен е бил преосмислен покъсно от преписвача. За това се съди от факта, че името на града при първото споменаване в този пасаж е правилно изписано, а при второто е объркано с другия топоним Сирмиум. Причината може би се крие в това, че в сравнително кратък пасаж в гръцкия и латинския текст са споменати три топонима. Ето текста според *Усп*: н се ѧбнѣ ꙗвн сѧ ѥмоу подобнъ сн҃оу нарицаѥ сѧ н

[39] Срв. и М и р ч е в а 2009; М и р ч е в а 2010; М и р ч е в а 2013.

[40] Относительно латинской версии О. Энгельс заметил: „Очевидно, содержание дублируется за счет параллельного размещения двух чрезвычайно сходных частей“ („Ganz offensichtlich zeigt sich… der Stoff durch eine Parallelsetzung von zwei täuschend ähnlichen Teilen… verdoppelt“ – E n g e l s 1956: 127), срв. К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 78, бел. 118.

[41] К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 78.

гл҃а • ерaзме слоуго хв҃ъ • стрaстнн рaдн • aзъ юсмь мнхaнлъ aрхaа҃нглъ посълaнъ юсмь къ тебѣ да тѧ нзведоу̯ въ кaмпaнню • въ грaдъ нaрнцaющнн сѧ фнрмоу̯ • да проповѣсн н тaмо слово бж҃ие • н понмъ н веде въ грaдъ сеи̯мнтѣньскъын по гн҃ю словесн • н въ тъ ѵ҃а̑ готовъ обрѣте сѧ прѣбл҃жнъын ерaзмъ въ немь • (л. 123c–123d). Изразът н понмъ н веде въ грaдъ сеи̯мнтѣньскъын трябва да отговаря на гръцкия: Καὶ κρατήσας αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς πόλεως Σουρμητανῶν. Καὶ ἐλθόντες ἐν τῷ Δωραχίῳ ηὗρον πλοιάριον ἑτοῖμον παρὰ κυρίου καὶ ἐπέρασαν εἰς τὴν χώραν Καμπανίας (според препис *M*)[42] или Καὶ λαβὼν αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς πόλεως Σουρμεῶν. Ἦλθεν δὲ ἐν τῷ Δυρραχίῳ· καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ πλοῖον ἑτοιμασθὲν αὐτῷ παρὰ κυρίου, καὶ ἐμβὰς εἰς αὐτὸ ἐπέρασεν ἐν τῇ χώρᾳ (според препис *V*)[43] и на латинския: Et apprehendens eum ejecit illum de civitate Sirmitana: veniensque Curratium, naviculam à Domino paratam invenit, et transmigravit eum in provinciam Campaniam[44]. Името на града Дурас е пропуснато и в латинската преработка на текста на *Житието на Еразъм* в *Златната легенда* на Яков Ворагински, но все пак там се казва, че светецът с божия помощ достига до Кампания по море: cumque orasset, apparuit ei juvenis similis filio Dei vocans eum et dixit illi: ego sum Michael angelus missus ad te, ut te ducam in Campaniam provinciam, quae vocatur Formana, ad docendum populum. Apprehendens eum et ejecit eum de civitate Sirmitana veniensque naviculam a domino paratam invenit et transmigravit in provinciam Campaniam[45]. От приведените пасажи се вижда, че единствено в славянските преписи не се споменава както името на града Дурас, така и пътуването на св. Еразъм по море. Липсата на тези факти може да се отдаде най-вече на грешки и пропуски при превода или преписването на текста, а липсата им в славянската служба, от своя страна, би могла да се обясни с тези пропуски. Това подкрепя изказаното от Д. Щерн (който, както вече бе споменато, не използва славянския препис от XII в. в *Усп*) предположение, че авторът на славянската химнографска творба може би е познавал по-ранен славянски превод на житието[46]. Що се отнася до тезата за съзнателна преработка на текстовете във връзка с провеждане на определено източно или западно влияние[47], то според мен в този случай по-скоро става въпрос за грешно предаване или смесване на имена в резултат на пропуски в текста (засвидетелствани, както се вижда, и в текст от XII в.). Пропуските и грешките от *Усп* почти напълно съвпадат с тези от *Соф1321*. Във всеки случай, докато, както свидетелства папа Геласий II, във Формия,

[42] D e s a n t i s 1988: 538.

[43] D e s a n t i s 1988: 539. В препис *W* текстът гласи: ἐπιλαβόμενος αὐτοῦ... <ἐκ> τῆς πόλεως Σουρμητάνων, ἐλθὼν δὲ ἐν τῷ Δυρρακίῳ (vacuum [ubi desideratur ναῦν vel simile]) παρὰ κυρίου ἑτοίμην εὗρεν, καὶ οὕτως μετέβη τῆς χώρας.

[44] AASS: 216.

[45] G r a e s s e 1890: 893.

[46] Срв. S t e r n 2007: 357.

[47] Срв. S t e r n 2007: 363.

и изобщо в Италия, в края на XI в. определено са знаели за култа към св. Еразъм в Охрид (Ohrida), то засега няма никакви свидетелства, че в Охрид (Лихнида > Лукрида, Ликрида > Охрид) са знаели за формийската традиция. За това, че вариантите на топонимите Сирмиум и Формия в славянския превод на *Житието на св. Еразъм* не се дължат на съзнателна, целенасочена намеса, може да се съди от няколко примера. Още в наслова в *Усп* се чете: Мⷱца мана въ ... дⷱнь стр҃а н мⷱченнє сⷱго н прⷮславьнаго мⷱнка ерazма · мⷱноу иємоу въ градѣ · фнрмнѧсъ · гⷱн бл҃гвн оⷱе (л. 118d–119a), което отговаря на гръцкия текст в препис *V*: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἐράσμου μαρτυρήσαντος ἐν πόλει Φορμίας. Εὐλόγησον, πάτερ. ἀμήν[48]. По-нататък, във втората част на житието, когато в Сирмиум Еразъм казва на Максимиан, че ще принесе жертва на неговите богове, името на града е изписано правилно във всички текстове: тъгда радостн нсплънн сѧ ц҃рь съ вьсѣмн людьмн нде въ храмъ днєвъ · н повелѣ раба гⷱна въвестн въ градъ серьмнтѣньскъın. н повелѣ ѡръганъı вьсѧ ѡснованнѧ нмъ въ храмннѣ оуготовнтн (*Усп*, л. 122b). Гръцкият текст гласи съответно: Τότε ὁ βασιλεύς, χαρᾶς πλησθείς, μετὰ παντὸς τοῦ λαοῦ εἰς τὸν ναὸν τοῦ Διὸς διεκέλευσεν τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ἀπενεχθῆναι εἰς τὴν πόλιν Σουρμητάναν[49], καὶ ἐκέλευσεν ὄργανα καὶ πάντα τὰ μέλη τῆς θεμέλης εἰς τὸ πᾶν, ἑτοιμασθῆναι (според препис *M*)[50] и: Τότε ὁ βασιλεὺς, χαρᾶς πλησθεὶς μετὰ παντὸς τοῦ λαοῦ εἰς τὸν ναὸν τοῦ Ἡρακλέως ἐκέλευσεν τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ἀπενεχθῆναι εἰς τὴν πόλιν Σουρμιτανὰν καὶ ἐκέλευσεν ὄργανα καὶ πάντα τὰ μέλη τῆς θεμέλης εἰς τὸν ναὸν ἑτοιμασθῆναι (според препис *V*)[51]. Латинският текст е: Tunc gaudio repletus Imperator, cum universo populo perrexit usque ad templum Jovis, et jussit hominem Dei deduci ad civitatem Sirmitanam; et præcepit organa et omne genus musicorum in templo præparari. (според препис *A*)[52]. Следващият пасаж с името на града е Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ὑποστρέψας <***> προεθορυβήθη δὲ πᾶσα ἡ πόλις τῶν Σουρμητανῶν (според *M*)[53] и: Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ συναθροισθεὶς ἀπεκρίθη τὸ ἀμήν. Ἐθορυβεῖτο δὲ ἡ πόλις Ὀρμητανῶν (според V)[54]. Латинският текст гласи: Qui autem conversi erant ad Dominum, responderunt: Amen. Conturbata est civitas omnis Sirmitana[55].

Отново следва пасаж, в който топонимът е изписан правилно, когато пред светеца се явява архангел Михаил: азъ иєсмь мнханлъ арханⷱглъ посъланъ иєсмь къ тебѣ да тѧ нzведоу въ кампанню · въ градъ нарнцающнн сѧ фнрмоу, което отговаря на гръцките: ἐγὼ γάρ εἰμι Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος καὶ ἀπεστάλην

---

[48] D e s a n t i s 1988: 511.

[49] Според Дезантис неизвестен топоним (срв. D e s a n t i s 1988: 549, n. 60), който е идентифициран със Сирмиум (срв. AASS: 216).

[50] D e s a n t i s 1988: 528.

[51] D e s a n t i s 1988: 529.

[52] AASS: 215.

[53] D e s a n t i s 1988: 532.

[54] D e s a n t i s 1988: 533.

[55] AASS: 216.

πρὸς σέ, ἵνα ἐπάξω σε εἰς τὴν Καμπανίαν χώραν, εἰς τὴν πόλιν καλουμένην Φουρμίας[56] (в *M*) и Ἰδοὺ ἐγὼ Μιχαὴλ ἄγγελος ἀπεστάλην πρὸς σέ, ὅπως ἀπαγάγω σε ἐν τῇ Καμπανίᾳ ἐν πόλει Φορμίᾳ[57] (в препис *V*), а латинският текст гласи: ego sum Michael angelus, missus ad te ut ducam te in Campaniam provinciam, [in civitatem] quæ vocatur Formia, ad docendum populum. Et apprehendens eum ejecit illum de civitate Sirmitana: veniensque Curratium, naviculam à Domino paratam invenit, et transmigravit eum in provinciam Campaniam[58] (според препис *A*). Последното споменаване на града е към края на текста, където в славянския препис отново се забелязва грешка: ꙗкъ же е҃жнн н м҃ѵнкъ х҃въ · въннде н сѣде въ гꙗдѣ сѣ҆рмнньстѣ (л. 123d), срв. гръцките източници: Ὁ δοῦλος δὲ τοῦ θεοῦ καὶ μάρτυς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐλθὼν ἐκάθισε εἰς τὴν πόλιν Φουρμίαν (според *M*)[59] и Ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς ἐλθὼν ἐκάθισεν ἐν τῇ πόλει Φορμίᾳ (според *V*)[60].

Латинският текст според ръкопис *A* гласи: Servus autem Dei Martyr Domini venit et sedit in civitate Formiana[61]. Тези примери, по мое мнение, изключват възможността за съзнателна преработка на *Житието на св. Еразъм*, а говорят по-скоро за грешки, някои от които са наследени от гръцките текстове“[62].

3.2. Лукрида

Приведен като аргумент за първичността на латинската версия от В. фон Фалкенхаузен и подкрепен по-късно от Д. Щерн и В. Криско е и топонимът „Лукрида“: „Так, топоним Λουκριδόν (*V*) / Λουκρίδον (*W*) / Λούκριδον (*M*), который „по другим источникам, кажется, не известен“[63] и отсутствует в TLG, очевидно, восходит к латинскому аблативу Lucrido[64] – искаженному названию города в Иллирике Λύχνιδος / Λυχνιδός – будущего Охрида[65]: „… орфографическое преобразование лучше объяснялось бы в латинском тексте

[56] D e s a n t i s 1988: 538.
[57] D e s a n t i s 1988: 539.
[58] AASS: 216.
[59] D e s a n t i s 1988: 540.
[60] D e s a n t i s 1988: 539–541.
[61] AASS: 216.
[62] М и р ч е в а 2010: 153–155.
[63] „…ne semble pas connu d’ailleurs“ (H a l k i n 1983: 10).
[64] Ср. в исследованных нами списках: *Re* sic Lucrido deposuit; *Va* sic in ciuitate Lucrido deposuit eum; *Vt* sic eum in Lucrido deposuit; *Mn* sic in Lugrido deposuit; *Pa* sic Lucridam deportatus est; *Pr* transposuit eum… in Lucrido Italiæ loco. Написания в изданиях отражают либо осмысление непонятного топонима (in ciuitate lucido deposuit eum [*Sa*: 486]), либо графическое соединение *sic* и *lu* (Sidugrido se deposuit [*Ac*: 209C]).
[65] D e s a n t i s 1988: 547.

– из *Lychnidum* в *Lucridum*, – нежели в греческом, из Λύχνιδος (Λυχνιδός) в Λούκριδος (Λουκριδός)“[66], тем более что в латинских документах встречается и написание *Licnido*[67], откуда уже совсем недалеко до *Licrido*, как и от *Lucnido* до *Lucrido*. Поскольку название Λυχνιδός встречается в византийских источниках вплоть до XIV в. (см. TLG), греческие переписчики *Мучения* едва ли последовательно воспроизводили бы этот топоним с ошибками – вероятно, они вовсе не идентифицировали Λούκριδον с Λύχνιδος[68]“. И още: „Еще более сомнительно, что они отождествляли Лукрид с Охридом (название, известное уже в IX в.); об идентификации Охрида и древнего Лихнида позволяет судить лишь свидетельство Димитрия Хоматиана (XIII в.) в *Кратком житии Климента Охридского*: Μάλιστα δὲ τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο περὶ τὴν Λυχνιδὸν Ἰλλυρίων πόλιν, τῶν πέριξ πόλεων οὖσαν μητρόπολιν, ἣ νῦν Ἀχρὶς κατὰ τὴν Μυσῶν ὀνομάζεται γλῶσσαν (TLG) ‘Чаще всего пребывал он в иллирийском городе Лихниде, являвшемся митрополией окружающих городов, который теперь на мисийском языке именуется Охрид’[69]. И още: „Показания славянских списков, отражающих написание мнимого топонима *Лукрида* / *Лукрита*, который возник в результате искажений в латинской и греческой традиции, через ϒ / ν / н (120г20–21, 121а28–29, 121г28), дают основания реконструировать еще один греческий вариант этого названия – с начальным Λυ-“[70].

От вниманието на руските учени е убягнала връзката между употребата на това неизвестно в други извори название и цялата охридска традиция на култа към Еразъм, поради което ще приведа тук писаното от мен в няколко публикации.

Въпросът за основата и причините за възникването на култа към св. Еразъм в Охрид и Охридско е твърде сложен. Изказвани са различни, понякога взаимно изключващи се хипотези, но като цяло произходът му се смята за неясен. Докато някои учени като Дж. Дезантис и А. Турилов приемат безспорното му съществуване в Охрид от периода на Късната античност и свързват неговото подновяване с християнизацията на българската държава[71], то за други, като Д. Щерн, това е привнесен по книжовен път култ, който придобива местно охридско значение едва през XIII в. и се основава на съзвучие на имената (Лукрида/Охрид). Липсата на замяна на формата

---

[66] „…la trasformazione ortografica si spiegherebbe meglio in un testo latino da Lychnidum a Lucridum che non in un testo greco da Λύχνιδος (Λυχνιδός) a Λούκριδος (Λουκριδός)“ (F a l k e n h a u s e n 1995: 85).

[67] F a l k e n h a u s e n 1995: 92.

[68] Ср. F a l k e n h a u s e n 1995: 92, пр. 99. К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 17–18.

[69] Ф л о р я, Т у р и л о в, И в а н о в 2004: 251, 271, срв. К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 18, бел. 17.

[70] К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 74.

[71] D e s a n t i s 1992: 304; З а й ц е в, З а й ц е в, Т у р и л о в 2008: 591–592.

Лукрида (която Щерн смята за напълно необяснима) с Лихнида според него може да се отдаде на това, че поради близкото звучене авторът на службата е възприемал Лукрида като старото име на Охрид, но не е знаел за названието Лихнида. Въпреки че не може да отговори на въпроса как е проникнала в Македония тази според него единствено итало-гръцка традиция, Д. Щерн поставя под съмнение автентичността на текста на *Житието на Еразъм*, а цялата охридска традиция смята за изкуствено създадена от XIII в. нататък[72]. За него фактът, че нито едно от ранните писмени свидетелства не се позовава на названието Охрид, доказва, че не е имало ранен византийски култ[73]. Така той подкрепя хипотезата на В. фон Фалкенхаузен, че издигането на култа към св. Еразъм в Македония може да се свърже с елинизацията на българските земи по време на възстановяването на Охридската архиепископия[74].

За старинността на култа към св. Еразъм на Балканите безспорно говори названието Лукрида (Loucrida, Λουκρίδος), запазено във всички преписи на житието – гръцки, латински и славянски, и в славянската му служба, обозначавано в някои изследвания като „неясно“ или „необяснимо“[75], което се оказва липсващата, незасвидетелствана досега в писмените извори брънка във фонетичния развой на гръцкия топоним ‘Лихнида’ в ‘Охрид’ под влияние на южни албански и гръцки диалекти. Хипотезата на В. Томашек е за неславянски произход на названието Охрид. Той смята, че формите *Lychnis, Lychnidos, Lychnida* произлизат една от друга – илирийско-южноалбанското *n* пред вокал се е произнасяло като *r* – **Lychris, *Lychrida*, с дисимилация – **Nychrida, *Nuchrida*, в което виждали гръцкия предлог ἐν, така че името било схващано като Uchrida – Ochrida (неударено *u* се произнася почти еднакво с *o*). Според него този преход е станал още в илирийски (т.е. предалбански) и в албанския диалект е наследен от по-старо време, а в Λυχνίς гръцкият вокал *υ* се е произнасял като *u* (българско *у*). Това произношение се е задържало доста дълго, а в съвременния цаконски гръцки диалект и до днес се произнася така. Тоските и сега наричат този град *Охорę*, а има засвидетелствана и една по-стара форма *Алхęри(а)*[76]. На базата на това предположение на Томашек Й. Иванов прави заключението, че „имената **Lychnis, *Lichnidus, *Λυχνιδός, *Λυχνίδιον, *Ἀχρίς, *Ἀχρίδα* (винителен падеж, употребяван като именителен), идват едно от друго под влияние на този южен албански диалект, в който интервокалното, а понякога и краесловното n се заменя с r“[77]. Що се отнася до най-новата славянска форма Охрид, то тя отразява според Й. Иванов правилното средновековно

---

[72] S t e r n 2007: 363–364.
[73] S t e r n 2007: 362.
[74] Срв. F a l k e n h a u s e n 1996: 89; S t e r n 2007: 366.
[75] Срв. S t e r n 2007: 360–366 и приведените там мнения на отделни учени.
[76] T o m a s c h e k 1887: 353.
[77] И в а н о в 1925: 56–57.

славянско предаване на кратко ă като о, за което привежда редица примери. Освен това, охридският архиепископ Хоматиан (1217–1234) изрично изтъква, че новата форма на името Ахрида е дадена на старата Лихнида според езика на мизийците, т.е. българите: ... τὴν Λυκριδὸν Ἰλλυριῶν πόλιν ... ἣ νῦν Ἀχρὶς κατὰ τὴν Μυσῶν ὀνομάζεται γλῶσσαν[78]. От своя страна, Л. Милетич подкрепя хипотезата за славянски произход на името Охрид, като според него етимологическите обяснения на В. Томашек и Й. Иванов се основават главно на звуковите закони. Според него така се „обяснява само промяната на *n* в *r*; но не е обяснил как е могла да се преобрази формата „Лихрида“, та да стигне до формата Ахрида“[79]. Милетич се основава на сведението на К. Иречек[80], че под името Ахридос се разбира област в долината на Средна и Долна Арда. По времето на Второто българско царство областта била под властта на цар Калоян, но след битката при Клокотница северните склонове на Родопите със Станимака (Асеновград) и Чепино остават на българска територия, а Ахридос – на византийска. Иречек също извежда етимологията на Ахридос в Родопите от *хрид* ‘скала’. За Милетич това тълкуване е важно, защото двете гръцки форми Ахридос в Родопите и Ахрис (род.п. Ахридос, вин.п. Ахрида) на Охридското езеро според него са идентични по произход и значение. По неговото мнение гръцката форма в Родопите се е наложила и е твърде вероятно, ако се е била запазила в говора на българското население там толкова дълго, както в Охридско, тя също да гласи Охрид. Но от втората половина на XIII в. названието Ахридос в Родопите изчезва и у писателите от XIV в. се появява ново име на областта: Мора – Morrha – Μόρρα. Във Венецианската привилегия от 1119 г., в която се изброяват провинциите, двете имена се споменават едно под друго. Според Иречек Мора първоначално е била част от старата област Ахридос, вероятно по-близката до Димотика, а по-късно названието се пренесло върху цялото долно течение на р. Арда[81]. Ст. Младенов подкрепя мнението на Томашек и Й. Иванов и смята, че *Lychnis, Lychnidos, Lychnida* произлизат едно от друго[82]. В една по-нова статия на българския учен Ив. Дуриданов, посветена на етимологията на Охрид[83], се привеждат други факти в подкрепа на славянския произход на името. Към двете засвидетелствани форми – по течението на Арда и на Охридското езеро, той добавя още две названия – едно село в Михайловградска област, разположено на рид над р. Ботуня, северно от пл. Козница, и друго село в околия Поцерска в Сърбия. Обяснението и на четирите топонима е образуването им по славянския модел с представка о- и именна форма, т.е. името

[78] И в а н о в 1925: 56–57.
[79] М и л е т и ч 1926: 142–146.
[80] И р е ч е к 1878: 354.
[81] J i r e č e k 1888: 286.
[82] М л а д е н о в 1927: 448.
[83] Д у р и д а н о в 1959: 539–542.

Охрид показва напълно български произход. Освен това, според него няма никаква връзка между двете стари Ахриди и двата топонима в Североизточна България и Сърбия. За съжаление обаче, Дуриданов не е обърнал внимание, че и двете приведени от него нови форми са с изговор Орид (без х) и обяснението чрез представка о- и именна форма е напълно правилно единствено що се отнася до тях. В друго изследване, посветено на етимологията на Охрид, американският учен Ерик Хамп[84] приема възможността за връзка между названията Лихнида и Охрид и представя като посредник албанския диалект на тоските, като привежда нови доказателства: развитие на протетично ъ и *о* пред веларно *l* под влияние на западните македонски диалекти, при което се получава формата **ъlxnid-*, възприета в старинните албански диалекти като **olxnid-*. Според законите на албанската фонетика Хамп възстановява междинна форма **oxnid-* и също отбелязва прехода на *n* в *r*, характерен за този диалект. В същото време той свързва появата на топонима Ахрида в Родопите с разселването на южните тоски след 1200 г. Вижда се, че произведенията за св. Еразъм (гръцки, латински и славянски) съдържат именно тази, както я нарича Милетич, „незасвидетелствана" форма, и то и в двата нейни диалектни фонетични варианта – Лукрида и Ликрида. Тук изрично трябва да се отбележи, че не става дума за стар град или местност в Македония с название Лукрида/Ликрида, за съществуването на които като два различни топонима няма никакви сведения[85], а за развой Лихнида>Лукрида (Ликрида)>Охрид. Като имаме предвид и доказателствата, приведени от Дж. Дезантис[86], че житийният текст за св. Еразъм е възникнал най-вероятно в периода края на VI – средата на VIII в. и че в трите негови версии топонимът е запазен във формата Лукрида/Ликрида, можем да предположим, че именно в този период названието на града е гласяло по този начин. От IX в. нататък наименованието Охрид взема превес, а е окончателно узаконено по времето на Самуил[87], който пренася там столицата си[88]. В края на XI в. (1070–1080 г.) в латинската редакция на *Житието на св. Еразъм*, направена от монаха Джовани ди Гаета (папа Геласий II), е изписано вече новото име на града – Охрид. От това време е и сведението за развит култ към св. Еразъм в Охрид, дадено на Джовани ди Гаета от бенедиктински монах[89]. Нямаме никакви основания да се съмняваме в приведената от Дезантис бележка на Джовани ди Гаета за развит култ към св. Еразъм в Охрид от периода 1078–1088 г.[90] Трябва да се отбележи, че названието на града,

[84] H a m p 1981–1982: 777–784.
[85] Срв. например Ц у х л е в 1911: 35–36.
[86] D e s a n t i s 1992: 271–272.
[87] Срв. С н е г а р о в 1995: 164–165.
[88] М и р ч е в а 2010: 147–148, бел. 31.
[89] Срв. приведения пасаж у D e s a n t i s 1992: 292.
[90] Срв. съмненията в нейната достоверност у S t e r n 2007: 364.

през който св. Еразъм минава по пътя си към Формия, и в трите варианта на житието му – гръцки, латински и старобългарски, както и в славянската му служба – е запазило тази незасвидетелствана досега форма на фонетичния развой Лихнида > Лукрида (Ликрида) > Охрид, а именно формата Лукрида/Ликрида, която фиксира предалбански (илирийски) облик на топонима[91], както предполагат и други изследователи[92].

В *Житието на св. Еразъм* в гръцката, латинската и славянската му версия[93], както и в неговата служба името на града е запазено във форми Лукрида/Ликрида[94], която Л. Милетич смята за исторически незасвидетелствана[95].

Оказва се, че названието Лукрида/Ликрида може много по-логично да се обясни при познаване на историческата и езикова обстановка на Балканите и на езиците, на които говори старото население на Охрид, отколкото с хипотетични вариации върху латински и византийски форми[96]. Що се отнася до формата Лукрида (с у), то тя не е „възстановена“ от Криско и Дойкина, а фиксиран в писмените източници вариант на названието на града.

3.3. Антиохия

Друг топоним, който е ключов в разбирането на култа към св. Еразъм, е определението „епископ на Антиохия“. Ето какво пишат по този повод В. Криско и К. Дойкина: „Славянская версия, может быть, предоставляет нам объяснение того факта, что Еразм, нигде в исторических источниках не упоминаемый как епископ Антиохии, в *Мучении* вдруг оказывается возведенным в этот сан: Ἄφες ἄνθρωπον δίκαιον καὶ ἐπίσκοπον τῆς πόλεως [+ αὐτοῦ][97]. Эта информация жития – как в греческой, так и в латинской версии – вызвала скептическое замечание Ф. Алькена: „Еразм – епископ Антиохийский? Ничто до сих пор не намекало на этот сан“[98], а издателей *Acta sanctorum* подвигла на несколько странное предположение, согласно которому речь идет не о епископе Антиохийском, а о епископе Антиохийского патриарха-

---

[91] Срв. М и р ч е в а 2006: 299–321; М и р ч е в а 2010: 141–159.

[92] Срв. М л а д е н о в 1927: 448; T o m a s c h e k 1887: 353; И в а н о в 1925: 56–57.

[93] Срв. М и р ч е в а 2010: 146–147 и приведените там примери.

[94] Например третата вечерна стихира: Лоу҃кр҃нд҃о свѣтло весели се; втория тропар на пета песен: Лоукр҃ндскаѧ мѣста· свѣто́за҃рнїн словесы́н просвѣтнвѣ и третия тропар на осма песен: Лоу҃кр҃но́д҃о лнкьствоу́н· ѩ҃коже́ кр҃нн҃ь процвнтаѧ от канона според преписа в НБКМ 122, където диграфът оу показва недвусмислено, че името се е произнасяло с у, срв. М и р ч е в а 2006: 299–321.

[95] М и л е т и ч 1926: 144.

[96] Срв. и М и р ч е в а 2009; М и р ч е в а 2010; М и р ч е в а 2013.

[97] D e s a n t i s 1988: 516, 517.

[98] „Érasme évêque d’Antioche? Rien jusqu’ici n’insinuait cette dignité“ (H a l k i n 1983: 9).

та[99], – между тем как в тексте однозначно говорится о *городе*. Славянские списки единодушно демонстрируют на месте ἐπίσκοπον форму а҃пла (120a27) ‘апостола’ – что могло бы быть первоначальным чтением: сокращенные написания обоих слов достаточно сходны, чтобы спровоцировать смешение. При такой интерпретации именование Еразма апостолом, т.е. просветителем, Антиохии аналогично, например, обычному эпитету славянских апостолов-первоучителей, Кирилла и Мефодия. Однако, возможно, все эти построения и недоуменные вопросы излишни и слово ἐπίσκοπος употреблено здесь в его нехристианском значении – ‘хранитель’; по крайней мере, для следующей фиксации этого существительного: χριστιανοὶ χριστιανὸν ἐζήτουν, χῆραι καὶ ὀρφανοὶ ἐπίσκοπον (*W*) – предложенная трактовка представляется несомненной, а славянский перевод: вьдовъı и сирѡтъı е҃ппа (121a16) – оказывается ошибочной терминологизацией нецерковного слова“[100].

В моите изследвания коментирах този пасаж от *Мъчението на Еразъм* и представих и друга възможност. В изследването си Дж. Дезантис констатира, че докато различни извори извън житийните текстове за светеца потвърждават, че Формия в Централна Италия и Лихнидос (под форми Лукрида и Локрида) в Илирик са центрове на култа към Еразъм от много старо време, то липсват данни за някакъв спомен или традиция за него в Антиохия и Сирмиум[101]. Що се отнася до епископския сан на светеца, според италианския учен, освен житието му, за него говори и една легенда, разпространена в Рим и Кампания в периода IX–X в. Става дума за *Мъчението на т.нар. св. Пастир (Nostro)*, един от най-популярните римски култове, в което св. Еразъм се споменава като епископ на Никомидия. Творбата разказва, че по времето на съимператорите Диоклециан и Максимиан младежът Пастир спасява своето стадо овце от вълка, като призовава на помощ Бога на християните, тъй като епископ Еразъм го е покръстил[102]. Фактът, че името на епископ Еразъм не е засвидетелствано в епископските документи на Антиохийската църква и че няма следа от св. Еразъм и в Сирийския бревиарий, който регистрира имена на мъченици, по-стари от времето на Диоклециан, и мъченици на „голямо мъченичество“, подвизавали се в Изтока преди 311 г., кара изследовател като Дезантис да предположи, че поради липса на сведения за биографията на светеца агиографът е преувеличил неговия престиж, като е добавил и една илюзорна част[103].

Какво обаче показва един внимателен анализ на *Житието на Еразъм*? Както вече отбелязах в моя предишна публикация[104], според един от пре-

---

[99] „Hinc colligimus fuisse non Antiochiæ, sed in Patriarchatu Antiocheno, Episcopum“ (AASS: 210A).

[100] К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 73–74.

[101] D e s a n t i s 1992: 274.

[102] D e s a n t i s 1992: 281.

[103] D e s a n t i s 1992: 274–275.

[104] М и р ч е в а 2006а: 300–301.

писите на гръцкото *Житие на Еразъм* (cod. Messanensis S. Salvatoris 29 от 1308 г.) от града Антиохия той се качва на планината Пеликос, грц. Πέλικος[105] (във всички останали преписи той се качва на Ливанската или Левантийската планина). Това разночетене е отбелязано от Дезантис, към него са прибавени и сведения за сходни имена[106], но, за съжаление, не е коментирано, а то може да се окаже ключово за разбиране на житието. От приведените от италианския учен бележки става ясно, че Полибий споменава една планина Πελεκάν в областта Мизия (Мала Азия); у Кантакузин е споменато място Πελικάνος във Витиния, а в областта Кария, планинска област в югозападната част на Мала Азия, е съществувала планина Σαλβάκη, Ἀλβακόν, засвидетелствана в много различни форми – Σαλβάκη, Ἀλβακόν, Ἀλβανόν, Λάβακον и вероятно Λάβανον[107]. От друга страна, в литературата съществуват сведения за три града с название Антиохия. Предавам сведенията за тях така, както са изброени в латинско-руския речник на И. Х. Дворецки: 1. Столицата на Сирия, на река Оронт (сега Антакия), известната Антиохия Сирийска; 2. Град в областта Фригия (близо до границата с Писидия) и 3. Град в областта Кария в южната част на Мала Азия, на река Меандра[108]. Следователно се оказва, че планина Пеликанос или Пеликан има в граничещите помежду си области Мизия и Витиния в Мала Азия, а в областта Кария има град Антиохия и планина с имена Σαλβάκη, Ἀλβακόν, Ἀλβανόν, Λάβακον и Λάβανον. При това положение можем да предположим, че Еразъм произхожда от Антиохия Писидийска или Антиохия Карийска, а не от Антиохия Сирийска. Така би се обяснила липсата на името му в епископските документи на Сирийска Антиохия, както и в Сирийския бревиарий, и би се оказало, че култът към св. Еразъм не е сирийски, а е възникнал в Мала Азия[109]. Може би като отглас на подобна традиция би трябвало да се тълкува и приведената по-горе легенда за св. Ностро, в която св. Еразъм се появява като Никомидийски епископ[110].

4. Грешки при превода

Една голяма част от изследването на Криско и Дойкина е посветена на отбелязаните от В. фон Фалкенхаузен грешки при превода от латински на гръцки. Между коментираните от тях примери е и употребата на думата мьzда, на която аз посветих една статия, публикувана през 2009 г.[111] Ето какво пишат двамата руски изследователи в коментара си за тази дума, като

[105] D e s a n t i s 1988: 510.
[106] D e s a n t i s 1988: 544, бел. 6.
[107] D e s a n t i s 1988: 544, бел. 6.
[108] Д в о р е ц к и й 1976: 79.
[109] М и р ч е в а 2006а: 300–301.
[110] М и р ч е в а 2013: 68–69.
[111] М и р ч е в а 2009: 368–377.

цитират изследването на Фалкенхаузен: „…греческий перевод, использующий слово μισθός, не очень осмысленный“ („…la traduzione greca che usa la parola μισθός non è molto sensata“ – F: 87)“[112]. И в бележка под линия: „В лат. *recipiat mercedem suam sabbato et dominica* (*SaReVaVtMn*) ‘да получит милость твою в субботу и воскресенье’; как установила В. фон Фалькенхаузен (F: 87), в „Видении ап. Павла“ Христос дарует грешникам отдохновение от мук в воскресенье начиная с вечера субботы, ср. в др.-слав. переводе – т. н. Хождении ап. Павла по мукам: се даю вамъ. покон сѹщнмъ в мѹцѣ. покон н в дн҃ь н в нощь. ст҃ыѣ нед҃лѧ[113]. Создатель версии *WV* „перенес обозначение *“субботы и воскресенья”* из конца предыдущей фразы в начало последующей („ha spostato l’indicazione di *“Sabbato et Domenica”* dalla fine della frase precedente all’inizio di quella successiva“ – F: 87) – впрочем, ошибочное соотнесение темпорального обстоятельства со следующим предложением происходило уже в лат. традиции, о чем свидетельствуют пунктуация и использование прописной в *Vt* (см. илл. на с. 66). Сравнение с лат. текстами лишает оснований гипотезу Дж. Десантиса, увидевшего в данном контексте „крайнее искажение библейского обращения“ („una estrema corruttela dell’invocazione biblica“) κύριε Σαβαώθ (D: 551)“[114]. Както се вижда, руските учени не се произнасят по въпроса дали в случая става дума за грешка при превода от латински на гръцки.

На този пасаж от *Мъчението на св. Еразъм* и тълкуването му като показателна грешка при превода от латински на гръцки език обърнах внимание в публикацията си от 2009 г., от която цитирам дословно няколко пасажа: „Става дума за пасаж от края на *Житието на св. Еразъм*: в една молитва непосредствено след смъртта си и преди възвисяването на небето, светецът се обръща към Господ да даде милостта за събота и неделя на онези, които се помолят в името Господне при неговия гроб. В някои от текстовете се наблюдава разместване на двете последни фрази на молитвата, което води до преосмисляне на текста. Привеждам молитвата така, както е цитирана у Фалкенхаузен и Дезантис, допълнена с използвания за сравнение под линия латински текст у Дезантис. Паралелно давам славянския текст от *Усп* и преписа на Макариевия чети-миней за май от *Соф1321:*

[112] К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 68.
[113] Т и х о н р а в о в 1863: 56
[114] К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: 68–69, бел. 98.

Латински текст:	Гръцки текст:	Славянски текст:
Momb., p. 488	*M*, p. 540	*Соф1321*, л. 370а:
Domine... qui me fecisti requiescere in loco meo, qui est locus habitationis tuae, concedere, ut qui me petierit in nomine tuo, recipiat mercedem suam Sabbato et Domenica. Ego Erasmus de hoc loco non recedam.[115]	Κύριε..., ὁ εὐδοκήσας ἀναπαυῆναί με ἐν τούτῳ τῷ βίῳ, ὅς ἐστι τόπος κατοικήσεως· δώρησαί μοι, ἵνα ὅστις ἐπικαλέσηταί με ἐν τῷ ὀνόματί σου, λάβῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ σαββάτῳ καὶ κυριακῇ. Ἐγὼ Ἔρασμος ἐκ τούτου τοῦ τόπου οὐκ ἀναχωρήσω. (тази част от цитата е допълнена, б.м. БМ)	ГН̃... повелѣ мн покон пр҃їатн въ мѣстѣ моемъ· ндеже есть мѣсто мое· да егоже кто оу̑ мене просить во нмѧ твое· да пр҃нмет҃ъ мьздꙋ̀ ѿ тебе· н въ соу̑боту̑· н въ нед҃ѣлю.
G	*W*, p. 541	*Усп*, л. 124а
Domine, unigenite Dei Patris, qui me fecisti requiescere in loco meo, qui est locus habitationis tuae, concede, ut qui me petierit in nomine tuo, recipiat suam mercedem Sabbato et Dominica. Ego autem Erasmus non recedam a loco isto.[116]	Κύριε..., ὁ κελεύσας με ἀνάπαυσιν λαβεῖν ἐν τῷ τόπῳ μου, ὅς ἐστιν τόπος τῆς ἀνέσεως. παράσχου ἵνα πᾶς ὅστις με αἰτήσηται ἐν τῷ ὀνόματί σου, λήψεται τὸν μισθὸν αὐτοῦ παρὰ σοῦ. Ἐγὼ δὲ Ἔρασμος σαββάτῳ καὶ κυριακῇ ἀπὸ τοῦ τόπου τούτου οὐκ ἀφίσταμαι.	ГН̃ ... повелн мн покон пр҃нѣтн въ мѣстѣ моемь н ндеже ѥсть мѣсто мое да ѥго же къто оу̑ мене просить въ нмѧ твое. да пр҃нмет҃ь мьздоу̑ ѿ тебе аз̑ же рабъ твон въ соу̑боту̑ н въ нед҃ѣлю.[117]

„Според Д. Дезантис неясният израз σαββάτῳ καὶ κυριακῇ може да се обясни като извънредно преиначен текст на библейския израз κύριε Σαβαώθ (срв. Ис. 1: 9; 5: 9; 6: 3; Йер. 11: 20; Рим. 9: 29; Як. 5: 4). На основата на това съждение той се опитва да реконструира и текста[118]. По-вероятно е обаче обяснението на В. фон Фалкенхаузен, според която тази молитва, с която завършват много от редакциите на латинския текст на *Житието на св. Еразъм* и чийто смисъл в контекста на житийния текст не е напълно ясен, може

[115] Според изследването на В. фон Фалкенхаузен същото обещание на светеца да не напуска мястото, където трябва да умре, се открива и в анонимното *Мъчение на св. Конон* (IX в.) „Ego Canio servus tuus de hoc loco non recendo“, което подсказва общите места в тези жития, срв. F a l k e n h a u s e n 1997: 132, n. 8.

[116] Срв. AASS: 216.

[117] М и р ч е в а 2009: 371–372.

[118] Срв. D e s a n t i s 1988: 551, n. 87.

би е провокирана от един откъс от *Видение Павлово*. Това е много разпространено в средновековна Италия произведение, в което Христос, трогнат от молитвите на св. Павел и на архангел Михаил, позволява на грешниците почивка от мъките на ада от събота вечер и през целия неделен ден.

Според В. фон Фалкенхаузен „La connotazione di „misericordia“ e di „grazia“ del latino *merces* si presta a tale interpretazione, mentre l'uso della parola greca μισθός rende la preghiera incomrendibile. Semra infatti, che il senso della preghiera fosse oscuro anche ai traduttori greci, perciò qiello responsabile della redazione *W* cambiò addrittura la punteggatura, rimescolando i concetti delle ultime due frasi.“[119] („Използването на лат. merces със значение „милосърдие“ и „благодат“ може да се свърже с такава интерпретация, докато употребата на гр. μισθός прави молитвата неразбираема. Изглежда, че смисълът на молитвата е бил непонятен и за гръцките преводачи, поради което авторът на редакция *W* е променил пунктуацията, смесвайки съдържанието на последните две фрази.“)

Същата инверсия с пославянченото мьꙁда четем и в превода в Успенския сборник. В Макариевия чети-миней обаче текстът върви последователно.

Тук ще си позволя да не се съглася с В. фон Фалкенхаузен, че превеждането на merces с μισθός може да се третира като грешка при превода, тъй като грц. μισθός и в гръцките, и в славянските ръкописи е засвидетелствано не само със значение ‘възмездие’, ‘отплата’, ‘заплащане’, но и като ‘възнаграждение’, ‘подарък’, ‘дар’. Така например мъꙁда е използвано в израза бѫдѣтъ мъꙁда ваша мънога· і бѫдете с҃нове вышънѣго (Лук. 6: 35) в Мариинското евангелие[120]. В гръцкия текст на Лук. 6: 35 също е употребена думата μισθός в значение на ‘дар’, ‘милост’, ‘благодат’. Срв.: πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε, καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες, καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς[121]. Същата употреба на мъꙁда откриваме и в друг евангелски текст – Лук. 6: 23: въꙁрадоуꙗнте сѧ въ тъ дєнь н въꙁнгрѧнте· се бо мъꙁда ваша мънога на нб҃се[122]. В гръцкия текст също е употребена думата μισθός, срв.: χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ[123], като и в двата случая в латинския евангелски текст стои merces. Срв: Лук. 6: 35: verumtamen diligite inimicos vestros et bene facite et mutuum date nihil desperantes et erit merces vestra multa et eritis filii Altissimi quia ipse benignus est super ingratos et malos и Лук 6: 23: guadete in illa die et exsultate ecce enim merces vestra multa in caelo secundum haec enim faciebant prophetis

[119] Срв. F a l k e n h a u s e n 1997: 132, n. 9.
[120] Мариинское четвероевангелие 1883: 218.
[121] The Greek New Testament 1957: 170.
[122] Мариинское четвероевангелие 1883: 217.
[123] The Greek New Testament 1957: 169.

patres eorum[124]. Така че в случая с *Житието на св. Еразъм* е налице паралел между трите текста – гръцкия, латинския и славянския, като във всички тях е съхранено позоваването на този мотив от *Видение Павлово*“[125]. Самият пример обаче не подкрепя тезата на В. фон Фалкенхаузен за първичност на латинската версия, нито може да се тълкува като грешка при превода.

* * *

Направените уточнения към изследването на В. Криско и К. Дойкина имат за цел да покажат, че незачитането (съзнателно или не) на написаното по-рано може да доведе до невярно тълкуване на изследваните текстове или най-малкото до „откриване“ на установени от предишни изследователи факти. Тъй като голяма част от цитираните тук мои изследвания са публикувани в престижни и достъпни за научната общност издания, а някои от тях са поместени и в academia.edu при свободен достъп, остава съмнението за тенденциозност, която е в разрез с научните норми.

ЦИТИРАНИ ИЗТОЧНИЦИ

A – De S. Erasmo episcopo, martyre Formiis in Campania. Acta Suspecta. Ex septem antiquis codicibus Mss, Gelassio II Papa, et Mombritio (AASS 208–216).

G – латинска редакция на текста, направена от Джовани ди Гаета (папа Геласий II) в периода 1078–1088 г. (E n g e l s 1956: 118–133).

M – Месина, Университетска библиотека, Cod. Messin. gr. 29, ff. 74v–77v.

Momb – латински текст на *Мъчението*, публикуван от неизвестен ръкопис (M o m b r i t i u s 1910: 485–488).

V – Ватикана, Апостолическа библиотека, Cod. Vat. gr. 866 (708), ff. 321r–324r.

W – Ватикана, Апостолическа библиотека, Cod. Vat. gr. 1987 (Basil. 26), ff. 98r–108r.

Усп – Москва, ГИМ, Синод. собр., № 1063/4, XII в., л. 118г–124а.

Соф1321 – РНБ, Сбирка на Софийската Новгородска библиотека № 1321, 1529–1541 г., л. 368а–370а.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Д в о р е ц к и й 1976: Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь. Москва, 1976.

Д у р и д а н о в 1959: Дуриданов, И. Името Охрид у южните славяни. – Български език, 9, 1959, 6, 539–542.

З а й ц е в, З а й ц е в, Т у р и л о в 2008: Зайцев, Д. В., А. К. Зайцев, А. А. Турилов. Еразм. – В: Православная Энциклопедия. 18. Москва, 2008, 590–592 (<https://www.pravenc.ru/text/190117.html>).

[124] Nova Vulgata <https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evang-lucam_lt.html#6>.

[125] М и р ч е в а 2009: 373–374.

И в а н о в 1925: Иванов, Й. Произходът на цар Самуиловия род. – В: Сборник в чест на Васил Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. София, 1925, 55–62.
И в а н о в а 2002: Иванова, Кл. „Западни“ светци в състава на староизводните чети-минеи (Предварителни бележки). – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002, 349–369.
И р е ч е к 1878: Иречек, К. История Болгар. Одесса, 1878.
К р ы с ь к о, Д о й к и н а 2021: Крысько, В. Б., К. Ю. Дойкина. Огни святого Эльма над Балканами: мучение Еразма в древнеболгарском переводе. – Старобългарска литература, 63–64, 2021, 15–96.
Мариинское четвероевангелие 1883: Мариинское четвероевангелие. С примечаниями и приложениями. Труд В. И. Ягича. СПб., 1883.
М е л о с к и 1988: Мелоски, Хр. Две житија на Свети Еразмо Лихнидски. – В: Лихнид. Зборник на трудови, 6. Охрид, 1988, 69–87.
М и л е т и ч 1926: Милетич, Л. По въпроса за произхода на името „Охрид“. – Македонски преглед, 2, 1926, 2, 142–146.
М и р ч е в а 2006а: Мирчева, Б. Някои бележки за култа към св. Еразъм Охридски (Формийски) и славянската му служба в ръкопис № 122 от Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ в София. – В: Българска филологическа медиевистика. Сборник научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев по случай 60-годишния му юбилей. Велико Търново, 2006, 299–321.
М и р ч е в а 2006б: Мирчева, Б. Св. Еразъм Формийски (Охридски) във Versio Slavica. – Във: Византия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова. София, 2006, 453–462 (Studia Balcanica, 25).
М и р ч е в а 2009: Мирчева, Б. За употребата на думата мьzдъ в славянския превод на *Мъчението на св. Еразъм Охридски (Формийски)* в Успенския сборник от XII в. – В: Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова. София, 2009, 368–377 (Кирило-Методиевски студии, 18).
М и р ч е в а 2010: Мирчева, Б. За историческите свидетелства в славянската служба за св. Еразъм Охридски (Формийски). – В: Пѣннє мало Гєѡргню. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. София, 2010, 141–157.
М и р ч е в а 2013: Мирчева, Б. Култът към св. Еразъм Охридски (Формийски) в източната и западната традиция. – В: Светци и свети места на Балканите. Материали от Международната конференция, София, 14–16 юни 2012 г. 2. История. Културна антропология. Изкуствознание. София, 2013, 67–79 (Старобългарска литература, 48).
М л а д е н о в 1927: Младенов, Ст. Имената на седем български столнини. – Българска мисъл, 2, 1927, 488–489.
С е р г и й 1997: Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. 2. Святой Восток. Фототипно изд. Владимир, 1997.
С н е г а р о в 1995: Снегаров, И. История на Охридската архиепископия. 1. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците. Второ фототипно изд. София, 1995.
Т и х о н р а в о в 1863: Тихонравов, Н. С. Памятники отреченной русской литературы. 2. Москва, 1863.
Ф л о р я, Т у р и л о в, И в а н о в 2004: Флоря, Б. Н., А. А. Турилов, С. А. Иванов. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт-Петербург, 2004.

Ц у х л е в 1911: Цухлев, Д. История на българската църква. 1. София, 1911 (електронно изд.: <www.pravoslavieto.com>, 29.09.2022)

AASS: Acta Sanctorum. Iunii. 1. Antverpiae, 1695 (<https://books.google.bg/books?id=h8k-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>).

D e l e h a y e 1902: Delehaye, H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano, nunc Berolinensi. Bruxelles, 1902.

D e s a n t i s 1988: Desantis, G. Gli Atti greci di S. Erasmo. – Vetera Christianorum, 25, 1988, 487–555.

D e s a n t i s 1992: Desantis, G. Il culto di S. Erasmo fra Oriente e Occidente. – Vetera Christianorum, 29, 1992, 269–304.

E n g e l s 1956: Engels, O. Die hagiographischen Texte Papst Gelasius' II. in der Überlieferung der Eustachius-, Erasmus- und Hypolistuslegende. – Historisches Jahrbuch, 76, 1956, 118–133.

F a l k e n h a u s e n 1995: Falkenhausen, V. von. S. Erasmo a Bisanzio. – In: Formianum. Atti del Convegno di Studi sull'antico territorio di Formia. 3. 1995, Marina di Minturno, 1996, 79–92.

F a l k e n h a u s e n 1997: Falkenhausen, V. von. Problemi di traduzione di testi agiografici nel Medioevo: il caso della passio sancti Erasmi. – In: Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità dei culti e dell'agiografia. Roma, 24–26 ottobre 1996. Roma, 1997, 129–138.

G r a e s s e 1890: Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta. Ed. Th. Graesse. Dresden, 1890.

H a l k i n 1983: Halkin, F. La légende grecque de saint Érasme. – Analecta Bollandiana, 101, 1983, 5–17.

H a m p 1981–1982: Hamp, E. On the name OHRID. – Македонски јазик, 32–33, 1981–1982, 777–784.

J i r e č e k 1888: Jireček, K. Cesty po Bulharsku. Praha, 1888.

K u r z 1955: Evangeliarium Assemani, Codex Vaticanus 3. slavicus glagoliticus. Tomus II. Ed. Josef Kurz. Praha, 1955.

M o m b r i t i u s 1910: Mombritius, B. Sanctuarium vel Vitae Sanctorum, I/2, Paris, 1910, 485–488.

Nova Vulgata: Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II. Ratione habita. Iussu Pauli Pp. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Editio typica altera. (<https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>, 29.09.2022).

S t e r n 2006: Stern, D. Die Vita des hl. Erasmus in den Großen Lesemenäen des Mitropoliten Makarij. – In: Iter philologicum. Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag. München, 2006, 197–207 (Die Welt der Slaven. Sammelbände, 28).

S t e r n 2007: Stern, D. Der Heilige Erasmus in der slavischen und byzantinischen Hymnographie. – In: Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7.–10. Juni 2005. Herausgegeben von H. Rothe und D. Christians. Paderborn–München–Wien–Zürich, 2007, 352–369.

The Greek New Testament 1957: The Greek New Testament. London, 1957.

Tomaschek 1887: Tomaschek, W. Zur Kunde der Hämus-Halbinsel. 2. Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabes Idrîsî. Wien, 1887.

TRANSLITERATION OF THE NON-ROMAN REFERENCES INTO ROMAN SCRIPT

Cuhlev, D. Istorija na bălgarskata cărkva. T. 1. Sofija, 1911 (elektronno izd.: <www.pravoslavieto.com>, 29.09.2022)

Duridanov, I. Imeto Ohrid u južnite slavjani. – Bălgarski ezik, 9, 1959, 6, 539–542.

Dvoreckij, I. H. Latinsko-russkij slovar′. Moskva, 1976.

Florja, B. N., A. A. Turilov, S. A. Ivanov. Sud′by kirillo-mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija. Sankt-Peterburg, 2004.

Ireček, K. Istorija Bolgar. Odessa, 1878.

Ivanov, J. Proizhodăt na car Samuilovija rod. – V: Sbornik v čest na Vasil Zlatarski po slučaj na 30-godišnata mu naučna i profesorska dejnost. Sofija, 1925, 55–62.

Ivanova, Kl. „Zapadni" svetci v săstava na staroizvodnite četi-minei (Predvaritelni beležki). – V: Srednovekovna hristijanska Evropa: Iztok i Zapad. Sofija, 2002, 349–369.

Krys′ko, V. B., K. Ju. Dojkina. Ogni svjatogo Èl′ma nad Balkanami: mučenie Erazma v drevnebolgarskom perevode. – Starobulgarska literatura, 63–64, 2021, 15–96.

Mariinskoe četveroevangelie 1883 Mariinskoe četveroevangelie. S primečanijami i priloženijami. Trud V. I. Jagiča. SPb., 1883.

Meloski, Hr. Dve žitija na Sveti Erazmo Lihnidski. – V: Lihnid. Zbornik na trudovi, 6. Ohrid, 1988, 69–87.

Miletič, L. Po văprosa za proizhoda na imeto „Ohrid". – Makedonski pregled, 2, 1926, 2, 142–146.

Mircheva, B. Kultăt kăm sv. Erazăm Ohridski (Formijski) v iztočnata i zapadnata tradicija. – V: Svetci i sveti mesta na Balkanite. Materiali ot Meždunarodnata konferencija, Sofija, 14–16 juni 2012 g. 2. Istorija. Kulturna antropologija. Izkustvoznanie. Sofija, 2013, 67–79 (Starobulgarska literatura, 48).

Mircheva, B. Njakoi beležki za kulta kăm sv. Erazăm Ohridski (Formijski) i slavjanskata mu služba v răkopis № 122 ot Narodnata biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodij" v Sofija. – V: Bălgarska filologičeska medievistika. Sbornik naučni izsledvanija v čest na prof. dfn Ivan Haralampiev po slučaj 60-godišnija mu jubilej. Veliko Tărnovo, 2006, 299–321.

Mircheva, B. Sv. Erazăm Formijski (Ohridski) văv Versio Slavica. – Văv: Vizantija, Balkanite, Evropa. Izsledvanija v čest na prof. Vasilka Tăpkova-Zaimova Sofija, 2006, 453–462 (Studia Balcanica, 25).

Mircheva, B. Za istoričeskite svidetelstva v slavjanskata služba za sv. Erazăm Ohridski (Formijski). – V: Pjanie malo Georgiju. Sbornik v čest na 65-godišninata na prof. dfn Georgi Popov. Sofija, 2010, 141–157.

Mircheva, B. Za upotrebata na dumata mьzda v slavjanskija prevod na Măčenieto na sv. Erazăm Ohridski (Formijski) v Uspenskija sbornik ot XII v. – V: Srednovekovieto v ogledaloto na edin filolog. Sbornik v čest na Svetlina Nikolova. S., 2009, 368–377 (Kirilo-Metodievski studii, 18).

Mladenov, St. Imenata na sedem bălgarski stolnini. – Bălgarska misăl, 2, 1927, 488–489.
Sergij, arhiep. Polnyj mesjaceslov Vostoka. 2. Svjatoj Vostok. Fototipno izd. Vladimir, 1997.
Snegarov, I. Istorija na Ohridskata arhiepiskopija. T. 1. Ot osnovavaneto ì do zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turcite. Vtoro fototipno izd. Sofija, 1995.
Tihonravov, N. S. Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury. 2. Moskva, 1863.
Zajcev, D. V., A. K. Zajcev, A. A. Turilov. Erazm. – V: Pravoslavnaja Ènciklopedija. 18. Moskva, 2008, 590–592 (<https://www.pravenc.ru/text/190117.html>).

ЕЩЕ РАЗ О КУЛЬТЕ СВЯТОГО ЭРАЗМА ОХРИДСКОГО (ФОРМИЙСКОГО) В ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Бойка Мирчева (Кирилло-Мефодиевский научный центр – Болгарская Академия Наук, София)

Резюме: В статье обращается внимание на несколько болгарских публикаций, посвященных культу святого Эразма Охридского (Формийского), оставшихся вне внимания российских ученых В.Б. Крысько и К.Ю. Дойкиной, и уточняются некоторые важные вопросы, связанные с распространением произведений, посвященных его памяти, в латинской, греческой и славянской рукописных традициях. Одним из них является вопрос об отсутствии смешения культов одноименных святых в балканской и вообще в православной традиции, как предполагают российские исследователи, что видно еще в названия их статьи. Совершенно противоположное явление характерно для западной христианской традиции, которая свидетельствует о том, что к имени знаменитого мученика из Формии добавлялись многочисленные одноименные святые. Для этого различия, вероятно, имеет значение и почитание этого мученика и проповедника в болгарских землях, особенно сильно развитое в Охриде и его окрестностях. В статье обсуждается и возможность на основе произведений о св. Эразме, а именно трех версий его Жития, восстановить недостающее звено в фонетическом развитии древнего греческого имени Лихнида до современного названия города – Охрид.

Ключевые слова: культ святых; латинская, греческая и славянская агиография; Мучение св. Еразма; древнеболгарские переводы; этимология топонима Охрид