

2017, No 3–4, 168–176

ДЕСИСЛАВА УЗУНОВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

✉ spicedesi@abv.bg

**РАЗКАЗЪТ ЗА ТЕОФИЛ ОТ АДАНА
В ЮЖНОСЛАВЯНСКАТА РЪКОПИСНА ТРАДИЦИЯ**Анотация:

Мотивът за договора на смъртните със свръхестествените сили е добре засвидетелстван в древните митологични системи. Разказът за покаянието на иконома Теофил, който сключва договор с дявола и е освободен с помощта на Богородица, възниква във Византия вероятно през втората половина на VI в. Той показва как магьосниците и техните клиенти биват маргинализирани и заклеймени след християнизирването на византийското общество и култура. Разказът е преведен в България през XIV в. Той придобива изключителна популярност сред южните славяни чрез направения през 80-те години на XVII в. от атонския монах Самуил Бакачич превод на цикъла „Чудеса Богородични“ – част трета от публикувания през 1641 г. във Венеция сборник на Агапий Ландос „Спасение на грешниците“. Вероятно през XVII и XIX в. разказът е използван като назидание.

Ключови думи:

Теофил, дявол, Богородица, Самуил Бакачич, ръкописи

Тази статия представя наличието на преводи на разказа за чудото с иконома Теофил в южнославянската ръкописна традиция. Историята на Теофил от Адана е най-известното и разпространено в средновековна Европа сказание за човек, който, за да удовлетвори амбициите си, съзнателно сключва договор с дявола и се отрича от Христос (Палмър, Мор 1936: 58) [10]. Познат на всички със своята добродетелност, Теофил е църковен иконом в град Адана, Мала Азия. След смъртта на епископа е предложен за негов приемник, но поради смирение и скромност отказва да бъде ръкоположен. Скоро след това обаче по внушение на дявола недоброжелатели набеждават иконома пред новоизбрания епископ, който му отнема сана. В началото Теофил приема несправедливостта с присъщото си смирение, но впоследствие е обзет от гняв към неблагодарния епископ. В желанието си да получи удовлетворение за поруганата си чест Теофил се обръща за помощ към един евреин, известен като магьосник и служител на дявола. Евреинът го води на пусто място, предупреждава го каквото и да види, да не се плаши и да не прави кръстен знак, и го представя на дявола. Теофил бързо приема условието да се отрече от Христос

в замяна на помощта, съставя документ за сделката и го предава на новия си господар, който го целува и по този начин му вдъхва силата си. В началото дяволът и Теофил стриктно спазват споразумението, Теофил получава публично извинение от епископа и санът му е възстановен. След известно време обаче икономът започва да се замисля за последиците от решението си и се разкайва. В отчаянието си той се обръща за помощ към Богородица, която се застъпва за него пред Сина си. Икономът получава опрощение и документът му е върнат. Теофил извършва дела, достойни за покаянието му и за великата милост на опрощението, което получава, а след смъртта си е канонизиран. В този вариант сюжетът за сключилия договор с дявола и опростен след покаянието си иконом става известен сред южните славяни от края на XVII, XVIII и началото на XIX в. чрез преводите на цикъла на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“.

Разказът за Теофил е средновековен християнизиран вариант на древния митологичен мотив за договора със свръхестествените сили, които срещу определени условия оказват различни благоденствия на смъртните. Древните общества не обвързват този мотив с идеята за злото. Намерените множество ритуални дарове (предимно с формите на части от човешкото тяло, принесени като благодарност за различни изцеления) свидетелстват, че отношенията между древните и техните божества са основани на принципа „do ut des“ (давам, за да дадеш) – юридически принцип, спазван и при сключването на сделки между обикновените смъртни (Петрински 2013) [13]. Този извод се налага и от други източници с фолклорен произход – например обработената от братя Грим немска народна приказка „Безръкото момиче“, чийто сюжет е изграден върху обещанието на бедния дървар да даде на дявола „онова, което е зад къщата“ в замяна на богатство.

Първата литературна обработка на мотива е в подчертано дуалистичния контекст на древните зороастрийски сказания. В свещената книга на зороастризма „Зенд-Авеста“ е засвидетелстван призивът на злия бог Ариман към пророка Заратустра: „Отречи се от свещения маздейски закон и ти ще намериш щастие на земята“. Заратустра, разбира се, отказва предложената му сделка. Не така обаче завършва историята на царя-змей Зохах. Този зороастрийски мит е познат от поемата на персийския поет Абул Гасем Туси – Фердоуси (XI в.) „Шах-наме“ („Книга на царете“). Злият дух Иблис (Сатана) обещава на младия принц да го възцари, ако склони да му служи. Зохах приема сделката, убива баща си – праведния цар Мердас – сяда на престола и управлява чрез силата на злото, чийто видим символ са израсналите от раменете му черни змии, които всеки ден трябва да бъдат хранени с мозъка на двама юноши (Панов 2012) [11].

В епохата на Късната Античност в Римската империя се установява еkleктична култура, която съчетава традиционната гръко-римска религиозно-митологична система с източни мистични практики от Предна Азия и Египет (Петрински 2013) [13]. Именно в тази епоха придобиват изклю-

чителна популярност култове, които изискват от неопитите да преминат през различни ритуали по инициация, за да се посветят в тайните на религиозните общества, към които се присъединяват, и да станат съпричастни към техните богове. Елевзинските и Орфическите мистерии, както и разпространението на култове към източни богове и богини като Митра и Изида, са само примери за развитието и установяването на този мултикултурен модел. В големите градове на Империята се оформя социална прослойка от хора, които професионално се занимават с призоваването на свръхестествени сили в помощ на смъртните (Петрински 2013) [13]. В такава религиозна и културна среда в началото на IV в. император Константин I Велики (306–337) провъзгласява християнството първо за официална, а след това и за единствена религия на Римската империя. Както пише Георгий Острогорски: „Тук не бива да забравяме, че бурното религиозно време, към което самият той (император Константин – бел. моя) принадлежи, е време на религиозен синкретизъм, когато едновременният допир до много и различни култури е напълно естествено явление. И ако по-късно – от 312 г. нататък – Константин се обявява в защита на християнския Бог и оттук насетне с все по-голяма увереност подкрепя християнството, то това не означава, че се е посветил изцяло на него и е скъсал с всички езически традиции, превръщайки се в същински християнин, каквито са по-късно неговите византийски следовници“ (Острогорски 2013: 91) [9].

Този акт на император Константин I и последвалата централизирана християнизация на римското общество поставя мотива за договора със свръхестествените сили в нов контекст, като го обвързва с идеята за злото. Абсолютен архетип на християнската култура е библейският текст. Налага се строго табу върху дейността на професионалните магьосници въз основа на текстове като например този в книга „Второзаконие“ (18:10–12), в който Бог наставлява народа си: „Да няма сред теб някой, който да прекарва сина си или дъщеря си през огън, нито прорицател, окултист, гадател или магьосник, никакъв чародей, запитвач на зли духове, врач или човек, който извиква духове на мъртви, защото всеки, който прави тези дела, е омразен на Господа, и поради тези мерзости Господ, твоят Бог, прогонва тези народи“¹. Стигмата върху дейността на професионалните магьосници се налага и поради конкретни библейски разкази като този за първия израилев цар Саул, който губи Божието благоволение, короната си, а накрая дори и живота си, защото престъпва превърнатото от самия него в закон табу върху използването на услугите на запитвачите на духовете на мъртвите (1 Царе: 28 гл.). Необходимо е обаче да се отбележи, че устната и писмената старозаветна юдейска традиция не изгражда образа на Сатаната като изключително зло същество, противопоставено и равнопоставено на

¹ Използвам превода по „Библията или Свещеното писание на Стария и Новия завет“ (София, Българско библейско дружество, 2002).

Бога – Творец. В книгата „Йов“ за пръв път се явява образът на Сатана като противник и обвинител на венеца на божие то творение – човека. В този текст Сатаната е представен само като един от служебните духове, които се явяват пред Бога и сключват с него облог, обект на който е човекът. Книгата „Йов“ не е библейски източник на мотива за договора с дявола, тъй като сюжетът на текста не е изграден около съзнателно сключен от човека съюз със силата на злото. Образът на Сатаната деградира в Новия завет, където той вече присъства като „човекоубиец“ (Йоан 8:44) и „син на погибелта“ (II Сол. 2:3) (НБР 2008: 1220–1221).

Основна дидактична задача на официалната средновековна литература е да покаже на читателя пътя към божественото спасение, който минава през подражанието на съвършения човек Исус Христос. Тя се постига чрез постоянната интертекстуална връзка на литературния текст с Библията (Пикио 1993: 387) [14]. Сюжетът на разказа за Теофил е изграден като палинодия на разказа за изкушението на Исус в пустинята (Мат. 4). Исус отказва предложените му от Сатаната земни блага, за да остане без грях. Обратно, Теофил сам търси дявола, защото вече се е поддал на греха и изкушението, които го водят към погибел.

Въпреки социалната стигма професионалните магьосници (мислени като проводници на злото, които вредят на цялото общество) и техните клиенти остават част от византийската градска субкултура дори когато император Констанций (337–361) криминализира дейността им. За дългата борба на църквата срещу тях и практикуваните от тях ритуали свидетелстват някои ранни анонимни и полуапокрифни византийски агиографски текстове – житията на св. Василий от Псевдо-Амфилохий Иконийски, на св. Мария от Антиохия, на епископ Лъв от Катания, на св. св. Киприан и Юстина (Петрински 2013) [13]. Към тази група текстове принадлежи и разказът за св. Теофил. Тези текстове имат своите дидактични функции – те доказват желанието на църквата да приобщи маговете и техните клиенти и внушават, че пътят на покаянието, който води към християнската святост, е отворен за тях (Петрински 2013) [13].

Най-ранният от четирите гръцки варианта на разказа за Теофил, отбелязан в сборника на Франсоа Алкен *Bibliotheca Nagiographica Graeca* под № 1321, упоменава нападението на персите и управлението на император Иракий (610–641). Следователно описаните събития могат да бъдат датирани към 612–613 г., а самият текст вероятно е създаден във втората половина на VII в. (Каждан 2011) [6]. Този най-ранен вариант съдържа и т.нар. „Евтихианов анекс“ – свидетелство в 1. л., ед. ч. от името на ученика на Теофил Евтихиан, посочен и като автор на разказа. От него през VIII в. Павел, дякон от Неапол, прави първия превод на текста на латински, чрез който разказът става широко известен в цяла средновековна Европа в различни варианти и жанрове (Дасен 1845) [3].

Чудото с Теофил се превежда през южнославянското средновековие. Засега са ми известни два преписа на преведения от гръцки разказ

за Теофил в сборници с календарен ред – в сборника на Мара Лешева², датиран към 1425 г.³, и в късен конволют, чиято втора част е с двуусов и двуеров среднобългарски правопис и е датирана към 60-те–70-те години на XIV в. – този ръкопис се съхранява в Музея на сръбската православна църква в Белград под номер 140⁴. Климентина Иванова е идентифицирала текста във втората част на конволюта като превод на гръцкия текст, каталогизиран от Алкен в сборника *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Алкен 1909) [1] под номер 1321 (Иванова 2008: 625) [5]. Текстът, с който аз разполагам, е от сборника на Мара Лешева, който се съхранява в Държавния исторически музей в Москва под номер 3483. Той е със същото начало и съдържа упоменаването на персийското нашествие и Евтихиановия анекс и вероятно също е превод от каталогизирания под номер 1321 гръцки текст от сборника на Франсоа Алкен (Алкен 1909) [1], но уточняването на този въпрос е извън целите на настоящата статия. Вероятно сказанието е привлякло вниманието на южнославянските книжовници по две основни причини. Първата от тях е обвързването на текста с богородичната тематика, която е изключително доминираща в епохата на исихазма. Втората са прокараните чрез образа на магьосника антиюдейски мотиви, също характерни за епохата.

Гръцкият атонски монах Агапий Ландос (края на XVI в. – след 1663 г.) включва разказа за Теофил в цикъла „Чудеса Богородични“ – част трета от сборника „Спасение на грешниците“, излязъл през 1641 г. във Венеция. Сборникът е преведен на църковнославянски в края на XVII в. от руснака Самуил Бакачич – също монах в Атон. И тъй като цикълът има сравнително самостоятелен статус в рамките на сборника, който е снабден със собствен увод и епилог, той бързо започва да се разпространява и самостоятелно извън цялостния сборник и придобива изключителна популярност сред южните славяни, поради което Джордже Радойчич дори изказва хипотезата, че Бакачич първо е превел този цикъл, а след това целия сборник (цит. по Ангелов 1968: 295) [2]. Засега са ми известни 23 самостоятелни южнославянски преписа на цикъла, но има и множество преписи на отделни разкази

² Мара Лешева е член на властващата в Сърбия династия на Църноевичите. Тя е поръчителка на сборника, който съдържа реторични и наративни текстове, посветени на Божията майка, чието име Мара носи и на чието успение е посветена църквата на Кома, задужбината на Църноевичите (Иванова 2001: 214) [4] – вероятно това обяснява интереса на поръчителката към текстове с богородична тематика.

³ Този сборник се съхранява в Държавния исторически музей в Москва със сигнатура Муз. 3483. Датиран е към първата четвърт на XV в. и съдържа 196 хартиени листа. Писан е с полуустав, правописът му е рашки (Иванова 2001: 214) [4].

⁴ Този конволют съдържа две части: 1) Л. 1181б от XVI в.: Тук влизат три самостоятелни дяла, писани с полуустав от няколко ръце; правописът е ресавски, но в последната част има следи от носовки; 2) Л. 182–277: Това е втората част на конволюта, също от XVI в., без начало и край, с липси и разбъркани листове. Писан е с полуустав, правописът е среднобългарски, двуусов и двуеров (Иванова 2008) [5].

от него в сборници със смесено съдържание. Дали има и друг превод (или преводи) освен този на Бакачич през XVII и XVIII в., е въпрос, който ще бъде изяснен от бъдещото проучване. В началото на XIX в. Викентий Ракич превежда цикъла „Чудеса Богородични“ на сръбски език и го издава през 1808 г. във Венеция (Петканова 1968: 81) [12], а Йоаким Кърчовски го превежда на новобългарски език под заглавие „Чудеса на пресвета Богородица“ (Будин, 1817). Тези преводи са отговор на големия читателски интерес. Познатият на българската публика от XIV в. вариант на разказа за Теофил се различава от варианта, засвидетелстван у Агапий Ландос, в който липсва упоменаването на нападението на персите, а Евтихиановият анекс е преразказан. И ако за текста от XIV в. е установено, че е превод от гръцкия текст под №1321 в каталога на Алкен (Алкен 1909) [1], то въпросът за източниците на Ландос изисква допълнителни детайлни проучвания.

Донка Петканова изтъква, че Агапий Ландос проявява „внимателно, дори научно отношение“ към източниците си, като постоянно ги цитира (Петканова 1968: 63) [12]. В увода към сборника „Спасение на грешниците“ той пише, че се позовава на „книги на италианските и гръцките учители“, като под „италиански“ вероятно разбира книги на различни по националност автори, писали на латински и/или италиански език. Ландос е изключително ерудирана личност. Освен родния си гръцки той владее италиански, латински и арабски език (Петканова 1968) [12]. До книгите на „гръцките“ учители той има достъп чрез богатите библиотеки на Атон, а до тези на „италианските“ – във Венеция, където многократно пребивава, за да издава сборниците си (Петканова 1968) [12]. Един от малкото случаи, в които Ландос не упоменава източника си, е именно разказът за чудото с иконома Теофил. Дори след обширното проучване на творчеството на Агапий Ландос от Деспина Костула (Костула 1983) [7], изясняването в детайли на източниците на наратива у Ландос все още изисква допълнителни проучвания. Според авторката, когато Ландос не цитира източника си, той обичайно е използвал неиздадената сбирка от чудеса на Богородица на гръцкия книжовник Йоанис Морезинос. Тя предполага, че с книгите на западни автори, които Морезинос упоменава в сбирката си, Ландос успява да се снабди по-късно, и когато изготвя своя цикъл от чудеса на Богородица, се позовава направо на тях. След като Морезинос не е упоменал своя източник, този автор остава единствен извор на Ландос за съответното чудо. В тези случаи Агапий не посочва източник, тъй като *не знае* откъде Морезинос е заел разказа. И така Костула стига до извода, че Агапий Ландос заема разказа за чудото с иконома Теофил от сбирката на Морезинос (без да упоменава това), а източник на Морезинос е издадената през 1575 г. колекция от чудеса на Богородица на Силвано Раци „Miracoli della gloriosa Vergine Maria nostra signora“. Доколкото мога да съдя от приведените в труда на гръцката изследователка примери (началото на чудото), разказът за това

чудо у Агапий (а следователно и у Морезинос) не е точен превод от текста на италианеца – в разказа на Раци действието се развива в Сицилия, докато у Ландос Теофил е иконом на църквата в град Адана (Киликия). Бих искала да добавя, че Ландос, според собствените му бележки в други чудеса, е използвал известния в Западна Европа сборник на Висенте дьо Бове „*Speculum historiale*“⁵. В него също присъства чудото с Теофил. Проучването на източниците на чудото с Теофил у Морезинос и Ландос е извън целите на моя текст, но споменавам този факт като илюстрация за широкото разпространение на разказа, който е засвидетелстван в различни жанрове и литературни традиции на различни езици⁶.

Чудото с Теофил във версията на Агапий Ландос стига до южнославянската публика в превод на Самуил Бакачич от 80-те години на XVII в., а от този превод са ми известни засега двама и три южнославянски преписа, като по всяка вероятност Бакачич (а след него и преписвачите) е правил редакции в текста. Цикълът придобива широка популярност – сюжетите са достатъчно познати, преразказвани са свободно и навлизат с някои изменения в устната традиция. За този процес свидетелстват запазените редакции в ръкописи № 337 (510) („Чудеса Богородични“ от началото на XIX в., правопис народен, източно наречие Стоянов и Кодов 1964: 346) [15], № 1132 („Чудеса Богородични“ от края на XVIII – началото на XIX в., сръбска редакция, 39 листа 19x13,5 см – Стоянов и Кодов 1964: 396) [15] и № 345 (дамаскин от 1752 г., 413 л. 20,5x15, различни ръце, западно българско наречие – Цонев 1910: 362) [16] в НБКМ. Тук не само езикът е максимално приближен до говоримия български език (използвани са например множество наложени през XVIII в. в разговорната реч османизми), но и разказите са адаптирани към българската действителност – разказът за чудото с крал Карл вече е разказ за чудото с българския болярин Агапий (предполагам, че името е заимствано от популярното име на Агапий Ландос); бащата на девойката, която избяжда очите си, за да

⁵ Висенте дьо Бове (ок. 1190 – ок. 1264) е доминикански монах и книжовник. Дьо Бове е лектор, библиотекар, капелан и учител в двора на френския крал Луи IX Свети (1226–1270). Основното произведение на книжовника е мащабният енциклопедичен труд „*Speculum majus*“ (‘Великото огледало’), който пише между 1244 и 1260 г. То се състои от три обемисти книги – „*Speculum naturale*“ (‘Огледало на природата’), „*Speculum doctrinale*“ (‘Огледало на науката’) и „*Speculum historiale*“ (‘Огледало на историята’ – хроника на световната история от сътворението на света до 1254 г. в 31 книги, осмата от които е посветена на Дева Мария и нейните чудеса). Книгата на Бове е печатана четири пъти след 1480 г. Вж. повече в „Православная энциклопедия“, т. VIII, на адрес www.pravenc.ru и <http://www.vincentiusbelvacensis.eu/works/works1.html>

⁶ За разпространението на разказите за чудеса на Богородица на различни европейски езици, а също така на сирийски, арабски, арменски, грузински вж. обзора на проведената в Мейнют конференция „*Miracles of the Virgin Mary: medieval narratives through time and space*“ – <http://www.grekiska.net/wp-content/uploads/2017/08/Miracles-of-the-Virgin-Mary-Report.pdf>

запази девствеността си, е български големец (но действието все така се развива в Британия, където, според разказа, българите били прочути в древни времена със своята непорочност) и т.н. Вероятно тази редакция е отглас и от движението за възраждане на българското народно-стно самосъзнание, чийто най-ярък изразител във втората половина на XVIII в. е Паисий Хилендарски. Интересно е също, че в ръкопис № 345 от НКБМ разказът за девойката, която избожда очите си, е преработен за проповеднически цели – вероятно той е бил четен като проповед. За това съдя по началото на текста („Послушайте благословени християне сказание чудесно да приемете радост и веселба душевна...“), както и по края, който е наставление към слушателите, че е по-добре да изгубиш телесните си очи, за да придобиеш духовно зрение. Очевидно преработеният във вид на проповед разказ е смислово свързан и със следващото поучение върху евангелския разказ за изцеления от Исус слепец. От излезлия през 1817 г. в Будин превод на цикъла от Йоаким Кърчовски също са известни редица преписи до средата на XIX в. Това свидетелства за дълготрайния интерес на южнославянските книжовници към него. Очевидно той отговаря на нуждите и вкусовете на балканската литературна публика от епохата. От какво е предизвикан интересът към мотива за договора с дявола, та сред множеството разпространявани из цяла средновековна Европа разкази за чудеса на Богородица Ландос избира две, чийто сюжет се изгражда около него, за да ги включи в предназначения за читателите на Балканите свой цикъл – чудото с краля Карл (№ 23) и чудото с иконома Теофил (№ 24)?

Отговорът на този въпрос трябва да се потърси в контекста на епохата, в която се разпространява цикълът. От векове южните славяни са поданици на ислямската Османска империя и живеят в чужда етно-конфесионална среда. Поради особеностите на османската политическа и социална система случаите на доброволно приемане на исляма сред православните християни в балканските провинции на огромната империя зачестяват. От гледна точка на православно християнство това са случаи на доброволно отричане от Христос и съчетаване с дявола. Прави впечатление например, че в засвидетелствания у Ландос вариант на разказа за Теофил демонът нарича Христос „синът Мариин“ и не го назовава по име. Този факт привлече вниманието ми, тъй като „синът Мариин“ е постоянно определение за Христос в Корана, явно наложено в опозиция на християнската вяра в „сина Божий“ – допускам, че не случайно този разказ е представен на вниманието на читателска публика, която е в мюсюлманска религиозна среда и е запозната с ислямското вероизповедание чрез всекидневните си контакти с мюсюлмани. В духа на епохата сборникът на Ландос има изключително дидактичен характер. В този контекст интересът към разказите за опростените следключения договор с дявола грешници е обясним. Те биха могли да се четат като насърчение към онези, които доброволно са приели исляма,

че пътят към Христос все още е отворен за тях, но и като предупреждение към онези, които, за да подобрят своето социално положение в османското общество, или пък изкушени от материални блага, биха станали мохамедани. Като част трета от сборника на Ландос, цикълът „Чудеса Богородични“ е подчинен на неговия цялостен замисъл, указан в заглавието – „Спасение на грешниците“.

Литература

- [1] Алкен 1909: Halkin, F. *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 324 p.
- [2] Ангелов 1968: Ангелов, Б. Самуил Бакачич в южнославянских литературах. // *Труды Отдела древнорусской литературы*. Т. 23, Ленинград, „Наука“, 1968, с. 293–299. [3] Дасен 1845: Dasent, G. W. *Theophilus in Icelandic, Low German and other tongues (from M.S.S. in the Royal Library in Stockholm)*. London, 1845, 115 pp.
- [4] Иванова 2001: Иванова, Кл. Сборникът на Мара Лешева – неизвестен паметник на сръбската книжнина от XV в. В: *Словенско средновековно наслеђе*. Београд, 2001, с. 211–230.
- [5] Иванова 2008: Иванова, Кл. *Bibliotheca hagiographica Balkano-Slavica*. София, БАН, 2008, 722 с.
- [6] Каждан 2011: Каждан, А. П. *История Византийской литературы (650–850 гг.)*. Киев, Библиотека Киевской духовной академии, 2011, 301 с.; www.kdais.kiev.ua
- [7] Костула 1983: Κωστούλα, Δ. Δ. *Αγαπίος Λανδός ο Κρις διδακτορικη διατριβη. Συμβολη στη μελετη του εργου*. Του ερευνης στη νεα ελληνικη φιλολογια, Ιωαννινα, 1983, 428 с.
- [8] Нов библейски речник. Състав. Люба Никифорова и др. София, „Нов човек“, 2008, 1602 с.
- [9] Острогорски 2013: Острогорски, Г. *История на византийската държава*. София, ИК „Прозорец“, 2013, 736 с.
- [10] Палмър, Мор: Palmer, Ph. M., More, R. P. *The Sources of the Faust Tradition (from Simon Magus to Lessing)*. Oxford University Press, NY, 1936, 300 p.
- [11] Панов 2012: Панов, И. За някои паралели между „Шах-наме“ на Фердоуси и „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски. В: Абул Гасем Фердоуси „Шах-Наме“ (Книга на царете). София, ИК „ЕМАС“, 2012, с. 11–38.
- [12] Петканова 1968: Петканова, Д. Из гръцко-българските книжовни отношения XVII–XVIII век. // *Годишник на Факултета по славянски филологии*. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 1968.
- [13] Петрински 2013: Петрински, Г., Faustus Byzantinus: договорот с дявола във византийската литература. В: *Studia Classica Serdicensia*, т. II. София, 2013, с. 152–173.
- [14] Пикио 1993: Пикио, Р. *Православното християнство и старобългарската културна традиция*. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 724 с.
- [15] Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М., Кодов, Хр. (Съст.) *Описи на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. т. 3. София, „Наука и изкуство“, 1964, 499 с.
- [16] Цонев 1910: Цонев, Б. (Съст.) *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. София, 1910.